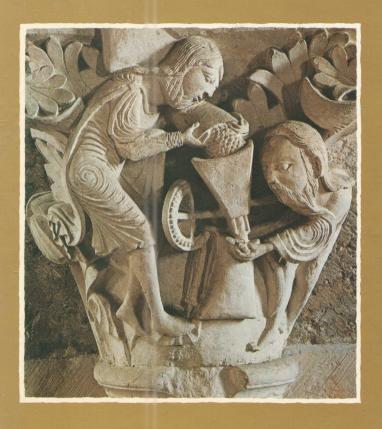
Clemente Alessandrino

GLI STROMATI
NOTE DI VERA FILOSOFIA

Edizioni Paoline

Clemente Alessandrino

STROMATI

NOTE DI VERA FILOSOFIA

Introduzione, traduzione e note

di *Giovanni Pini*

EDIZIONI PAOLINE

Clemente Alessandrino

STROMATI

NOTE DI VERA FILOSOFIA

Introduzione, traduzione e note
di *Giovanni Pini*

EDIZIONI PAOLINE

Via Paolo Uccello, 9 - 20148 Milano
Distribuzione: Commerciale Edizioni Paoline srl
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino
ISBN 88-215-0766-1

A mia sorella Clementina

INTRODUZIONE

Non è qui il caso di svolgere un ampio discorso sulla vita e l'attività di Clemente Alessandrino, poiché la sua figura è stata studiata, specialmente dallo scorcio del secolo passato a tutt'oggi, in una infinità di pubblicazioni: memorie, monografie, storie generali della letteratura cristiana e della Chiesa etc. [1]. Sappiamo che l'appellativo gli venne non dal fatto che fosse nativo della grande città

[1] Già nell'introduzione al *Quis Dives salvetur* e al *Protrettico*, tradotti nella collana « Patristica » delle Edizioni Paoline, si accenna ai pochi dati sicuri che possediamo della biografia di Clemente; a quelle pagine rimando. Le fonti (oltre ai ragguagli contenuti negli scritti dello stesso Clem.) sono raccolte nella Einleitung dell'edizione berlinese (vol. I, IX-XII); cfr. principalmente: Eus. *H.E.* V 10-11; VI 6; 11, 5-6; 13-14; *P.E.* II 2, 64; Epiphan. *Panar.* 31, 33; 32, 6; Socr. *H.E.* II 35; III 8; Hieron. *Epist.* 70, 4 etc.

Queste pagine introduttive sono state concepite spoglie di apparato erudito: nate dalla lettura del testo degli *Stromati*, vogliono invitare il lettore alla verifica. Perciò solo qualche ragguaglio bibliografico sui problemi affacciati. Il problema della cosiddetta trilogia cominciò ad essere discusso dal De Faye (quindi dai suoi continuatori e oppositori, Bousset, Munck, Lazzati, Völker etc.). Onde numerosi studi sui possibili « progetti letterari » di Clem. e sul ruolo che in questi dovevano svolgere gli *Stromati* (Prat, etc.). Sui rapporti fra *Stromati* e le altre opere frammentarie, Nautin, *La fin des Strom.*, sotto cit. Sull'ampiezza e i limiti della cultura classica di Clem. hanno dissertato tutti gli studiosi, dal '600 ai nostri giorni: in particolare Bernays, Gabrielsson, Elter, Wendland (per cui il *Pedagogo* sarebbe influenzato in gran parte da Musonio Rufo), De Faye (per il quale Clem. non è solo un plagiatore), Tollinton etc. Varie le interpretazioni circa la funzione della filosofia in Clem. e negli apologisti di tendenza conciliativa. Pohlenz, sulle orme dello Harnack, Lilla etc. tendono a valutarne altamente l'importanza; Völker e altri teologi la riducono a poco più di un espediente apologetico. Sulle conoscenze bibliche di Clem. e sui testi del Nuovo Testamento che usava, Kutter, Stählin, Mees etc.

ellenistica, ma dal fatto che, dopo lunghi viaggi, per vari anni vi soggiornò (fino ai tempi della persecuzione di Settimio Severo [202]: Clemente doveva esser nato circa nel 150, forse ad Atene) e vi fu "presbitero" (prete?) e maestro, quasi certamente privato, di catechesi cristiana. Altri lo avevano preceduto in questa attività, come il suo maestro Panteno, altri lo seguirono; successore immediato fu Origene che, da teologo e dotto sistematore della dottrina quale era, dette all'insegnamento l'impronta di una vera scuola pubblica, "didascaleion". Frammenti di lettere del vescovo di Cesarea Alessandro, conservate da Eusebio, ci dicono che Clemente, quando dovette lasciare Alessandria a causa della persecuzione, si rifugiò a Cesarea di Cappadocia: qui, forse, morì (216 c.).

Non occorre nemmeno diffondersi sui problemi letterari relativi all'opera di Clemente, riguardanti cioè gli eventuali rapporti che potevano intercorrere fra i suoi scritti. Così, se è esplicitamente attestato dall'autore che il *Protrettico*, per noi facilmente inseribile nella letteratura apologetica, doveva idealmente precedere il *Pedagogo* (il Logos che "converte" al Cristianesimo precede il Logos che "ammaestra" alla vera vita cristiana), non è invece ben chiaro se le due opere dovevano concludersi con una terza, il *Maestro*, Logos Didascalos, vagamente preannunciato nella prefazione al *Pedagogo*, in un trittico o trilogia, in cui si sarebbe completata questa sorta di enciclopedia cristiana con un'esposizione teorica dei dogmi. Né sappiamo se questo ipotetico *Maestro* sia mai stato scritto, o se sia costituito precisamente dagli *Stromati*, o se gli *Stromati* siano una raccolta imperfetta, caotica, provvisoria, di materiali da servire al *Maestro*, o se siano redazione scritta di lezioni etc... Premesso che resta assai incerta la cronologia dell'opera, composta forse in parte ad Alessandria, in parte a Cesarea dopo la persecuzione, è stata affacciata anche l'ipotesi che gli *Stromati* dovessero essere in rapporto non già con le altre due opere più note, conservate, ma con quelle giunte a noi frammentarie (*Excerpta* dallo gnostico Teodoto, *Ipotiposi* o *Adumbrationes*, commenti a testi scritturistici). Certo stanno a sé le altre composizioni antologiche di Clemente, il cosiddetto VIII libro degli *Stromati*, serie di appunti (?) che dovevano servire ad un trattato di logica, le *Ecloghe dei Profeti*, nonché naturalmente l'omelia *Quale ricco si salva*. Il problema è poi ancora complicato dal fatto che alla fine del VII *Stromate* Clemente ne annuncia un successivo, e nel corso dell'opera promette che scriverà vari altri trattati, forse mai scritti in realtà: tutto questo materiale come doveva comporsi con l'opera che ci resta?

La vastità e la varietà di questi scritti, oltre i quali andrebbe fatta menzione anche di altri del tutto perduti, attestano la complessità di interessi dell'autore, il quale, provenendo da una formazione pagana, conobbe la crisi e l'inquietudine spirituale della conversione, che lo spinse ad errare a lungo e ad accostarsi successivamente a diversi maestri, prima di trovare l'approdo di Panteno, alla "scuola" catechetica di Alessandria. Ora se v'è fra le tante un'opera che riveli appieno il lungo travaglio interiore di questo greco cristiano, essa è certo gli *Stromati*.

Come dobbiamo dunque interpretare e definire queste "note gnostiche della vera filosofia", il cui titolo l'autore spiega più volte nel suo significato etimologico, di annotazioni sparse e senza ordine, inserendole coscientemente nel solco dell'ampia tradizione memorialistica classica, e di cui si preoccupa di indicare volta per volta il termine dei singoli libri? Se l'autore stesso si mostra sollecito di ritmare le pause della prolissa trattazione, ciò farebbe presupporre l'esistenza di un piano dell'opera ben meditato e preordinato. In realtà, se si toglie una linea di sviluppo generale che affiora e si lascia cogliere qua e là, come si è cercato di rilevare nel sommario, la maniera di procedere nell'esposizione degli assunti e lo stesso "modus scribendi" è quanto di più enigmatico si possa immaginare. E per di più questa oscurità, che fu detta con paradossale ironia l'unica ragione per cui ricordiamo gli *Stromati*, è intenzionale. Clemente vuole per deliberato proposito non lasciarsi capire da tutti; il suo discorso deve essere l'esemplificazione pratica del motto evangelico « chi ha orecchi per intendere... », o del paolino « non da tutti è la gnosi », risalenti ad un terribile versetto del profeta Isaia: e in effetti questi testi sono spesso richiamati a mo' di punto d'appoggio o di giustificazione. Non

si deve propalare senza riserve la verità, col rischio di gettarla in pasto a chi non ne è degno, dice Clemente. L'espressione aiuta il moderno lettore a rendersi conto di quali furono le circostanze e l'ambiente in cui gli *Stromati* vennero concepiti e scritti. Lontanissimi dalla chiara linea parenetico-educativa del *Protrettico* e del *Pedagogo*, i libri degli *Stromati* costituiscono una composizione o compilazione miscellanea indirizzata ad una duplice finalità. Da un lato appaiono rivolti alla scuola, a persone che già intendono il verbo cristiano, o se si vuole a una ristretta cerchia esoterica (trasparente qui la tradizione aristotelica), che « avendo orecchi » sa ritrovare sotto il velame dei versi strani ciò che ai più è negato; dall'altro sono redatti a scopo polemico contro numerosi gruppi di avversari del Cristianesimo, all'esterno e all'interno di esso: gli avversari esterni sono facilmente individuabili nel doppio fronte di Giudei e pagani colti; quelli interni, più insidiosi, erano sorti da distorte interpretazioni, sia sul piano dottrinale sia sul piano pratico, del Cristianesimo stesso, e formavano i vari gruppi eretici, gli gnostici in specie, i più pericolosi. Contro tutti costoro Clemente combatte con particolare acrimonia; si può anzi dire che la polemica percorre dalla prefazione al termine tutta l'opera. L'intenzionale oscurità che, si diceva sopra, è in qualche modo giustificata dalla doppia polarità del discorso, spiega anche l'alto apprezzamento che Clemente fa a più riprese del modulo espressivo simbolico-allegorico, ch'egli scopre ampiamente impiegato in tutta la letteratura religiosa e filosofica non solo "barbara", come egli dice, cioè ebraica e cristiana, ma anche "greca", cioè pagana. Di tale metodo dà egli stesso più di un saggio a mo' d'esempio, e l'impiega quasi costantemente, soprattutto nell'interpretazione dei passi scritturistici che riporta. Egli applica così alla letteratura religiosa un canone interpretativo che gli proveniva, tramite l'immediato predecessore Filone ebreo, da una lontana tradizione stoica.

Nelle molteplici interferenze culturali che s'incrociavano nell'età di Clemente, e soprattutto in un centro quale Alessandria, non è questo certamente l'unico aspetto che dalla cultura classica e pagana si trapianta in am-

bito cristiano. Poiché – e qui sta il nodo principale dell'interpretazione di Clemente – in quali rapporti si pone la sua esperienza cristiana rispetto al mondo ebraico da un lato, e classico, con particolar riguardo al pensiero greco, dall'altro? La confutazione della religione greca, dei suoi miti, dell'idolatria e dei misteri era già stata fatta da Clemente nel *Protrettico*. Ora è la filosofia greca, le sue origini e il suo significato nella storia umana che occupa il pensiero di Clemente. E proprio a questo proposito, dove vorremmo cogliere un giudizio preciso, il suo discorso si inviluppa, almeno in apparenza, in una singolare ambiguità (se l'oscurità era uno degli scopi degli *Stromati*, qui è stato raggiunto). Da un lato la filosofia greca è presentata come un dono divino, una vera propedeutica alla vita cristiana, verità parziale che prepara al raggiungimento della verità perfetta, provvidenziale testamento concesso da Dio ai Greci come il Testamento biblico per gli Ebrei. Dall'altro lato la filosofia è vista come modesto, anzi meschino prodotto del pensiero, un "furto" o plagio che i Greci, nella loro ingenita attitudine ad assimilare e ad imitarsi anche reciprocamente in ogni espressione di pensiero, avrebbero perpetrato riguardo alla sapienza giudaica o "barbara". Quando si cercava di ridurre tutte le aporie letterarie ad un problema di fonti, si pensava che Clemente avesse frettolosamente desunto da due fonti (Quelle) di diversa tendenza, favorevole l'una, ostile l'altra, rispetto alla cultura greca, senza poi preoccuparsi affatto dalla contraddizione evidente. In realtà il problema va considerato nel più vasto ambito di quello delle effettive conoscenze letterarie di Clemente, ed è tuttora aperto.

Quando si leggevano i suoi testi, e soprattutto gli *Stromati*, più significativi in proposito, senza alcuno spirito critico, si restava strabiliati di fronte all'immensa cultura che le svariatissime citazioni di opere classiche, di Filone, dei testi sacri, parevano attestare. Ma l'indagine portò ad un ridimensionamento e, per reazione, all'eccesso opposto: Clemente non avrebbe letto quasi nessun testo direttamente, avrebbe fatto sfoggio di un'erudizione di seconda mano, basata su qualche « triviale Handbuch », sarebbe stato uno dei tanti « zusammen-

raffenden und zusammenstückenden Mosaikschriftsteller », che lavorano in fretta e di forbici. E si parlò di insulsaggine, di "socordia" di questo prete imbroglione; si mise scalpore nel mondo dei dotti con clamorosi vituperi, per la pretesa scoperta, ad es., che in un brano brutalmente copiato da un filosofo stoico Clemente avrebbe citato come sua un'altra opera di quello stesso filosofo! Ipotesi spericolate, furori estremi, poi moderati al sopraggiungere di più calme riflessioni. Ad ogni modo è riscontrabile sul piano filologico che vari passi di scrittori e poeti antichi citati da Clemente ricompaiono nello stesso ordine in altri cristiani, ad es. in Teodoreto: prova che quel materiale proveniva da repertorî scolastici o antologie. Ma ciò può valere là dove la citazione riguardi sentenze, γνῶμαι, più o meno generiche, o simili, che effettivamente saranno entrati a costituire repertorî, non brani specifici e d'altro genere, la cui conoscenza implichi la lettura diretta dell'autore. E per lo meno Omero, Platone, i filosofi platonizzanti del suo tempo Clemente dovette conoscerli direttamente.

Ora quella spiegazione, cui sopra si accennava, sull'origine della duplice ipotesi clementina circa l'origine della filosofia greca, troppo meccanica e positivistica per apparire accettabile, può essere lasciata tranquillamente da parte considerando che Clemente, oltre a ridurre di molto l'aspetto negativo del "furto" greco, presentandolo piuttosto come effetto di affinità culturali originarie, ha voluto se mai rilevare il lato dialettico, tragico, demonico, del pensiero greco, che doveva apparirgli essenziale. La filosofia è come un'erma bifronte, riassumente in sé positivi valori e negative implicazioni. Non era forse vero che Paolo nella *Lettera ai Romani* aveva assunto la stessa posizione nei riguardi della legge ebraica? La legge non è certo peccato, ma crea l'occasione del peccato.

L'indagine sul valore della filosofia rispetto ai valori della fede percorre come un filo vincolante tutto il discorso di Clemente, dalla prima all'ultima pagina degli *Stromati*. Da quel problema nascono lo studio e la delucidazione dei reciproci rapporti fra le virtù cristiane, che risente della problematica socratico-platonica (o protagorea) sull'unicità o molteplicità delle ἀρεταί; di qui ancora

il tormentato confronto fra il martire cristiano e il filosofo, ove il giudizio di preminenza che si dà del primo non esclude che spesse volte ricorra il termine φιλόσοφος (o φιλοσοφεῖν) nel senso di persona di intensa vita religiosa, di cristiano perfetto, che entrerà nel regno dei cieli. Ma c'è di più. Lo stile, il tono stesso dell'espressione, asciutto e severo là dove Clemente produce dimostrazioni logiche o sillogizza, pungente e acrimonioso nelle parti polemiche, retorico nella parenesi cristiana, né più né meno dei modi ravvisabili nella prosa coeva della seconda sofistica, s'infiamma di entusiastici ardori dove il cristiano letterato e filosofo scopre consonanze concettuali con la letteratura e la filosofia greca. Colui che aveva nel *Protrettico* messo in rilievo con una critica mordace, sulla linea degli apologeti, grossolane incongruenze nella religione greca, e in special modo nei culti misterici, che più potevano allettare gli spiriti per una certa similarità almeno formale col mistero cristiano, qui si rivolge al pensiero greco con una gratitudine profonda e incondizionata.

Si direbbe che l'esperienza della persecuzione romana avesse per una sorta di reazione suscitato un sentimentale riavvicinamento del cristiano alle sue matrici culturali greche: di fronte alla violenza lo aveva riconquistato un moto di nuova e più forte simpatia verso quel mondo di profonda sapienza da cui pure la conversione religiosa lo aveva ideologicamente diviso. Ma in realtà distacco netto non ci fu mai: così per Clemente, come per tanti altri. Anzi il fatto stesso dei rapporti fra cultura greca e cristiana costituì un problema, individuale e comunitario, che creò divergenze profonde e durature nell'ambiente dei Cristiani. È noto che una corrente intransigente, rappresentata ad es. nell'apologista Taziano, per una totale, esclusiva aderenza alla lettera evangelica rifiutò in blocco ogni tipo di formazione spirituale estranea al Cristianesimo, come manifestazione del maligno e frode diabolica. Ma, di contro, una corrente conciliativa, rappresentata in modo eminente da Giustino, cercò il ricupero dei valori ideologici della grecità, nei quali ravvisava una preparazione storica essenziale del fatto cristiano; e idealizzò anzi un tipo di cristiano colto e "filosofo" che contrappose sprezzantemente ai fedeli ignari e "simpliciores".

Clemente e poi Origene furono di questa tendenza. E poiché la traccia più evidente dell'influenza classica sullo spirito di Clemente riguarda la filosofia, non ci si è potuti sottrarre, da parte degli studiosi, a una dicotomia della sua figura: o è essenzialmente un filosofo che è passato al Cristianesimo conservando l'abito della filosofia, o è un'anima religiosa provvista anche di cultura filosofica. Chi ha osservato in lui la sorprendente frequenza di espressioni platoniche e stoiche (queste soprattutto nel campo etico), ha concluso che la sua religiosità era una appendice, sincera, della sua filosofia. Ma d'altronde Clemente si rivela teologo, conosce bene le Scritture, scrive un entusiastico ritratto del cristiano perfetto: e allora solo la fede in Cristo brilla in lui, la filosofia gli serve come mezzo d'espressione, magari a fini apologetici. Con ciò gli studiosi hanno sovrapposto a Clemente la loro personale parzialità. Non hanno pensato che Clemente non era più l'una che l'altra persona, che non è inevitabile una preponderanza dell'uno sull'altro aspetto. Così oggi v'è chi ciecamente decide che uno storico delle religioni debba fatalmente condividere certi canoni metodologici partendo dal presupposto della sua fede personale, e viceversa. E ciò non è vero.

Il perfetto cristiano – e qui tocchiamo un altro punto essenziale degli *Stromati* – è il cristiano "gnostico", che coltiva una fede irrobustita dagli studi, avveduto e addestrato in ogni campo del sapere, per difendere e per difendersi. Lunghe pagine nell'ultima parte dell'opera sono dedicate a delineare nel modo più completo possibile le caratteristiche e le prerogative di questo nuovo "gnostico" clementino. Quali pericoli fossero insiti nell'uso di questo termine, ognuno vede. Clemente lancia una sfida rischiosa ai nemici interni del Cristianesimo. Le correnti gnostiche, che pullulavano e s'accavallavano in tutto il mondo greco-orientale, avevano senza parere intaccato la genuina sostanza del Cristianesimo. Confusi intrecci fra teosofie orientali, filosofia greca, religione cristiana, avevano dato vita ad una serie di concezioni ibride nelle quali poteva trovar posto qualsiasi tipo di pratica condotta umana e che finivano per giustificare anche posizioni opposte a quelle cristiane. Clemente eleva di fronte a questo insidioso e inquietante prodotto dell'eresia un suo tipo di "gnostico", che congiunge alla più perfetta aderenza al comandamento evangelico una profonda conoscenza filosofica. Il suo "gnostico" è il primo filosofo cristiano della storia. La sua "gnosi" potrebbe definirsi qualcosa come "fondamenti di sapienza teologica". Platonicamente, nella scala dei gradi della vita mistica, lo "gnostico" raggiunge il più alto: come il saggio platonico già in questa vita si protende verso la realtà suprema dell'idea e perciò si assimila a Dio, così lo "gnostico" di Clemente ancora nella carne si avvicina al Signore e si fa tutt'uno con Lui: "angelo" già prima della morte. Strumento indispensabile di questa trasfigurazione mistica che permea tutta la vita dello "gnostico" è la filosofia come metodo. Per essa egli non solo vive, ma riconosce nella loro identità le verità di fede; coglie sotto la lettera delle parole del Signore lo spirito che vi traluce e che il semplice fedele non vede; scopre per divina illuminazione la progressiva vicenda della manifestazione del Logos nella storia; e al Logos riconduce ogni attività e l'essenza stessa della ragione umana. Fede e ricerca, religione e ragione operano una sintesi esaustiva ed eterna nell'anima dello "gnostico". Anche la liberazione dal peccato e la conquista della ἀπάθεια necessaria alla redenzione si attuano insieme per immanente e libera volontà dell'uomo e per dono di Dio.

Già solo questi pochi tratti caratterizzano il perfetto – τέλειος – filosofo cristiano, la cui raffigurazione teorica occupa alcune delle pagine degli *Stromati* più ardenti di afflato mistico e di entusiasmo religioso. In siffatta raffigurazione, che resta forse un fatto singolare nella letteratura cristiana antica e che perciò è divenuta oggetto di una ormai vasta bibliografia, Clemente ha riversato molto di se stesso, quale persona religiosa e uomo di cultura. In realtà, la più viva e tenace impressione che il lettore degli *Stromati* riceve, se si arma della santa pazienza di percorrerli fino al termine, è quella di trovarsi di fronte ad un uomo il quale vive contemporaneamente in due mondi, e nella tensione di unificarli impegna ed esaurisce ogni energia spirituale, ogni risorsa dell'ingegno. Cultura biblica e cultura classica formano il tessuto connettivo di

tutta l'opera, ma non nei modi in cui si suole intendere comunemente l'espressione in campo letterario e come è rappresentata nelle altre opere di Clemente, bensì nei termini di un viluppo di interdipendenza e di un intreccio tanto inestricabile, da potersi paragonare ad una capillare osmosi, a un oscuro amalgama viscerale. Lo stesso stile intricato, allusivo, scorciato, ora semplice ora pletorico, tradisce l'intima tensione. Pesanti contorcimenti, ditirambiche intemperanze, inattese rotture fanno di questo stile un esempio forse unico nella produzione letteraria dell'età. Clemente scrive quasi avendo bisogno di attingere per l'espressione di qualsiasi concetto a pagine altrui, e per converso la reminiscenza, sia classica sia delle Scritture, gli provoca il frazionamento del pensiero in sempre nuove idee che ne rampollano: donde quella sconcertante impressione di un parlare non concluso, sempre disponibile ad ulteriori ampliamenti, a digressioni infinite, che poté affascinare o tormentare i contemporanei uditori e lettori, e tormenta i moderni critici.

In questo stile Clemente si proclama ad ogni istante banditore e cultore della « vera filosofia ». La « vera filosofia » è un Cristianesimo al quale tutta la filosofia greca ha porto il suo contributo. In ciò Clemente, acerbo oppositore di eretici, riesce un eretico di idee assai meno vaghe o limitate degli eretici ufficiali, ma preciso, coerente e consapevole del suo profondo rispetto per l'antico. Lo stoicismo e il medio-platonesimo contemporaneo gli forniscono le basi della speculazione gnoseologica ed etica. Platone, citato testualmente e spesse volte negli scritti che poi costituirono i punti cardini del neoplatonismo, diventa un vero precursore: divinamente ispirato, egli fu alunno di Mosè, vero « Mosè che parla greco », come lo definì qualche propagandista giudaico e Clemente devotamente ripete a sua gloria. Mosè ha istruito Platone, ma Platone chiarisce Mosè, il suo sacro racconto della creazione, la biblica concezione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio. E di qui il campo delle relazioni si allarga in meraviglioso ventaglio oltre ogni limite: Omero ha misteriosamente intravisto la Trinità, Empedocle ed Eraclito sono stati profeti di verità e dettati evangelici, Euripide ha rivelato agli ignari contemporanei, in forma enigmatica, quello che solo il cristiano può intendere nella sua realtà più profonda. Gli esempi, strabilianti ed ingenui insieme, si potrebbero moltiplicare. Clemente procede ostinato e imperterrito in questa vistosa (o apparentemente vistosa?) violazione della verisimiglianza storica, che spazientisce e commuove ad un tempo.

Qui sta forse l'aspetto più fascinoso dei suoi *Stromati.* Poiché egli è in fondo un grande sofferente. Lotta deciso, con ogni risorsa, contro il mondo incredulo e corrotto della estenuata paganità, e lotta con le armi fornitegli dalla dialettica di Platone e Aristotele. Pronuncia solenni anatemi contro gli errori del pensiero classico e profano, e ad ogni angolo di esso scopre concetti di cui far tesoro, frammenti da conservare e adorare. Ribadisce la moralistica condanna di Senofane e di Platone contro i poeti, e intanto costella la sua esposizione di una infinità di citazioni poetiche, persino degli scanzonati comici della commedia antica, per non dire dell'umanissimo Menandro. Persino per fornire spiegazione di alcuni brani della Scrittura ricorre talvolta alle parole di un filosofo o di un poeta greco (del resto non ci fu forse, in età assai più vicina a noi, chi volle inserire Socrate nelle litanie dei santi?). Clemente insomma perscruta arcani trapassi fra due civiltà lontane e con faticosa volontà conciliatrice li estrae alla luce. Nulla c'è per lui di così cattivo nella grecità, che non sia anzi per altro verso miracolosa anticipazione del nuovo evento di fede. In nome di questa fede c'era, come s'è detto, chi diffidava del passato e lo rinnegava in blocco: Clemente assiste con profondo rammarico alla sua dissoluzione e, dall'alto di una posizione che lo ha superato, vuole salvarlo, come può, come i mezzi della sua cultura gli consentono. In fondo, come fu detto giustamente, la sua vita e la sua opera sono una ardita risposta alla tesi del filosofo pagano Celso, che fra Cristianesimo e grecità non ci poteva essere conciliazione. Egli è oppresso dall'ansiosa preoccupazione di prolungare momenti preziosi di vita a quel mondo che lo ha portato alla luce e che ora egli vede nel pericolo di scomparire, perduto per sempre. Entro questi termini, in questa forma di duplice polarità, Clemente visse la sua esperienza di cristiano "gnostico" e la proiettò come para-

digma per i catecumeni che lo attorniavano: autentico esempio di una dilaniante tragedia spirituale, ma nel tempo stesso di una visione del mondo tanto serena e pacata!

Nel suo pensiero non potevano trovar posto né le furibonde dissacrazioni di Tertulliano o di Taziano, né le cupe dicotomie teologiche di Marcione. Anzi, proprio e in special modo contro l'eresia marcionita, il cui sistema mostrava una solidità d'impianto superiore a molte altre ideologie eretiche, e perciò persuasiva e insidiosa, Clemente si rivolge anche là dove non la nomina espressamente, con trasparenti allusioni, con una polemica puntuale, lungo tutto il tortuoso cammino degli *Stromati*: sia per quello che riguarda la truce condanna della generazione propria della morale marcionita (e qui la confutazione è raccolta nell'ambito di un solo libro), sia per quello che attiene al fulcro ideologico dell'eresia, la distinzione incolmabile fra la raffigurazione e l'opera di Dio nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Clemente sa invece che la vita dell'umanità fondamentalmente non conosce fratture, e se da un lato grandi eventi la rinnovano – il mistero del Logos di Dio fatto uomo la fa procedere di un enorme balzo – dall'altro essa conserva pur sempre un volto solo, poiché una è la creazione e la sua storia corre lungo una linea di confortante uniformità. Clemente la scopre attorno a sé e la sente presente, prossima e amica. Immaginazioni di universali perdizioni, dannazioni mostruose non sfiorano la sua anima. Il ricupero della civiltà greca si allarga anzi in lui fino ad abbracciare tutti i barbari, i loro costumi, i tratti cospicui delle loro idee e delle loro fedi. Così egli nota compiaciuto che il simbolismo delle sacre Scritture, imprescindibile chiave interpretativa e per il quale Filone gli offriva innumerevoli modelli, era stato ed era una caratteristica universale di tutto il linguaggio religioso degli uomini.

Il canto si rinnova, ma crederlo nuovo è illusione pia o infantile. Per chi sa ascoltarlo è un canto antichissimo, e l'eco che ci avvolge proviene dagli albori del mondo: fu udito « prima della stella del mattino » (Sal 109 [110], 3 LXX).

* * *

Ed ora un breve discorso sui criteri che hanno guidato questa traduzione. Va premesso che gli *Stromati*, per quel loro problematico carattere fra esoterico e catechetico, cui si accennava, presentano spesso difficoltà anche gravi per l'interprete. Ciò a prescindere dai problemi di contenuto teologico o filosofico, soprattutto in riferimento allo stile, tendente sempre all'astrazione, all'oscurità concettuale per proposito o perché risente di esposizione orale, e a lasciare al lettore il compito di completare il pensiero. Le idee, accennate a tratti, allusivamente, sono immerse in un fluido di reminiscenze erudite e richiami biblici, reciprocamente provocati, cui l'autore pare voglia tener dietro simultaneamente, complicando ancor più le cose ora con indugi stagnanti ora con scabrosi sottintesi.

Per questo la traduzione avrebbe bisogno, per essere chiara, di un commento quasi interlineare. Impari a tale impresa, del resto fuori di luogo in una pubblicazione di intenti non strettamente scientifici, ho cercato di rendere il testo nel modo più aderente possibile senza sovrapporvi delle parafrasi, compatibilmente con un risultato comprensibile; allo scopo ho solo aggiunto qua e là in parentesi quadre i completamenti più indispensabili. Ma anche così l'oscurità non è eliminata. I traduttori che ho consultato, lo Stählin (« Bibliothek der Kirchenväter », Münich 1936-1938), i più moderni Caster e Mondésert (per i primi due libri, cit. sotto) etc., non evitano lo scoglio e sono talora anch'essi elusivi, per tacere delle antiche versioni latine, Hervet, etc.

Eliminare l'indicazione dei passi citati in un'opera che fa della citazione letteraria, come s'è detto, il suo tessuto connettivo, sarebbe stata un'assurdità. Il lettore di Clemente deve coscienziosamente e non per puro sfoggio di erudizione libresca rilevare tutti gli apporti che entrano a costituire la sua espressione scritta: Sacra Scrittura e letteratura classica in primo luogo, poi giudeo-ellenistica, soprattutto Filone. Mi sono avvalso naturalmente dell'apparato dello Stählin-Früchtel, miniera imprescindibile, non però pedissequamente: alcune citazioni, discutibili

perché o troppo vaghe o riferentisi a troppo breve ambito di vocaboli per essere certi che non si trattava di coincidenza casuale, le ho soppresse; viceversa ho notato paralleli anche là dove il confronto si riferiva al contenuto e non alla semplice dizione di un pensiero. Se ho abbondato nei confronti della letteratura a monte di Clemente, non ho però tralasciato gli echi del suo testo in altri cristiani o nelle « Catene » o nei « Sacra Parallela », il florilegio attribuito a Giovanni Damasceno (sec. VII-VIII), perché ciò serve a documentare la sua fortuna; soprattutto ho notato con cura i plagi di Teodoreto. Questi copiava di sicuro dagli *Stromati*, ma talvolta anche dalle fonti che agli *Stromati* erano servite, e le usava non allo stesso modo, ma ora con maggiore ora con minor larghezza, sicché il confronto può riuscire istruttivo. Ma è ovvio che precipua attenzione è stata riservata ai rimandi interni, estesi anche alle altre opere, specialmente al *Protrettico* e al *Pedagogo*: Clemente allude spesso a se stesso, e l'opera ne riesce come collegata insieme da esili trame. Quasi sempre i concetti cardine sono stati evidenziati la prima volta che si presentano, e qui elencati tutti i passi paralleli o tutti i più significativi; un « etc. » indica altrimenti che si tratta di luogo comune, idea generica, sempre ricorrente. I passi in questione sono stati solo indicati mediante le cifre[2], mai tradotti, per non appesantire troppo le note. La provvisorietà della traduzione di certi passi è stata talvolta indicata anche in nota. Degli errori che mi siano sfuggiti chiedo già da ora venia ai benevoli lettori, grato a chi me li segnalerà.

Faenza, 25 dicembre 1984.

Giovanni Pini

[2] Ogni citazione degli *Stromati* (e del *Pedagogo*) consta di 4 numeri: romano, il libro; neretto, il capitolo; quindi § e n. separati da un punto. Quando non figura il n. romano s'intende che il passo appartiene allo stesso libro: ad es. in I 4 nota 8) è segnato: « cfr. **17** 87.2; VI **17** 154.1 ». Il 1° dei due passi appartiene allo stesso libro I.

Il testo è quello di Stählin-Früchtel (Berlin, « Griech. Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte »: vol. I, *Protrettico* e *Pedagogo*; vol. II, *Stromati* I-VI [2ª ediz., 1960]; vol. III, *Stromate* VII, le altre opere, frammenti [2ª ediz., 1970, a cura di Ursula Treu]. Sono elencati in appendice (con *) i luoghi nei quali mi discosto dal testo dato da Stählin-Früchtel, in alcuni casi accettando il ritorno, già da altri propugnato, alla tradizione manoscritta, o proponendolo a mia volta in altri casi, o avventurandomi in congetture mie.

Altre edizioni parziali consultate:

Libro I: Testo e traduz. francese a cura di Mondésert-Caster, Paris, « Sources Chrét. », 1951;
Libro II: Testo e traduz. francese a cura di Camelot-Mondésert, Paris, « Sources Chrét. », 1954;
Libro V: Testo e traduz. (vol. 1°); commento (vol. 2°) a cura di Le Boulluec, Paris, « Sources Chrét. », 1980;
Libro VII: Testo, traduz. inglese e comm. a cura di J. Hort - J. Mayor, London 1902 (che non ho potuto vedere; ma la traduzione è riprodotta in « Alexandreian Christianity », a cura di H. Chadwick, Philadelphia 1954; qui anche la traduz. del libro III).

BIBLIOGRAFIA

1) Studi di carattere generale su Clemente (citati nelle note col solo nome dell'autore):

TH. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clem.*, Paris 1945.

E. DE FAYE, *Clém. d'Alex. Étude sur les rapports du Christ. et de la philosophie grecque etc.*, Paris 1906².

G. LAZZATI, *Introd. allo studio di Clem.*, Milano 1939.

S. LILLA, *Clem. Alex. A Study in Christ. Platonism etc.*, Oxford 1972.

A. MÉHAT, *Étude sur les Stromates de Clém.*, Paris 1966.

C. MONDÉSERT, *Clém. d'Alex. Introd. à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1944.

R. MORTLEY, *Connaissance religieuse et hermeneutique chez Clém.*, Leyden 1973.

J. MUNCK, *Untersuchungen über Klem. v. Alex.*, Stuttgart 1933.

R. TOLLINTON, *Clem. of Alex. A Study in Christ. Liberalism*, 2 vol., London 1914.

W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clem.*, Berlin 1952.

2) Le altre indicazioni bibliografiche figurano per esteso alla 1ª volta in cui occorrono o dove è più opportuno ricordarle; poi a questo luogo via via si rimanda: « cit. a .....». Ad ogni modo per comodità registro qui di seguito le opere (naturalmente l'elenco non vuole essere completo!):

L. ALFONSI, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clem. etc.*, « Vigil. Christ. », 7, 1953, pp. 129-142.

L. ALFONSI, *Sul titolo « Stromati »*, « Sileno », 1, 1975, pp. 175-176.

M. LUISA AMERIO, *Il nesso* 'Αββᾶ ὁ Πατήρ, « Augustinianum », 16, 1976, pp. 291-316.

F. ANDRES, *Engel- und Dämonenlehre des Clem.*, « Röm. Quartalschrift », 34, 1926, pp. 129-140; pp. 307-330.

C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos etc.*, Berlin 1955.

E. BAERT, *Le thême de la vision de Dieu etc.*, « Freiburger Zeitschr. f. Philos. u. Theol. », 12, 1965, pp. 439-497.

R. BAINBON, *Basilidian Chronology etc.*, « Journ. of Biblical Literat. », 42, 1923, pp. 81-134.

G. BARDY, *Aux origines de l'école d'Alex.*, « Rech. de Sc. Relig. », 27, 1937, pp. 65-90.

G. BARDY, *Pour l'hist. de l'école d'Alex.*, « Rev. Biblique » 1942 (= Vivre et Penser, II[a] Serie), pp. 80-109.

P. BARNARD, *The biblical text of Clem. in the four Gospels etc.*, Cambridge 1899.

P. BEATRICE, *Tradux Peccati*, Milano 1978.

F. BENZ, *Christus u. Sokrates in d. alt. Kirche*, « Zeitschr. f. neutest. Wiss. », 43, 1950-51, pp. 195-224.

U. BIANCHI, *Basilide o del tragico*, « Studi e Mater. di St. delle Relig. », 38, 1967 (= St. in on. di A. Pincherle, I), pp. 78-85.

U. BIANCHI, *Marcion: theol. biblique*, « Vigil. Christ. », 31, 1977, pp. 141-147.

L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ *Das Bild d. « gottlichen Menschen » etc.*, 2 vol., Wien 1935-1936.

A. BOHLIG, *Zum Proverbientext des Klem.*, « Byzant. Forsch. », 5, 1968, pp. 73-79.

F. BOLGIANI, *La polemica di Clem. contro gli gnostici libertini*, « Studi e Mater. di St. delle Relig. », 38, 1967, cit., pp. 86-136.

F. BOLGIANI, *La traduz. eresiologica sull'encratismo. La confutazione di Clem.*, « Atti Acc. Torino », 96, 1962, pp. 541-564.

W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907.

W. BOUSSET, *Jüdisch-Christliche Schulbetrieb in Alex. u. Rom*, Göttingen 1915.

D. BRADLEY, *The transformation of stoic ethic in Clem. Al.*, « Augustinianum », 14, 1974, pp. 41-66.

E. BRATKE, *Die Stellung des Clem. zum ant. Mysterienwesen*, « Theol. Stud. u. Krit. », 60, 1887, pp. 647-708.

P. BREZZI, *La Gnosi crist. d'Alessandria e le ant. scuole Crist.*, Roma 1950.

A. BRONTESI, *La Soteria in Clem.*, Roma 1972.

J. BROUDEHOUX, *Mariage et famille chez Clem.*, Paris 1970.

E. BUONAIUTI, *Clem. Aless. e la cultura classica*, « Riv. Stor. delle Sc. Teol. », 1, 1905, pp. 393-412 (= Saggi sul Crist. primitivo, 1923, pp. 108-128).

E. BUONAIUTI, *Lo Gnosticismo. St. di antiche lotte relig.*, Roma 1907.

W. BURKERT, *Weisheit u. Wissenschaft. Stud. zu Pythagoras*, Nürnberg 1962.

G. BUTTERWORTH, *The deification of man in Clem. of Alex.*, « Journ. of Theol. Stud. », 17, 1916, pp. 157-169.

TH. CAMELOT, *Clém. et l'Ecriture*, « Rev. Biblique », 53, 1946, pp. 242-248.

TH. CAMELOT, *Clém. et l'utilisation de la philos. grecque*, « Rech. de Sc. Relig. », 21, 1931, pp. 541-569.

TH. CAMELOT, *Les idées de Clém. sur l'utilisation des sciences et de la literat. profane*, « Ib. », pp. 38-66.

J. CAMPOS, *La via regia. Prefiguracion bibl. etc.*, « Helmant. », 20, 1969, pp. 275-295.

R. CASEY, *Clem. and the beginnings of Christ. Platonism*, « Harw. Theol. Review », 18, 1925, pp. 39-101.

R. CASEY, *Clem. and the two divine logoi*, « Journ. of Theol. Stud. », 25, 1924, pp. 43-56.

Q. CATAUDELLA, *Citaz. bacchilidee in Clem.*, in « Forma Futuri », Stud. in on. di M. Pellegrino, Torino 1975, pp. 119-125.

M. CHADWICK, *Early Christ. Thought a. the class. tradition*, Oxford 1966.

F. CLARK, *Citat. of Plato in Clem. of Alex.*, « Trans. a. Proc. of the Amer. Philol. Ass. », 33, 1902, pp. 12-20.

W. CHRIST, *Philol. Stud. zu Clem. Alex.*, « Abhandl. d.

Bayer. Akad. d. Wiss. zu München, Philol.-hist. Abt. », 21, 3, 1981, pp. 455-528.

E. CONZE, *Buddism a. Gnosis*, in *Le origini dello Gnosticismo*, Colloqui di Messina, Leyden 1967, pp. 665 s.

P. COURCELLE, *« Connais-toi toi-même », de Socr. à S. Bernard*, 3 voll., Paris 1974-1975.

MC. COWN, *The « Ephesia Grammata »*, « Trans. a. Proc. of the Amer. Philol. Ass. », 54, 1923, pp. 128-140.

F. CUMONT - J. BIDEZ, *Les Mages Hellenisées*, 2 vol., Paris 1938.

J. DANIÉLOU, *Hist. des Doctrines Chrét. avant Nicée*: I. *Theologie du Judeo-Christ.* [cit *Theologie*]; II. *Message évangélique et culture hellenistique* [cit. *Message*], Tournai 1958-1961; trad. it., Bologna 1975.

J. DANIÉLOU, *La tradition selon Clém.*, « Augustinianum », 12, 1972, pp. 518-530.

J. DANIÉLOU, *Les Traditions secrets des Apôtres*, « Eranos », 31, 1962, pp. 199-214.

J. DANIÉLOU, *La Typologie chez Clém.*, « Stud. Patrist. », IV, Oxford 1959, pp. 50-57.

A. DEIBER, *Clém. et l'Égypte*, « Mém. de l'Inst. franc. d'Archeol. au Caire », 10, 1904, pp .13-32.

P. DE LAGARDE, *Septuagintastudien*, « Abhandl. d. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen », 37, 1891, pp. 73-92.

L. DELATTE, *Speusippe o Chrysippe?*, « Rev. d'Hist. gen. de la civil. », 1938, pp. 168 s.

H. DE LUBAC, *Typologie et Allegorisme*, « Rech. de Sc. Relig. », 37, 1947, pp. 180-236.

A. DENIS, *Introd. aux pseudépigr. gr. d'Anc. Testam.*, Leyden 1970.

E. DES PLACES, *Le juste crucifié*, « Stud. Patrist. », IX, Berlin 1966, pp. 31-40.

A. DIEHLE, *Indische philos. bei Clem. Alex.*, « Jahrb. f. Ant. u. Christ. », Erganzungsb. I (= Festschr. Klauser), Münich 1964, pp. 60-70.

A. DIEHLE, *Neues zu Thomas Tradition*, « Ib. », 6, 1973, pp. 54-70.

J. DÖLGER, *Antike u. Christentum*, vol. I-VI, Münster 1929-1940.

J. DONAHUE, *Stoics indifferents a. Christ. indifference*, « Traditio », 19, 1963, pp. 438-446.

P. DORCHAIN, *Un sens curieux d'ἔκπεμψις chez Clem.*, « Chronique d'Égypte », 29, 1951, pp. 269-279.

E. DRIOTON, Τὰ πρῶτα στοιχεῖα, « Ann. du Service d. Antiq. d'Égypte », 42, 1943, pp. 169-176.

A. EBERHARTER, *Die Ecclesiasticuszitate dei Clem.*, « Theol. Q. », 93, 1911, pp. 1-22.

A. ELTER, *Gnomologiorum Historia*, Progr. Bonn 1897.

M. ENSLIN, *A Gentleman among the Father*, « Harw. Theol. Review », 47, 1954, pp. 213-241.

G. FAGGIN, *La pedagogia della Patristica*, in Pedagogia, a cura di L. Volpicelli, VIII, Milano 1971, pp. 245-254.

L. FARINELLI, *Filosofia e Rivelazione in Clem.*, « Filos. e Vita », 6, 1965, pp. 227-243.

E. FASCHER, *Der göttlicher Lehrer bei Clem.*, in Stud. zum N. Test. u. Patristik, E. Klostermann dargebracht, Berlin 1962, pp. 193-207.

A. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismeg.*, vol. I-IV, Paris 1949-1954.

E. FORTIN, *Clem. a. the esoteric tradition*, « Stud. Patrist. », IX, 3, Berlin 1966, pp. 41-56.

L. FRÜCHTEL, *Neue Zeugnisse zu Clem.*, « Zeitschr. f. neutest. Wiss. », 36, 1937, pp. 81-90.

J. GABRIELSSON, *Über die Quelle des Clem. Alex.*, vol. I-II, Upsala 1906-1909.

W. GASS, *Das patristische Wort* οἰκονομία, « Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. », 17, 1874, pp. 465-504.

A. GEMOLL, *Xenophon bei Clem. Alex.*, « Hermes », 53, 1918, pp. 105-107.

M. GIGANTE, *Nomos Basileus*, Napoli 1956.

R. GRANT, *Early Christian. a. Greek Comic Poetry*, « Class. Phil. », 60, 1965, pp. 157-163.

R. GRANT, *Gnosticism and early Christ.*, New York 1959.

MARGUERITE HARL, *Le language de l'experience relig. chez les Pères*, « Riv. di St. e Lett. Relig. », 13, 1977, pp. 5-35.

MARGUERITE HARL, *Les mythes valentiniennes de la création etc.; le mot " hypothesis "*, in The Rediscovery of Gnosticism, I Leyden 1980, pp. 417-425.

A. Harnack, *Marcion. Das Evang. des fremden Gott*, Leipzig 1924[2].
A. Harnack, *Mission u. Ausbreitung des Christent. in der ersten drei Jahrhund.*, Leipzig 1898, trad. ital., Torino 1906.
R. Harris, *Testimonies*, vol. I-II, Cambridge 1916-1920.
M. Hengel, *Anonymität, Pseudepigr. u. liter. Falschung etc.*, in Pseudepigrapha, I, Génève, Entretien Hardt, 1971, pp. 231-308.
J. Hering, *Étude sur la doctrine de la chute etc. des âmes chez Clém. Alex.*, Paris 1923.
A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentum*, Leipzig 1894.
E. Hiller, *Zur Quellenkritik des Clem.*, « Hermes », 21, 1886, pp. 126-133.
F. Hitchcock, *Did Clem. know the " Didaché "?*, « Journ. of Theol. Stud. », 24, 1923, pp. 397-401.
R. Hoffmann, *Geschichte und Praxis. Ihre princip. Begrund. etc.*, München 1979.
J. Hoh, *Die Busse bei Clem.*, « Zeitschr. f. Kathol. Theol. », 56, 1932, pp. 175-189.
C. Hölck, *De acusmatis sive symbolis pythag.*, Diss. Kiel 1894.
H. Holstein, *Paradosis. Tradition des apôtres chez Iren.*, « Rech. de Sc. Relig. », 39, 1949, pp. 229-270.
E. Howald, *Das Philosophiegesch. d. Areios Didymos*, « Hermes », 55, 1920, pp. 68-98.
A. Hozakowski, *De Chronologia N. Testam. a Clem. Alex. proposita*, Diss. Münster 1912.
V. Iliescu, *Probl. des rapports Scyto-byzantin.*, « Historia », 20, 1971, pp. 172-185.
Margherita Isnardi Parente, *Speusippo*, Napoli 1980.
J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1963, tr. franc., Paris 1975.
H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1955, tr. ital., Torino 1973.
H. Karpp, *Die Busslehre in Clem.*, « Zeitschr. f. neutest. Wiss. », 43, 1950-51, pp. 224-242.
W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origen*, Stuttgart 1958.

A. Kleingunther, Πρῶτος Εὑρετής, « Philol. », Supplb. 26, 1, Leeipzig 1933.
A. Knauber, *Das patrologische Schätzung des Clem. etc.*, in « Kyriakon », Festschrift Quasten, I, Münster 1970, pp. 289-308.
M. Kremmer, *De Catalogis Heurematum*, Diss., Leipzig 1890.
H. Kutter, *Clem. Alex. u. das N. Test.*, Giessen 1897.
G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori Cristiani*, Milano 1933.
J. Lebreton, *'Αγέννητος dans la tradition etc.*, « Rech. de Sc. Relig. », 16, 1926, pp. 442-444.
J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise etc.*, « Rev. d'Hist. Ecles. », 19, 1923, pp. 481-505; 20, 1924, pp. 5-37.
J. Lebreton, *Théolog. de la Trinité chez Clém.*, « Rech. de Sc. Relig. », 34, 1947, pp. 55-76 e 142-179.
J. Lebreton, *La Theorie de la connaissance relig. chez Clém. Alex.*, « Rech. de Sc. Relig. », 18, 1928, pp. 457-488.
H. Leisegang, *Gnosis*, Stuttgart, 1924, tr. franc., Paris 1951.
S. Lilla, *Middle Platonism, Neoplat. a. Jewish-alex. philosophy*, « Arch. Ital. per la Storia della pietà », 3, 1962, pp. 3-36.
E. Marsh, *The use of " mysterion " in the writings of Clem etc.*, « Journ. of Theol. Stud. », 37, 1936, pp. 64-80.
A. Meyer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clem.*, Roma 1942.
H. Marrou, *Hist. de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1940, tr. ital., Roma 1968.
M. Mees, *Das Mattäusevang. in den Werken des Clem.*, « Divinitas », 12, 1968, pp. 675-698.
M. Mees, *Die Zitate aus N. Test in Clem.*, Bari 1970.
A. Méhat, *Apocatastase: Origen, Clém. etc.*, « Vigil. Christ. », 10, 1956, pp. 196-214.
A. Méhat, *Clém. Alex. et les sens de l'Écriture*, in « Epektasis », Melanges Danielou, Beauchesne, 1973, pp. 353-365.

A. MÉHAT, *L'hypothèse des Testimonia à l'epreuve des Strom.*, in La Bible et les Pères, Paris 1971, pp. 229-242.
A. MÉHAT, *Le « lieu supraceleste » de Justin à Origène*, in « Forma Futuri », cit., pp. 282-294.
A. MÉHAT, *« Pénitence seconde » et « péché involontaire » chez Clém.*, « Vigil. Christ », 8, 1954, pp. 225-233.
A. MÉHAT, *Remarques sur quelques passages du II^e^ Strom.*, « Rev. des Étud. Gr. », 69, 1956, pp. 41-49.
A. MÉHAT, *Vraie et fausse Gnose etc.*, in The Rediscovery of Gnost., cit., I, pp. 326-433.
J. MEIFORT, *D. Platonismus bei Clem. Alex.*, Tübingen 1928.
C. MERK, *Clem. Alex. in seine Abhängigkeit von d. griech. philosophie*, Diss., Leipzig 1879.
H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩι. *Von der platonische Angleichung an Gott etc.*, Freiburg in S. 1952.
G. MESSINA, *Una presunta profezia di Zoroastro*, « Biblica », 14, 1933, pp. 170-198.
J. MOINGT, *La gnose de Clém. dans ses rapports avec la foi et la philos.*, « Rech. de Sc. Relig. », 37, 1950, pp. 195-251 (I); pp. 398-421 (II); pp. 537-544 (III); 38, 1951, pp. 82-118 (IV).
E. MOLLAND, *Clem. Alex. on the origin of Greek Philosophy*, « Symb. Osl. », 15-16, 1936, pp. 57-85.
R. MORTLEY, *The mirror a. I Cor. in the epistemology of Clem. Alex.*, « Vigil. Christ. », 30, 1970, pp. 109-120.
R. MORTLEY, *The theme of silence in Clem.*, « Journ. of Theol. Stud. », N. S., 24, 1973, pp. 197-202.
J. MUCKLE, *Clem. on Philosophy as a divine Testam. for the Greeks*, « Phoenix », 5, 1951, pp. 79-86.
F. NAU, *Hist. et Sagesse d'Ahikar*, Paris 1909.
P. NAUTIN, *Les citat. de la « Predic. de Pierre » etc.*, « Journ. of Theol. Stud. », N. S., 25, 1974, pp. 98-105.
P. NAUTIN, *La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clem.*, « Vigil. Christ. », 30, 1976, pp. 268-302.
P. NAUTIN, *Genèse 1, 1-2 de Just. à Origène*, in « In Principio », Paris 1973, pp. 74-92.
P. NAUTIN, *Notes sur le Strom. I de Clém.* e ID., *sur le Strom. II etc.*, « Rev. d'Hist. Eccles. », 47, 1952, pp. 618-631 e 49, 1954, pp. 835-841.

A. NOCK, *The exegesis of Timaeus 28c*, « Vigil. Christ. », 16, 1962, pp. 79-86.
E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913.
A. NYGREN, *Eros und Agape*, Berlin 1930, tr. ital., Bologna 1971.
C. OGG, *A note on Strom. I 144.1-146.4*, « Journ. of Theol. Stud », 46, 1945, pp. 59-63.
ILONA OPELT, *Bacchylides in d. Christl. Spätantike*, « Jahrb. f. Ant. u. Christ. », 18, 1975, pp. 81-86.
ILONA OPELT, *Die Christl. Spätantike u. Pindar*, in « Polychordia », Festschrift Dölger, II, Amsterdam 1967, pp. 284-288.
A. ORBE, *Estudios Valentinianos*, I e V, Roma 1956 e 1958.
E. OSBORN, *The Philosophy of Clem. Alex.*, Cambridge 1954.
E. OSBORN, *Teaching a. Writing in the first chapter of Strom. etc.*, « Journ. of Theol. Stud. », N. S., 10, 1959, pp. 335-343.
J. OULTON, *Clem. a. the « Didaché »*, « Journ. of Theol. Stud. », 41, 1940, pp. 177-179.
ELAINE PAGELS, *The Gnostic Gospels*, tr. ital. Milano 1981.
J. PASCHER, Βασιλικὴ ὁδός. *Der Königsweg zur Wiedergeburt*, Paderborn 1931.
J. PEPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971.
J. PEPIN, *Mythe et Allegorie. Les origines grecques et les contestation judeo-chrétiennes*, Paris 1957 (1976[2]).
F. PERICOLI RIDOLFINI, *Le origini della Scuola d'Alessandria*, « Riv. degli St. Orientali », 37, 1962, pp. 211-230.
R. PFEIFFER, *Hist. of Class. Scholarship*, Oxford 1968, tr. ital., Napoli 1973.
M. POHLENZ, *Klem. u. seine hellenist. Christentum*, « Nachr. d. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen », 1943, pp. 103-180.
M. POHLENZ, *Stoa. Gesch. eine geistl. Bewegung*, Göttingen 1948-1949, tr. ital., Firenze 1967, vol. I-II.

F. Prat, *Projets littéraires de Clém.*, « Rech. de Sc. Relig. » 15, 1925, pp. 234-257.
E. Preisker, *Christentum und Ehe in der ersten drei Jahrhund.*, Berlin 1927.
C. Prestige, *Clem. Alex., Strom. II 18 a. the meaning of "hypostasis"*, « Journ of Theol. Stud. », 30, 1929, pp. 270-272.
E. Preuschen, *Todesjahr u. Todestag Jesu*, « Zeitschr. f. neutest. Wiss. », 5, 1904, pp. 6-11.
K. Prümm, *Glaube u. Erkenntniss in zweit. Buch d. Strom. des Klem.*, « Scholastik », 12, 1937, pp. 17-57.
K. Prümm, *Mysterion von Paulus bis Origenes*, « Zeitschr. f. Kathol. Theol. », 61, 1937, pp. 391-425.
O. Prunet, *La morale de Clém. et le N. Testam.*, Paris 1966.
G. Quispel, *La conception de l'homme dans la gnose valentiniennes*, « Eranos », 15, 1947, pp. 249-286.
G. Quispel, *L'homme gnostique. La doctr. de Basilide*, ib., 16, 1948, pp. 89-125.
H. Rahner, *Griechische Mythen in christl. Deutung*, Zürich 1957, tr. ital. Bologna 1971.
B. Reynders, *Paradosis. Le progres de l'idée de tradition etc.*, « Rech. de Théol. ancienne et médiev. », 5, 1933, pp. 155-191.
A. Resch, *Agrapha*, Leipzig 1906² (riprod. anastatica, Darmstadt 1967).
W. Richardson, *The basis of ethic: Clem. and Chrysipp*, « Stud. Patrist. », IX, 1963, pp. 87-97.
W. Richardson, Νόμος ἔμψυχος. *Marcion, Clem. Alex. etc.*, « Stud. Patrist. », VI (Oxford 1962), pp. 188-196.
I. Riedinger, *Marcion et Clém.*, « Vigil. Christ », 29, 1975, pp. 15-30.
Th. Ruther, *Die sittliche Forderung d. Apatheia etc.*, Freiburg 1949.
J. Ruwet, *Les "agrapha" dans les œuvres de Clém.*, « Biblica », 30, 1949, pp. 133-160.
J. Ruwet, *Clém. d'Alex. Canon des Écritures et Apocryphes*, « Biblica », 29, 1948, pp. 77-99, 240-268, 391-408.

H. Saffrey, *Une collection méconnu de symboles Pythag.*, « Rev. des Étud. Gr. », 80, 1967, pp. 198-201.
F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, Thèse, Paris 1947.
K. Schmöle, *Lauterung nach dem Tode u. pneumatische Auferstehung bei Klem.*, Münster 1974.
W. Schultz, *Die anakrumatishe Worte*, « Memnon », 2, 1908, pp. 36-82.
H. Seesemann, *Das Paulusverstandniss des Clem. Alex.*, « Theol. Stud. u. Krit. », 107, 1936, pp. 312-346.
M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, Paris 1955.
M. Simon - A. Benoit, *Judaism et Christian. d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris 1968, tr. ital., Bari 1978.
M. Simonetti, *Interpretazione Patristica del V. Testam. etc.*, « Augustinianum », 22, 1982, pp. 7-34.
P. Siniscalco, Ἀποκαθίστημι *e* ἀποκατάστασις *nella tradiz. fino a Ireneo*, « Stud. Patrist », III, 1961, pp. 380-396.
M. Smith, *Clem. and the secret Gospels of Mark*, Cambridge Mass. 1973.
P. Smulders, *Le mot et le concept de tradition etc.*, « Rech de Sc. Relig. », 40, 1952 (= Mélanges Lebreton, II), pp. 41-62.
B. Snell, *Leben u. Meinungen d. sieben Weisen*, München 1938.
M. Spanneut, *Le Stoicism des Pères etc.*, Paris 1957.
R. Staats, *Ogdoas als ein Symbol etc.*, « Vigil. Christ. », 26, 1972, pp. 29-52.
O. Stahlin, *Clem. Alex. u. die Septuaginta*, Progr. Nürnberg 1901.
J. Stenzelberger, *Die Beziehung d. frühchristl. Sittenlehre zur Ethic der Stoa*, Münich 1933.
M. Tardieu, *La lettre à Hipparchus etc.*, « Vigil. Christ. », 28, 1974, pp. 241-247.
W. Telfer, *Bees in Clem.*, « Journ. of Theol. Stud. », 28, 1927, 167.
Hella Theill Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philos. Wurzelung des negative Theolog.*, München 1970.
Y. Tissot, *Henogamie et remariage chez Clém.*, « Riv. di St. e Letter. Relig. », 11, 1975, pp. 167-197.

L. Tondelli, *Gnostici*, Torino 1950.
Ursula Treu, *Etymol. und Allegorie bei Clem.*, « Stud. Patrist. », IV, 2, Berlin 1961, pp. 199-211.
W. van Unnik, *The « wise fire » in a gnostic eschatolog. vision*, in « Kyriakon », Festschrift Quasten, I, Münster 1970, pp. 277-288.
A. Vaccari, *Primo abbozzo di università Cristiana*, in « Scritti di Erudizione e Filologia », Roma 1952, pp. 73-96.
P. Valentin, *Heraclit et Clém.*, « Rech. de Sc. Relig. », 46, 1958, pp. 27-58.
J. Vergote, *Clém. Alex. et l'écriture égyptienne*, « Le Mouseon », 52, 1939, pp. 199-221.
B. zion Wachholder, *Eupolemos. A Study on Judaeo-Greek Litert.*, Cincinnati-New York 1970.
W. Wagner, *Another lock at the Literary problem of Clem.*, « Church History », 37, 1968, pp. 25-38.
N. Walter, *Der angebliche Chronograph Jul. Cassianus*, in Stud. zum N. Test. u. Patristik E. Klostermann dargebracht, Berlin 1962, pp. 177-193.
N. Walter, *Jüdische Schriften aus d. Hell.-Röm. Zeitalter*, III, 2, Gutersloh 1975.
N. Walter, *Untersuch. zu den Fragm. d. Thoraauslegers Aristobulos etc.*, Berlin 1964.
J. Waszink, *Observations on the appreciation of the « philos. of the barbarians » etc.*, in Mélanges Chr. Mohrmann, Utrecht 1963, pp. 41-56.
J. Waszink, *Der Platonismus u. d. altchrist. Gedankenwelt*, in Rech. sur la Tradition Platonicienne, Entrétiens s. l'Ant. Cl., Génève 1955, pp. 139-174.
M. Wellmann, *Zu Democritos*, « Hermes », 61, 1926, pp. 474-475.
P. Wendland, *Quaestiones Musonianae*, Berlin 1886.
J. Whittaker, Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, « Vigil. Christ. », 23, 1969, pp. 91-104.
J. Whittaker, *Neopythagoricism a. the trascendent Absolut*, « Symb. Osl. », 48, 1973, pp. 77-84.
U. Wilcken, *Alexander u. die indische Gymnosophisten*, « Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. - Berlin », 1923, pp. 155-183.

R. Witt, *Albinus a. the history of middle Platonism*, Cambridge 1957.
R. Witt, *Hellenism of Clem.*, « Class. Quart. », 25, 1931, pp. 195-204.
H. Wolfson, *The Philosophy of the Church Father*, I, Cambridge 1964, tr. ital., Brescia 1978.
J. Wytzes, *Paideia a. Pronoia in the Works of Clem.*, « Vigil. Christ. », 9, 1955, pp. 146-158.
J. Wytzes, *The twofold way. Platonic influences in the work of Clem.*, I, « Vigil. Christ », 11, 1957, pp. 226-245; II, « ib. », 14, 1960, pp. 129-153.
J. Zandee, *The Teaching of Silvanus and Clem. Alex.*, Leyden 1977.
G. Zaphiris, *Le text du Disc. de la mountaigne dans Clém. Alex.*, « Θεολογία », 44, 1973, pp. 702-718; 45, 1974, pp. 150-171 e 570-587.
Maria Zappalà, *L'encratismo di Giulio Cassiano e i suoi rapporti col Vang. d. Egiziani*, « Riv. di Studi Filos. e Relig. », 3, 1922, pp. 414-435.
Maria Zappalà, *Taziano e lo Gnosticismo*, « ib. », pp. 307-338.
A. Zimmermann, *Die aegyptische Relig. nach d. Darstellung d. Kirchenväter*, Paderborn 1912.

Sono stati naturalmente consultati il classico Bardenhewer, *Gesch. d. altchristl. Literat.* (II, pp. 38-95); la *Patrologia* del Quasten, tr. ital., Torino 1967, I, pp. 284-314; l'*Enciclopedia* del Pauly-Wissowa (PW); il *Reallexicon für Antike und Christentum* (RAC: ad es. le voci " Plagiat ", " Allegorese ", etc.).

I testi frammentari citati da Clem. sono stati rapportati alle rispettive raccolte: i lirici al Diehl (D.); i comici al Kock (C. A. F.); i filosofi ai *Vorsokratiker* di Diels-Kranz (D.-K.); gli Orfici al Kern (O. F.; per questi due ultimi gruppi, anche a raccolte parziali, come i *Pitagorici* di M. Timpanaro Cardini, Firenze 1960, voll. 3 e di H. Thesleff, Helsingfors 1965; e G. Colli, *La Sapienza Greca*, 1980, voll. 3); gli storici al Jacoby (Fr. Gr. Hist.); i tragici al Nauck (T. G. F.); gli Stoici al von Arnim (S. V. F.); gli Aristotelici al Wehrli (*Die Schule des Arist.*,

Zürich 1950, etc.); Epicuro all'Usener e a G. Arrighetti, *Epicuro*, Torino 1973, etc.; i Dossografi al Diels, *Doxogr.*, Berlin 1879.

Per i detti extracanonici, oltre al Resch, cit., anche G. Faggin, *Logia Agrapha*, Firenze 1954, voll. 2. Per gli apocrifi, oltre all'ediz. del Bonnet, Leipzig 1903, etc. anche G. Bonaccorsi, *I Vang. Apocrifi*, Firenze 1948 (vol. I, unico uscito); anche *Gli Apocrifi del N. Testamento*, tr. it. a cura di M. Erbetta, Torino 1975, voll. 3. Per i frammenti gnostici, M. Simonetti, *Testi Gnostici Cristiani*, Bari 1970.

SOMMARIO

Libro I

L'opera inizia con un'ampia prefazione. Compito di chi possiede la verità (la vera " gnosi ") è di propagarla, ma nello stesso tempo è necessaria prudenza e discernimento, poiché la verità è come un santo mistero da non gettare in pasto indiscriminatamente anche ai profani e ai malevoli: di qui l'apparente oscurità degli Stromati, che però i fedeli discepoli giustificheranno e intenderanno. Tanto più che l'A. userà i migliori metodi della filosofia greca, la quale in se stessa, e ciò sia detto con le riserve che si espliciteranno in seguito, *non è contraria alla fede* (c. 1). E come la filosofia greca ebbe per avversari i sofisti deteriori, puri giocolieri della parola, così ora il filosofo cristiano. In realtà la filosofia è propedeutica utilissima – non bagaglio molesto, come vuole certa gente – del Cristianesimo; la fede colta vale, per tutti i suoi risultati, assai più della fede semplice. Ma la fede è il perfezionamento della filosofia (c. 2-9). Insomma l'apologista ha intenzioni pure; anche il suo stile è perciò alieno dalla retorica, contrariamente a quello dei sofisti; egli cercherà di insegnare la vera " gnosi ", nascosta agli indegni (c. 10-12).

La verità è una, però dispersa in vari rivoli. Ad es. la filosofia greca deriva dalla sapienza ebraica e, provvidenzialmente, contiene parcelle di verità: poiché tutti gli uomini sono stati chiamati alla sapienza salvatrice. I Greci anzi hanno talora professato opinioni più giuste degli eretici: ciò sia detto per tacitare quanti, facendosi forti di un famoso versetto del vangelo di Giovanni (10, 8), discreditano la filosofia come un furto dalle Scritture. Ebbene, anche ammesso che si possa parlare di un furto (ma

in quali modi e condizioni è da vedere), questo è, ripetiamolo, provvidenziale. La filosofia in complesso, e così le grandi invenzioni pratiche dell'umanità, quasi tutte pregreche, sono ausiliarie della rivelazione: non sostituiscono la rivelazione (c. 13-20).

Ed ecco le prove cronologiche dell'assunto derivazionista di cui sopra: Mosè è documentatamente anteriore ad ogni sapiente ellenico (c. 21). Tipo del perfetto condottiero di popoli e stratega, vivente esempio di quanto benefica sia per l'umanità la legge, Mosè ha ispirato soprattutto Platone e, in particolar modo, la "Repubblica" (c. 22-29).

LIBRO II

Che furto di sapienza "barbara" ci sia stato da parte dei Greci, si è visto; e che esso non meriti un giudizio negativo in assoluto, da un punto di vista storico superiore, anche si è compreso. Ciò che offende è, se mai, la superbia intellettuale dei filosofi greci, che vieta loro di riconoscere i loro debiti e li porta d'altronde a sopravvalutare le scienze e le arti e la loro « enkyklios paideia ». La critica su questo punto va fatta, ma, bene inteso, da cristiani, cioè con amore; e l'A. adotterà anche estrema semplicità di dizione (cfr. I, 1), pure quando ricorrerà ad utili procedimenti simbolistici o, conforme ai modi della Scrittura, per enigmi (c. 1).

Il primo punto da riconoscere è che ogni conoscenza o teoria, sia fisica sia filosofica, conduce alla fede, cioè alla visione di Dio (c. 2). Data da una scelta volontaria e non subordinata a un determinismo naturalistico, come vorrebbero gli gnostici Basilide e Valentino, la fede supera ogni modo di conoscenza umana; è una sorta di precognizione (prolepsis) necessaria prima della scienza e, soprattutto, prima della conoscenza dei princìpi (archai), e nel contempo è ubbidienza necessaria ad ogni disciplina. Anche Platone aveva compreso che senza credere, cioè senza una fede, non si ha intelligenza – e questa è, di nuovo, una delle tante derivazioni delle idee filosofiche greche dalle Scritture – (c. 3-5). Ai cristiani poi la do-

cilità necessaria alla fede procura infiniti altri beni. Questi beni sono le virtù: penitenza, speranza, amore, timore di Dio (per altro circa l'origine di quest'ultimo errano, ancora, di molto Basilidiani e Valentiniani) (c. 6-8). Tutte queste virtù sono collegate insieme e culminano da un lato nell'amore, a proposito del quale i pagani, con la loro concezione della filantropia, sono superiori ai Giudei, rimasti schiavi della lettera della loro legge, e dall'altro nella conoscenza superiore o "gnosi", che assimila l'uomo a Dio (c. 9-11). L'analisi di queste virtù trae l'A. a studiare in parti digressive la natura dei rapporti fra "gnosi" e fede, la dottrina della penitenza e della responsabilità umana ecc. (c. 12-17). Ma ci sono anche altre virtù che la legge mosaica ha codificato e che da essa derivarono ai Greci, come la temperanza e la fortezza. E si finisce col dover rilevare con cosciente gratitudine lo spirito filantropico della legge (c. 18).

Dotato di tutte queste virtù è il vero "gnostico", vivente immagine di Dio. Quando i filosofi pagani raccomandavano l'assimilazione a Dio (il "telos" di Platone) o definivano il saggio come colui che vive secondo la natura, alludevano già profeticamente al vero "gnostico" (c. 19). Crocifisso al mondo, egli insegna che bisogna mortificare le passioni: e qui la saggezza pagana, tranne poche eccezioni, ci svela uno stupendo accordo col dettato delle Scritture, tanto che un giudizio storico può paragonare gli antichi giusti ai martiri cristiani (c. 20). Combattere le passioni e la voluttà è il mezzo per giungere al bene sommo, che ogni scuola filosofica cercò di definire a suo modo, ma che è per i cristiani quello che in sostanza designò Platone in accordo con S. Paolo, l'assimilazione a Dio (c. 21-22). Il tema del dominio delle passioni carnali apre la via a spiegare come si debba valutare positivamente il matrimonio (c. 23).

LIBRO III

In questo ambito della morale sessuale va anzitutto puntualizzata la teoria più consentanea ai testi sacri: preferibile lo stato celibe, apprezzabile il matrimonio, con-

sentito anche il secondo matrimonio in caso di necessità (c. 1). Purtroppo a questo proposito ci si presenta un ampio ventaglio di aberranti dottrine eretiche, che si devono controbattere: si va dagli ultimi Basilidiani ai Carpocraziani, che patrocinano la comunanza delle donne, ai Marcioniti ed encratiti, per i quali il nascimento in sé è male, ad altri ancora, maestri di lussuria (c. 2-4). Fondamentalmente queste sette si raggruppano in due categorie, quella che sostiene l'indifferenza morale degli atti sessuali, e quella di contro, che si fa paladina di continenza e rigore eccessivi (c. 5-6).

Intanto va subito rilevata la superiorità dei cristiani in tema di continenza rispetto ai filosofi pagani e ai gimnosofisti (c. 7). Poi per confutare il primo gruppo di eretici, si dimostra sufficiente la retta interpretazione di passi scritturistici (soprattutto Rm 6, 14), come per confutare il secondo ci si può richiamare alle parole di Gesù a Salome e alla spiegazione di Mt 18, 20 (c. 8-10). La vera dottrina sul peccato della carne da un lato e sul matrimonio dall'altro risulta da S. Paolo (1 Cor 7) e dal suo accordo col Vecchio Testamento (c. 11-12). Non può d'altronde mancare un accenno alla pericolosa teoria platonica della caduta delle anime, riesumata dall'eretico Giulio Cassiano, per le sue implicanze con l'origine del peccato carnale (c. 13-14).

Per quel che resta, l'A. riepiloga ancora le vedute eretiche sulla generazione come male e, rispettivamente, dei partigiani dell'indifferentismo e degli encratiti per ribatterle con l'aiuto di testi scritturistici appropriati (c. 15-18).

LIBRO IV

La ripresa del tema, ormai centrale, dell'opera (o della seconda parte di essa), cioè la caratterizzazione cui si accennava (II, 19) del vero " gnostico ", induce l'A. ad una nuova prefazione. Qui, oltre alla giustificazione del procedere stilistico senza evidente sistematicità (per confondere i lettori maligni: cfr. I, 1) e della forma simbolica (di cui oltre, V, 4 ss.), si propone un nuovo argomento, in aggiunta a quelli già discussi e ora ricapitolati, come l'aiuto prezioso venuto ai Greci dalla filosofia " barbara " e l'eguaglianza di tutti di fronte ai beni spirituali della filosofia. Tale argomento concerne il significato del martirio (c. 1-2).

Il vero " gnostico ", il filosofo cristiano, tiene l'anima libera dal corpo. Morto al mondo, egli è potenzialmente un martire, meritevole d'ogni lode come i martiri pagani che sacrificarono la vita alla patria o a un'idea (c. 3-4). In fondo anche i pagani hanno conosciuto il disprezzo dei beni esteriori della vita, hanno saputo tollerare sofferenze, povertà, torture; e se anche non possono concepire il valore del martirio cristiano, esaltato nelle beatitudini evangeliche, la loro stessa letteratura li può aiutare a comprenderlo. Tutti, uomini, donne, schiavi, possono accedere a questa aspra " filosofia " pratica della sofferenza (c. 5-8). Il cristiano possiede in più la testimonianza di Cristo stesso che provò il martirio nella sua persona (c. 9).

E qui alcuni mal posti problemi, teorici e pratici, riguardanti il martirio esigono una chiarificazione. Bisogna, per es., confutare l'ipotesi di coloro che, fraintendendo il testo di Mt 10, 23, sostengono che la « fuga in altra città » equivalga al proposito di evitare il martirio, o di coloro che non concepiscono come Dio, se ama i suoi fedeli, ne permetta i tormenti e il martirio, o ancora di quanti, Basilidiani e Valentiniani, ricorrono a teorie paganeggianti del tipo della metempsicosi per giustificare il martirio cristiano o vorrebbero addirittura una « abolitio mortis » ad opera del Cristo (c. 9-13).

Tutte le virtù, si è detto (II, 19) e qui si ripete, e soprattutto l'amore e il rispetto per gli uomini, concorrono a caratterizzare il vero " gnostico " martire, come attestano vari luoghi scritturistici nonché in particolare la prima Lettera di Clemente Romano (la quale, per altro, ricordando le donne perfette del Vecchio Testamento, dà occasione alla rappresentazione della sposa cristiana ideale: cfr. sopra c. 8) (c. 14-20). Il vero " gnostico " è perfetto: rivive in sé quel completamento della legge che, come dimostra S. Paolo, il Cristianesimo rappresenta. Rifugge dal male, e da questo fondamento si eleva alla " gnosi ",

contemplazione disinteressata che lo induce a volere il bene per il bene; raggiunge l'assenza di passioni, e con ciò si educa al volere di Dio, usando la libera scelta del suo volere: consapevole che Dio cancella le colpe davanti al battesimo e, se punisce, è sempre a fin di bene (c. 21-24). Davvero beata quest'anima che contempla Dio nel modo consentito agli uomini, cioè tramite il Figlio o Logos! La sua rappresentazione era già stata tratteggiata nelle figurazioni simboliche del Vecchio Testamento e intravista, pur in forme imprecise, nella corrente dualistica della speculazione greca (c. 25-26).

LIBRO V

Nella figura del vero " gnostico ", presentata ora in una nuova sintesi, rifulgono soprattutto la fede, la speranza e l'amore. La *fede* sta in intimo rapporto con la " gnosi " (cfr. I, 6), come il Figlio col Padre; ma da essa è erroneamente scissa da quegli eretici che ne fanno un dato di natura (II, 3), rendendo così superflua la Rivelazione. In realtà, se tutto può essere oggetto d'indagine, c'è una cosa che non può essere ricercata, bensì creduta, per cui " ricerca " coincide con " fede ", ed è il dato incontrovertibile che Dio parla nelle Scritture e ci presta aiuto nella nostra ricerca. Noi non possiamo scoprire tutto, ma i nostri sforzi inducono Dio a comunicarci il Logos, che è anche il Maestro inviato a soccorso della nostra debolezza e nostro Salvatore. La fede non esclude la ricerca, ma bisogna, per trovare, cercare con retta intenzione e purità di cuore: e si approderà alla " gnosi ". Per essa è necessario l'*amore* che ci rende simili a Dio e ce lo fa riconoscere; la *speranza* poi è diretta al mondo degli intelligibili, che faremo nostro nel futuro. Queste dunque le tappe della nostra scuola: riconoscimento della nostra ignoranza, ricerca e trovamento del Maestro, fede in lui, speranza in lui, amore verso di lui. Chi in tal modo a lui si assimila è il saggio, del quale dobbiamo la definizione ai filosofi greci (c. 1-3).

Ma la verità divina è nascosta, onde per parlare di Dio è utile e giustificato il metodo simbolico: noi intendiamo

solo se traduciamo l'oggetto in figure e modi che ci siano familiari. Ne risultò già in antichi tempi un complesso di espressioni allusive e segrete insieme: così lo " adyton " degli Egiziani, il " velo " degli Ebrei, ecc. D'altronde si è sempre voluto tener lontani dalle cose divine i profani, e anche a ciò provvede il parlare per oscurità (cfr. I, 1): di qui la codificazione di geroglifici, proverbi, simboli come quelli pitagorici e orfici, di derivazione mosaica (cfr. I, 21) (c. 4-8). Si può ora perseguire la storia dell'uso dello stile simbolico, presso " barbari " e Greci, e i motivi e i modi della sua utilizzazione in campo filosofico. Anche la tradizione apostolica usa il simbolismo, e soprattutto da espressioni di Paolo e Barnaba si desume l'ampiezza della sua applicazione alla filosofia: si veda, ad es., l'uso di termini come " latte " e " cibo solido " applicati al nutrimento spirituale procurato mediante la parola, da Platone a S. Paolo. Da un punto di vista normativo non è però bene applicare indiscriminatamente gli insegnamenti simbolici (c. 9-10).

Vista la legittimità del metodo simbolico per la ricerca intellettuale di Dio, resta da considerare la via pratica per l'avvicinamento a Dio sul piano morale. Questa consiste nella mortificazione e nella rinuncia alla vita della carne (cfr. II, 20 ecc.). L'uomo carnale infatti finisce col formarsi un Dio a sua immagine: di qui l'antropomorfismo, quella errata contraffazione della realtà divina per cui, fra l'altro, si cade nell'equivoco di prendere alla lettera e non simbolicamente le espressioni bibliche relative a Dio. Gli stessi filosofi greci hanno compreso l'errore, e hanno intravisto quale sarebbe stata la preparazione del vero " gnostico " (cfr. IV, 25), pur essendo necessariamente ancora ignari della vera " gnosi ". La nostra preparazione spirituale, accentrata attorno al sacrificio di Cristo, si può paragonare alla purificazione preliminare che i Greci ottenevano con i piccoli misteri, primo grado verso l'iniziazione completa. Da questo primo grado noi siamo portati via via ad astrarre da tutte le qualità fisiche, per cui giungiamo alla conoscenza della monade, e di qui alla conoscenza dell'Onnipotente, la quale però si attinge solo per via negativa. Dio è in-effabile, in-dimo-

strabile, in-circoscritto. Soltanto tramite il Logos e per sua grazia si accende in noi la sua intuizione (c. 11-13).

Relativamente alle nozioni sulla natura di Dio i Greci si sono appropriati delle verità rivelate (cfr. I, 17; II, 1); così per le concezioni della provvidenza, delle punizioni nella vita ultraterrena, ecc., hanno sfruttato le Scritture. Accenni ad una dottrina trinitaria si ritrovano, ad es., in Platone, alla resurrezione in Empedocle, e così via. Lo stesso Platone ha mostrato alcune vie della conoscenza di Dio: a maggior ragione sono responsabili gli increduli e felici i credenti (c. 14).

LIBRO VI

La rappresentazione del modo di vita del vero " gnostico ", tema specifico di questo e del seguente libro, deve essere preceduta da una nuova ricapitolazione generale del già detto. Essa assume ora un tono più polemico, viste in primo luogo la quantità e l'ampiezza delle dottrine che i Greci assunsero dalla sapienza " barbara " o ebraica (cfr. I, 17; II, 1; V, 14) e a cui va aggiunta anche l'imitazione letteraria (cosa comune fra i Greci stessi!) di numerosi racconti di miracoli, in secondo luogo la tenacia della prevenzione e dei sospetti nei riguardi del vero " gnostico ", qualificato addirittura come ateo, in terzo ed ultimo luogo l'ostinata cecità per cui Greci ed Ebrei, questa volta uniti, non credono alla venuta del Cristo (c. 1-4).

Dio è conosciuto da Ebrei e Greci in modo di gran lunga inferiore al nostro. Essi non sanno che Dio chiama tutti alla fede in Cristo. Il vangelo è stato diffuso ovunque, anche agli inferi, dove Cristo e gli apostoli scesero a predicare la conversione e quindi a promettere la salvezza per i pagani vissuti secondo la legge naturale (c. 5-6). La vera sapienza, che noi cerchiamo, malgrado i tratti comuni con la sapienza filosofica, non proviene da maestri umani, ma dal Logos; e ad essa giungono quelli che hanno accettato la tradizione " gnostica " apostolica.

Non si devono però ascoltare i denigratori della filosofia in sé (cfr. I, 13 ecc.): se essa è un ritrovato della mente umana, anche questa viene da Dio. La filosofia non può essere originata dal diavolo – anche se c'è certa filosofia da respingere. E tuttavia il cristiano non tornerà alla pura e semplice filosofia; la sua saggezza è " gnosi " di realtà spirituali sconosciute prima di Cristo (c. 7-8).

Ecco ora il ritratto del vero " gnostico " e l'esposizione della sua vita. Lo " gnostico " cristiano vive distaccato dalle passioni (cfr. IV, 21 ss.) e unito a Dio; eppure non è un semplice fedele. Il semplice fedele può sempre essere disorientato nelle sue idee da convincenti argomentazioni, mentre lo " gnostico " difende la verità con le armi della dialettica, anzi con l'aiuto di un sapere enciclopedico che gli proviene dalla cultura greca. Egli ne fa un uso sapiente, per salire alla contemplazione del divino: così santifica la scienza profana, potenziandola di quella efficacia salvifica che di per sé essa non ha. Lo " gnostico " gode poi di grandi poteri per il suo regime di vita ascetico e per lo stato di grazia nel quale egli prega. Godrà quindi di futura gloria nel cielo, ove sarà dato a ciascuno il proprio posto a seconda dei meriti (c. 2-14). Insomma, lo " gnostico " sa che la filosofia greca porterà buoni frutti se innestata sulla " gnosi " cristiana, incapace come è di raggiungere di per sé le verità racchiuse nella Scrittura; e sa pure che l'intelligenza della Scrittura, cioè del suo significato nascosto (cfr. V, 4 ss.), riposa sull'uso di certe norme, sconosciute agli eretici, che rimontano a canoni greci, come l'allegoria (cfr. I, 5): in modo allegorico-mistico può essere interpretato, ad es., il Decalogo. La filosofia va quindi studiata con discernimento (cfr. I, 2 ss.); solo così si riconoscerà il suo valore. Ridotta a possesso di una élite intellettuale, non potrebbe sopportare persecuzioni; la dottrina cristiana, invece, ad onta delle persecuzioni, ha conquistato il mondo: prova della sua divinità (c. 15-18).

Libro VII

Riprendendo il tema (VI, 1), si rileva un altro aspetto dello " gnostico ": il suo timore di Dio (cfr. II, 7). Perciò le accuse di ateismo da cui è colpito (cfr. VI, 1) saranno dimostrate vane non solo con l'appello alla Scrittura, ma anche con argomenti razionali.

Lo " gnostico " *esercita* un vero *culto*, che ridonda a bene delle anime e a profitto dell'umanità; *conosce* la vera natura di Dio, perché segue docile le ispirazioni del Logos, maestro e salvatore; *si rende uguale* a Dio e al Figlio sacrificando in sé il vecchio uomo e acquistando in tal modo la scienza delle cose divine (c. 1-3). Questa scienza è sfuggita ai Greci, che si sono immaginati la divinità simile all'uomo: onde il loro grossolano antropomorfismo (cfr. V, 11). Esso ha trascinato con sé gravi deformazioni del vero culto. Il greco ignora, ma il cristiano sa, che tempio di Dio è l'anima dell'uomo e il sacrificio da offrire a Dio è la preghiera. Lo " gnostico ", infatti, *prega* in conformità ai suoi principî. Rivolta a un Dio onnipresente, la sua preghiera è continua; è corrispondenza fra provvidenza e anima, sotto il segno della reciproca libertà; è efficace anche se soltanto mentale; è indirizzata ad ottenere i beni soprannaturali e li ottiene (c. 4-7). Lo " gnostico " *è sincero*; è tale cultore della verità, che non ha bisogno di giuramenti. Egli non sa mentire: al massimo addiviene a qualche accomodante concessione per rispetto verso gli altri (c. 8-9). Per quali gradi egli giunga alla salvezza – fede, " gnosi ", amore – è evidente. Ma egli possiede molte altre virtù (cfr. II, 14 ss.): forza d'animo e *coraggio*, anche di fronte alla morte, superiori al comune; prontezza al *beneficio*, continenza e disprezzo dei beni mondani; facilità al *perdono* delle offese. Il ritratto del vero " gnostico " è, infine, già compendiato in S. Paolo (1 Cor 6, 1 ss) (c. 10-14). La perfezione dello " gnostico " dovrebbe di per sé essere suscitatrice di fede fra tutti gli uomini. Ma v'è un rifiuto: l'ostacolo a credere, per Greci e Giudei (cfr. VI, 1), è costituito dalla compresenza di molte sette cristiane fra le quali è difficile scernere la verità. Ma la vera fede si può distinguere dalla eresia anzitutto basandosi sulla Scrittura

e da essa traendo elementi di giudizio per qualsiasi teoria, poi esaminando se la primitiva tradizione ecclesiale collimi con quella delle eresie, tutte per altro più recenti del tempo di Adriano. (Ad es., si possono facilmente distinguere gli eretici dalla chiesa sulla base delle relative interpretazioni della legge sacrificale del Vecchio Testamento) (c. 15-18).

STROMATI
DI NOTE "GNOSTICHE"
SECONDO LA VERA FILOSOFIA [1]

[1] Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματέων (e segue il numero d'ordine dei libri, πρῶτος, δεύτερος etc.). Il titolo completo anche in chiusa ai l. I, III, V e in VI **1** 1; cfr. Eus. *H.E.* VI 13, 1; Phot. *Bibl.*, cod. 111. Sul termine στρωματεῖς (propriam. " tappezzerie ", cioè press'a poco " miscellanea ", " zibaldone ") cfr. Méhat, 96-111 e ora L. Alfonsi, in « Sileno » 1 1975 175-176, che rileva la frequenza di esso per opere miscellanee grammaticali o erudite di questa o di anteriore epoca (una, ad es., anche di Plutarco), e il suo trapasso da scuole profane a scuole cristiane. ὑπόμνημα designa un'opera redatta in modo anche non perfetto, che raccoglie dati o nozioni di cui si vuol serbare il ricordo. Cfr. anche R. Pfeiffer, *Hist. of Class. Scholarship*, Oxford 1968, tr. ital., Napoli 1973, 78; 339 s. Così in VII **16** 102.2 etc. Il termine ricorre anche nel frammento di una lettera di Clem. (se è autentico) scoperto in un monastero di Mar Saba e studiato in un'ampia monografia da Morton Smith, *Clem. and the secret gospel of Mark*, Cambridge Mass. 1973, 28 (foglio 1 r. 20 del ms.). γνωστικός, da γνῶσις, il vocabolo più significativo di tutta l'opera. Non si può qui delineare storia, contenuti, rapporti di questa " gnosi " con altre filosofie religiose così designate e in particolare con la gnosi cristiana eretica, dalla quale Clem. tiene a mostrare (« note di *vera filosofia* ») la sua totale divergenza: e in effetti la critica

antignostica è uno dei fili conduttori degli *Strom.*, per quanto affiorino affinità con posizioni eretiche (ad es. il concetto stesso della gnosi come atta a rendere l'uomo partecipe della natura divina: IV **6** 40.1; **23** 149.8; V **10** 63.8 etc.). Né si può, anche solo per sommi capi, accennare al problema del luogo e del tempo in cui ebbe origine la " gnosi ". Clem. la fa coincidere con la tradizione apostolica, che egli già vede unitaria e consolidata (γνωστικὴ παράδοσις: cfr. **1** 11.3; 15.2) e accetta integralmente e interpreta. Per la sconfinata bibliografia basti il rinvio alle colonne della voce relativa in R A C (XI [1980] c. 501 s. 512 s. [Mortley]). Tutti coloro che hanno studiato Clem. hanno dovuto in qualche modo occuparsi della sua " gnosi ": De Faye, Tollinton, Camelot, Lazzati, Mondésert, Völker, Danielou, Méhat, Mortley, etc. Collegata ai tempi apostolici, Clem. ne amplia concetto e contenuti attraverso apporti successivi dell'apocalittica giudeo-cristiana e della speculazione medio-platonica e stoica, e perviene così a raffigurare nello " gnostico " un cristiano dotto, di fede superiore alla comune, e perciò contrapposto ai semplici fedeli (cfr. n. seguente), arricchito di un complesso di riservate conoscenze e di vita morale esemplare, di disinteressato amore del Logos. Se la perfezione comune è volta essenzialmente al dominio delle passioni, quella dello " gnostico " assicura alla pratica virtuosa il carattere di permanenza inalienabile (cfr. le descrizioni dei libri VI e VII, in particolare VI **7** 60.2-3; **9** 78.4-5 etc.). La persona dello " gnostico " irraggia influenze benefiche intorno a sé, grazie all'amore: egli è capace di educare altri alla " gnosi ", aiutandoli alla salvazione (cfr. ad es. II **10** 46.1; III **9** 65.3; IV **16** 100; VI **17** 161.1; VII **1** 4.2), e raggiunge il grado più elevato nell'esperienza spirituale, l'assimilazione a Dio (cfr. II **18** 80.5-81.1). Si notò, comunque, negli *Strom.* uno sviluppo nel concetto di " gnosi ". Da una posizione conciliativa fra fede e " gnosi " nei primi libri, Clem. approfondisce sempre più la frattura negli ultimi due, assegnando al suo " gnostico " compiti sempre più rigorosi e raffigurandone la perfezione in un completo distacco dal mondo, nella progressiva ascensione mistica (προκοπή: cfr. a **5** 29.3) dell'anima già spoglia d'ogni peso terreno. Cfr. J. Lebreton, *Désaccord de foi populaire et de la theologie savant*, « Rev. Hist. Eccl. » 19 1923 481-506 e prec. 496 s.; Id. *La theorie de la connaissance relig. chez Clem.*, « Rech. de Sc. Relig. » 18 1928 457-488 (col quale concorda Völker); Camelot, 50 s.; 128-139; Méhat, 455-474 etc.; A. Brontesi, *La soteria in Clem. Aless.*, Analecta Gregoriana 186, Roma 1972, 448 s. Sulla descrizione dello " gnostico " cfr., ad es., O. Prunet, *La morale de Clem. et le Nouveau Testament*, Paris 1966, 98-115; 160-172 etc. Sui contenuti di questa " gnosi " sono state avanzate, come è noto, le più disparate ipotesi. Si è parlato genericamente di fede sostenuta da cultura e meditazione filosofica (Lazzati; J. Moingt, *La gnose de Clem. dans ses rapports avec la foi et la philos.*, « Rech. de Sc. Relig. » 37 1950 195-251; 398-421; 537-564; 38 1951 82-118; etc.: testi principali, per quanto generici: II **11** 48.-49.3; V **4** 26.1; **10** 62.1;

VII **10** 57.3); o piuttosto di esperienza filosofica (platonico-stoica) come fondamentale analogia di ulteriori esperienze religiose (Mortley, 126-147); o, viceversa, di dottrina esoterica molto circoscritta, prossima a quella dei Valentiniani (cfr. l. III in princ.), che Clem. cercava di conciliare con l'ortodossia (W. Bousset, *Judisch-Christliche Schulbetrieb in Alexandreia* etc., Göttingen 1915 155-270; Lebreton *La Theorie*, cit.; Lilla 155-164 riscontra pure molti elementi valentiniani); si è pensato anche, semplicemente, al metodo interpretativo simbolico e dotto delle scritture di ascendenza filoniana (v. der Boer, *Allegorese in het Werk van Klem.*, Leyden 1940); o si è identificata la " gnosi ", restringendone assai il campo, con le dottrine angeliche e mistiche dell'apocalittica giudeo-cristiana (J. Daniélou, *Hist. des doctr. Chret. avant Nicée*, I: *Message evangelique et culture hellenistique*, Tournai 1961, tr. it., Bologna, pp. 522-540) o con teorie e speranze escatologiche (Méhat, 456-488); o si è infine quasi rinunciato a definirla per la genericità e vastità stessa della sua materia, giacché in effetti ognuno dei particolari aspetti di cui sopra entra a costituire la " gnosi " (De Faye, Camelot, Völker). Sinonimo di γνῶσις è spesso θεωρία, che proviene dalla sfera religioso-misterico (cfr. oltre, a 13.1 e Lilla, 163 s.) e designa lo stato " contemplativo " raggiunto dopo lo sforzo " gnostico ", l'attività del " conoscere " (ad es. II **10** 47.4; **17** 77.4; IV **16** 99.2-3; **22** 136.2; V **1** 1.5; VII **3** 13.1; Völker, 316; Mortley, 136). Altro sinonimo, σοφία, specialmente θεία σοφία (cfr. Völker, 307-311); e accanto a γνῶσις, che mette anzitutto l'accento sull'oggetto stesso della conoscenza, figura ἐπίγνωσις, presa di coscienza del processo " gnostico ", " riconoscimento ", ordinato al fine pratico della salvezza, delle verità di fede come sono assunte nella " gnosi " (cfr. ad es. VII **1** 3.5; **7** 41.7 etc.; già γιγνώσκω/ἐπιγιγνώσκω in 1 Cor 13, 12; J. Bultmann, nel dizionario del Kittel, ora in tr. it., Grande Lessico del N.T., II c. 508 s.; Brontesi, cit., 547-549). Nella traduzione si conserva il termine " gnosi ", " gnostico " fra apici quando si riferisce alla concezione di Clem. Quanto a φιλοσοφία è da notare l'uso amplissimo, e nel contempo specialissimo, del termine negli *Strom.* Ciò che più colpisce è il significato di « pensiero giudaico » (spesso con l'aggettivo βάρβαρος: cfr. a **3** 22.1), che Clem. vi attribuisce. La nuova cultura e saggezza dei Cristiani è pure detta filosofia; filosofo è designato il cristiano perfetto, lo " gnostico ", se è vero che Clem. usa, singolarmente, φιλοσοφεῖν al posto dell'evangelico « entrare nel regno dei cieli » (II **5** 22.3; cfr. anche I **18** 90.1; II **2** 5.1; **22** 143.1; IV **1** 1.1; **8** 58.3; 67.1; VI **14** 108.1. P. Camelot, *Clem. et l'utilisation de la philos. gr.*, « Rech. de Sc. Relig. » 21 1931 541-569 [prec. 541 s.] nota che nel principio del così detto libro 8° degli *Stromati* con βάρβαρος φιλοσοφία si introduce una citazione evangelica). Tanto vero che il Prat, *Projets litteraires de Clem.*, « Rech. de Sc. Relig. » 15 1925 234-257 [prec. 242] vorrebbe tradurre κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν con « secondo il Cristianesimo autentico ». Cfr. anche De Faye, 171 etc.; Munck, 146-148.

LIBRO I

FILOSOFIA E RELIGIONE

(c. 1-12)

Capitolo 1

Vol. II Stählin, p. 3

1. 1. [2]..... « affinché li legga via via e possa custodirli ». Ora non si deve permettere affatto o si deve permettere solo ad alcuni la possibilità di scrivere? Nel primo caso, a che

[2] Nel ms. manca il 1° foglio (il testo comincia con una citaz. dal *Pastore* di Herma, *Vis.* 5, 5 [= *Mand.*, praef. 5]: qui il pronome αὐτάς è riferito a ἐντολὰς καὶ παραβολάς, « mandata et similitudines », che il Pastore comanda a Herma di scrivere). Al perduto inizio poteva appartenere il fr. 60 (III p. 227 St), che la fonte dice ἐκ τοῦ ᾱ Στρωματέως: « la verità è per pochi » etc. Ma da quanto segue s'individua facilmente il pensiero di Clem.: egli esprime irritazione e preoccupazione che il suo lavoro di pio studioso della religione non sia compreso, anzi sia sospettato dagli indotti; cfr. oltre 18.2-3; 9 43.1; *Ecl. Proph.* 35 etc. Emerge così la polemica fra i fedeli semplici (ἰδιῶται, ὀλιγομαθεῖς, imprudentes, simpliciores) e i fedeli dotti o filosofi, gli "gnostici" di Clem. (cfr. nota prec.: e V 6 39.3-4; VI 7 60.2-3; 14 111.3; VII 14 84.1), che si originò dalle posizioni evangeliche (Mt. 11, 25; cfr. 1 Cor 1, 19-29 etc.) e si protrasse per i primi secoli cristiani. C'era miope incomprensione, scambiata per integrità religiosa, da un lato, e imprudenza o forse presunzione dall'altro. I filosofi si credevano i veri interpreti del Verbo; i semplici, che non li comprendevano, s'adontavano di essere tenuti per dei cristiani di second'ordine; a loro volta quelli s'indignavano di vedersi rimproverati e spregiati in ciò che ritenevano il loro più geloso privilegio, la verità della Rivelazione. Cfr. De Faye, 137-160; Lebreton, *Désaccord*, cit. (a p. 485 un testo illuminante di Origene: « quelli che credono soltanto, conoscono il Cristo solo secondo la carne; tale è la folla di quelli che si tengono per credenti » [*In Joh.* II 3, 29]; cfr. Iren. *Adv. Haer.* II 26, 1 etc.). Quanto a Clem. è però da precisare che egli si oppone a una distinzione radicale fra diverse classi di cristiani e si tiene in guardia contro tale pericolo: almeno nella 1ª parte degli *Strom.* (l. I-V). La "gnosi" non vi appare privilegio particolare, ma perfezione cui tutti possono aspirare, se la fede è fondamento di virtù e "gnosi" (II 6

pro scrivere? Nel secondo caso si permetterà alle persone serie o agli inetti? Sarebbe certo ridicolo ripudiare l'opera delle persone serie e ammettere che scrivano gli altri.

2. Dovremo dunque lasciare il compito di scrivere cose tanto vergognose a un Teopompo, a un Timeo[3], con i loro libri di favole e di maldicenze, e per giunta anche ad Epicuro, corifeo di ateismo, ed infine ad Ipponatte e ad Archiloco[4], e dovremo invece impedire al banditore della verità di lasciare un'utile eredità ai posteri? Io dico che

31), se lo "gnostico" è pure soggetto alle passioni come i comuni mortali (II **19** 97.1; cfr. IV **23** 151.1), se, insomma, fede e "gnosi" sono interdipendenti (V **1** 1.1 etc.). Un punto di più marcato distacco si nota invece, come si accennava, nell'ultima parte dell'opera, ove il ritratto dello "gnostico" è più entusiastico di quello tratteggiato alla fine del libro IV: lo "gnostico" è dotato di ogni perfezione (come il sapiente stoico); egli intende lo spirito (cfr. IV **16** 100.1-2; **18** 114.1 etc.), il semplice fedele la lettera delle Scritture, etc. Comunque, a causa di quelle prevenzioni da parte dei "simpliciores", nonostante le remore a insegnare in forma scritta anziché orale (cfr. oltre **12** 55.1-3), Clem. sente il bisogno di giustificare la sua attività di scrittore, ne rivendicherà con tutta l'opera la legittimità, anzi la insostituibile funzione. Per altro proprio le "note" (ὑπομνήματα, cfr. sopra), redatte in improvvisato ma deliberato disordine, dovevano apparirgli il miglior modo di insegnamento, per confondere i non iniziati e nel contempo stimolare i ricercatori. Cfr. IV **2** 4.1-2; VI **1** 1.3-2.2; **8** 65.1; **10** 80.1-2 *Ecl. Proph.* 27; R. Casey, *Clem. and the beginning of Christian Platonism*, « Harw. Theol. Review » 18 1925 39-101 (spec. 70 s.); Lazzati. 8-15; E. Osborn, *Teaching and writing in the first chapter of Strom.*, « Journ. of Theol. Stud. » 10 1959 335-343 etc.; Völker, 4 s.; A. Knauber, *Katechetenschule etc.*, « Trierer Theol. Zeitschrift » 60 1951 243-266.

[3] Teopompo di Chio e Timeo di Taormina furono, è noto, storici celebri (sec. IV-III a. C.). Abbiamo solo frammenti delle loro opere. L'antichità li giudicò maledici e diffamatori (cfr. Fr. Gr. Hist. 115 T 26b; 566 F 99 Jac. = Nep. *Alcib.* 11, 1); il primo avrebbe calunniato persino Platone, il filosofo caro al cuore di Clem. (115 F 259 e 275 Jac.).

[4] Contro il materialismo di Epicuro anche oltre, **11** 50.6; 52.4; II **20** 119.3; **21** 127.1; V **14** 90.2; VI **8** 67.2. Si è poi sempre parlato, a torto o a ragione, del carattere volgare e triviale della poesia di Ipponatte; quanto alle scandalose confessioni di Archiloco, basti l'antico giudizio di Crizia il tiranno (88 B 44 D.-K.) e, oggi, il famoso papiro di Colonia (inv. 7511: cfr. R. Merkelbach, « Zeitschr. f. Pap. u. Epigr. » 14 1974 97-113).

è una bella cosa lasciare buoni *figli* alla posterità: i figli sono la discendenza dei corpi, gli scritti quella dell'anima[5].

3. Del resto noi chiamiamo *padri* quelli che ci hanno istruito nella religione[6], e la sapienza si comunica volentieri e ama l'umanità. Tanto vero che Salomone dice: « *Figlio*, se accoglierai la parola del mio precetto e la riporrai nel tuo cuore, il tuo orecchio intenderà [cose di] sapienza »: e vuol dire che la parola può essere seminata e riposta nell'anima del discepolo come in terra: spirituale piantagione.

2. 1. Onde soggiunge: « E disporrai il tuo cuore all'intelligenza, e disporrai l'intelligenza all'istruzione del *figlio* tuo »[7]. Infatti, a mio vedere, l'anima che si unisce all'anima e lo spirito che si unisce allo spirito, quando si semina la pa-

[5] Concetto frequente nella letteratura platonico-aristotelica: cfr. Plat. *Symp.* 209a-d; *Phaedr.* 278a; *Theat.* 150d; Arst. *Eth. Nic.* IX 7 1168a etc.; anche Philon. *De Somn.* II 19,134.

[6] Cfr. 1 Cor 4, 15 e oltre, III **15** 98.4; « apostoli e *maestri* » in VII **16** 103.5. Per la sentenza che segue cfr. Sap Sal 1, 6.

[7] λόγος, « l'elemento assolutamente dominante nella dottrina di Clemente » (Kelber, sotto cit., 207). Traduco con i termini comuni quando è impiegato secondo l'uso greco; mantengo Logos quando designa il Cristo, il Logos giovanneo, sia come potenza cosmica, sia come Verbo fatto uomo. La "parola" è seminata, σπειρόμενον, (σπορά, 2, 1) dai buoni (come gli spiriti cattivi dal diavolo; cfr. II **20** 116, 3): il luogo comune è derivato, in ultima analisi, dalla parabola del seminatore (Mt 13, 3s.), ma evidentemente sovraccaricato di un significato teologico profondo, "pneumatico", sia nello "gnostico" Clem., sia anche nella gnosi eterodossa (cfr. Poimandres, 29; Iren. *Adv. Haer.* I 7, 5; Tolomeo a Flora 7, 10 [= Epiphan. *Panar.* 33, 8]). Né è da escludere la suggestione del λόγος σπερματικός stoico (σπειρόμενον, diventa σπερματικός, « datore di germi » di verità: questo, di certo, in Giustino: I *Apol.* 44,5; II *Apol.* 7 (8), 1-2; 13, 2-3 etc.). Immensa la bibliografia intorno alla storia e allo sviluppo del concetto di logos presso i cristiani. Cfr. A. Aall, *Gesch. der Logosidee in d. Christl. Literatur*, Leipzig 1889; C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos* etc., Berlin 1955; W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origen*, Stuttgart 1958. In particolare per Clem., Aall, 405-425; M. Pohlenz, *Klem. und sein hellen. Christentum*, « Nachr. d. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen » 1943 103-180 (prec. 160 s.); e *Stoa*, tr. ital., Firenze 1969, **11** 295 s. (ma sui rapporti fra Clem. e lo Stoicismo cfr. a **11** 51.1); E. Osborn, *The philosophy of Clem.*, Cambridge 1954, 38-44; M. Spanneut, *Le Stoicism des Pères*, Paris 1957, 296 etc.; Kelber, 192-235; Prunet, cit., 25-35; Lilla, 199-212; Völker, 98-109 etc.

rola, fa sviluppare il seme gettato e crea la vita. *" Figlio "* diviene ogni discepolo nell'obbedienza al maestro. « *Figlio* », prosegue Salomone « non dimenticare i miei precetti »[8].

[8] Prv 2, 1-2 e 3, 1. Tutti gli scrittori cristiani, è noto, sogliono citare direttamente le Scritture. Ovvio soprattutto nelle trattazioni dottrinarie, l'uso vuol testimoniare la venerazione per i sacri testi, per cui un concetto qualsiasi non può venire meglio espresso che ricorrendo alla loro dizione, la familiarità con essi, il bisogno di affidare la propria espressione umana alla loro autorità etc. Quanto a Clem., lasciata ormai da parte l'ipotesi che la massa enorme delle sue citazioni scritturistiche provenisse *stricto sensu* da florilegi o manuali biblici, press'a poco del tipo dei repertori dossografici in uso al suo tempo per la filosofia (così il classico R. Harris, *Testimonia*, I-II, Cambridge 1916 e 1920; cfr. anche A. Méhat, *L'hypothèse des Testimonia à l'epreuve des Strom.*, in La Bible et les Pères, Paris 1971 229-242, per una parziale riassunzione dell'antica tesi), è generale l'accordo fra gli studiosi che egli usasse i testi direttamente e di prima mano. Solo che le sue citazioni erano applicate alle sue situazioni particolari e con intendimenti inaspettati, e quindi fatte con la più grande libertà. Perciò, oltre alla comune ammissione che per il V.T. adoperò la versione dei LXX (senza far differenza fra canonici e deuterocanonici e apocrifi) e per il N.T. preferibilmente il testo rappresentato per noi dalla recensione vaticana (cfr. S. e K. Lake, in « Rev. Biblique » 48 1939 497-505 e prec. 503), non si può procedere a ulteriori precisazioni. Anzi, proprio per il libro dei Proverbi, Clem. presenta parafrasi che sono comuni non ai LXX, ma alle versioni copte antiche, sahidica etc., cui si è da poco aggiunta quella del Papiro Bodmer VI (cfr. R. Kasser, *Pap. Bodmer VI, le Livr. des Prov.*, Louvain 1961): così A. Böhlig, *Zum Proverbientext des Klem.*, « Byzant. Forschungen » 3 1968 73-79. Clem. insomma non è un testimone sicuro; è oscillante e tutt'altro che univoco (Méhat, *art. cit.*, 240; Prunet, *o. c.*, 194-198; M. Mees, *Das Matthäusevang. in den Werken des Clem.*, « Divinitas » 12 1968 675-698 [prec. 677-680], e *Die Zitate aus N.T. in Clem.*, Bari, Quad. di « Vetera Christian. » 2 1970). Quasi deludenti i risultati dei vecchi saggi filologici: P.M. Barnard, *The biblical text of Clem. in the four Gospels* etc. Cambridge 1899; O. Stählin, *Clem. und die Septuaginta*, Progr. Nürnberg 1901; Mondésert, 70-79 etc. Circa i canoni generali che Clem. si prefigge nell'interpretazione delle Scritture, in buona parte diretti contro gli intemperanti arbitrii degli gnostici (non forzare i testi [cfr. a **5** 29.6], spiegare la Scrittura con la Scrittura, cogliere l'accordo fra V.T. e N.T.: Dio si nasconde nel V.T. per rivelarsi nel N.T., etc.), cfr. Tollinton, II 165 etc.; Mondésert, 126-130; P. Camelot, *Clem. et l'Ecriture*, « Rev. Biblique » 53 1946 242-248. Del N.T. cita tutti i testi canonici (e vi include qualche apocrifo e scritti apostolici),

2\. Ma se « non da tutti è la " gnosi " »[9], gli scritti sono per la massa come la lira per un asino[10]. Tant'è: i porci « si 3. godono del brago »[11], più che dell'acqua pura. « Per questo » dice il Signore « parlo loro in parabole, perché ve-

tranne una lettera paolina, *A Filemone*, *2 Pt* e *3 Gv* e forse la *Lettera di Giacomo*: non li conosceva? (cfr. a III **6** 49, 2; H. Kutter, *Clem. und das N.T.*, Giessen 1897, 99-100; Prunet, *o. c.*, 193). Da notare un tipico procedimento stilistico degli *Strom.*: un'espressione, anche una semplice suggestione o un solo termine suggerito da un testo classico evoca per un aggancio spesso emblematico o simbolico tutta una concatenazione di concetti nell'ambito cristiano e viceversa (" figli "/" padri "); così 7, 1-3 (" cibi "/" pane "); 10, 1; **3** 23, 1-2 etc. Questi gruppi di parole-guida (che nulla hanno a che fare con i dossier dei Testimonia) sono evidenziati nella traduzione.

[9] 1 Cor 8, 7. È il testo base sul quale Clem. ha costruito la sua teoria della " gnosi " cristiana. La posizione è valentiniana (Iren. *Adv. Haer.*, Praef. 2; III 2, 1-3; 15, 1-2), ma vi si percepisce certo sentore pitagorico (cfr. Diog. L. VIII 15 = Aristox., *fr.* 43 Wehrli [Die Schule des Aristot., Stuttgart 1967, Heft II, 21]; Orac. Syb. XII (X) 290-291 etc.). Se la " gnosi " non è per tutti, essa è stata provvidenzialmente comunicata a pochi (« Non gettate le perle ai porci »: Mt 7, 6). Cfr. 13.2-4; 18.1; **12** 55-56; IV **15** 97.1; V **3** 17.5; **6** 35.5; **8** 53-54; **9** 57.1; **10** 61.2-62; **12** 80.3; **13** 83.3; 88.4; VI **1** 3.1-2; **7** 61.3; 70.2; **15** 124.4-126.2; 129.4; 132.3; VII **16** 104.3. « Non a tutti va detta la verità », dice la lettera di recente scoperta (foglio 2, r. 13 del ms.: cfr. Smith, *o. c.*, 54); e ancora, negli *Strom.*: « pochi hanno la visione » (V **1** 7.6) e « pochi sono filosofi » (V **3** 17.4): si risale dunque a Platone. Così Clem. sente il dovere, per cauto ma non ottuso spirito esoterico, di usare certe riserve nell'esprimere le verità della fede, che va salvaguardata contro i pericoli dell'indiscrezione. Cfr. 14.3; **2** 21.2-3; **12** 55 cit.; IV **2** 4.1; VI **15** 115.5-116.1; VII **9** 52-54; **18** 110-111; fr. 60 (III p. 227 St.); Mondésert, 47-51; Lilla, 144-145; per l'esoterismo nel medio-platonesimo, Id., 150. A queste idee è certo connesso il principio della tradizione segreta (cfr. a 11, 3). E del resto la forma allusiva, il simbolismo (cfr. 15.1 e a **2** 20.4 e **5** 31.3), che come modulo espressivo e come criterio interpretativo permea tutta la stesura degli *Strom.* e ne costituisce spesso l'oscurità, è anche in funzione della stessa esigenza cautelativa.

[10] Ὄνος λύρας: Sud., s.v. « ... il proverbio intero dice: " un asino ascoltava la lira, un porco la tromba " »; cfr. Menandr. *Misum.* 89 Del Corno = *fr.* 450 K., la favola « *asinus ad lyram* » di Fedro (Append. 12) e Apostol. XIV 53. « *L'asino della lira* » è pure il titolo di una *Menippea* di Varrone. Cfr. VI **14** 112.1.

[11] Heraclit., 22 B 13 D.-K. (già *Protr.* **10** 92.4 e oltre II **15** 68.3; **21** 127.1; V **8** 51.3). Cfr. B 37 D.-K.; Plotin. I 6, 6; anche

dendo non vedono, udendo non odono e non capiscono »[12], non come a dire che il Signore provochi in essi l'ignoranza (badiamo bene che è empio questo pensiero), ma Egli mette in luce, con il linguaggio di un profeta, la loro attuale ignoranza e denuncia la loro futura incapacità di capire quel che loro vien detto.

3. 1. Ecco ora che vediamo il Salvatore stesso, dopo aver distribuito per soprappiù ai servi i suoi beni, secondo la capacità del beneficiario (e questa va accresciuta con l'esercizio), tornare a fare i conti con essi. Qui Egli approva coloro che hanno fatto fruttare il suo denaro, i « fedeli nel poco », e promette loro che « li avrebbe fatti arbitri di molte cose »: e li fece entrare « nella gioia del Signore ». 2. Invece a colui che aveva nascosto il denaro affidatogli perché lo mettesse a frutto e glielo rese tal quale lo aveva avuto, denaro inerte, disse: « Servo tristo e infingardo, tu avresti dovuto mettere il mio denaro in banca, e al ritorno io avrei ritirato il mio avere ». Per questo « il 3. servo inutile » sarà gettato « fuori nella tenebra »[13]. Così

2 Pt 2, 22. Eraclito è fra gli autori preferiti da Clem., che vi trova suggestive consonanze e affinità di pensiero: l'oscuro di Efeso è per lui un " allié " (P. Valentin, *Heraclite et Clem.*, « Rech. de Sc. Relig. » 46 1958 27-58, e prec. 48); ma, in particolare, l'espressione cit. può essere proverbiale: cfr. ora Eraclito, Framm., a cura di M. Marcowich, Firenze 1973, *fr.* 36, pp. 129-132; G. Colli, *La Sapienza Greca*, III Eraclito, Milano 1980, 36-38; Eracl., a cura di C. Diano - G. Serra, Milano 1980, 44 e 182 s.

[12] Mt 13, 13. In parte della tradizione di questo vs. le proposizioni causali (ὅτι e ind.) sono formulate come finali (ἵνα e cong.); l'idea che ne risulta è però, come si vede, respinta da Clem. (In genere sulle varianti del testo del N.T. usato dal Nostro rispetto alle recensioni più diffuse cfr. M. Mees, *Die Zitate*, cit.). Il Cristo parla, dice subito dopo, come un profeta, προφητικῶς: come in genere nella prima patristica, anche in Clem. προφήτης non indica solo propriamente il profeta, ma ogni scrittore del testo sacro, « autore ispirato che sonda il mistero e conosce ciò che è nascosto alla folla dei fedeli » (Mondésert, 98 s.; 233 s.). Ciò concorda in effetti con l'istanza dell'interpretazione simbolica delle Scritture: gli autori sacri, anche quando raccontano semplici episodi « in un dato momento storico, vedono però, sotto l'ispirazione divina, più o meno chiaramente il secondo senso delle loro parole » (Id., 143). Cfr. ad es. II **12** 54.1.

[13] Parabola dei talenti, Mt 25, 14-30 e parall.

anche Paolo dice: « Tu dunque renditi forte nella grazia che è in Cristo Gesù, e gli insegnamenti che hai udito da me davanti a tanti testimoni, trasmettili a uomini fidi, 4. che saranno in grado di istruire anche altri ». E ancora: « Sforzati di presentarti a Dio da uomo provato, lavoratore che non ha da vergognarsi, che dispensa rettamente la parola della verità »[14].

4. 1. Se dunque due uomini predicano entrambi la parola, l'uno con lo scrivere, l'altro con la voce, perché non si dovrebbe approvarli entrambi, dato che hanno « reso attiva la fede mediante l'amore »[15]? Quanto alla responsabilità di chi non ha scelto il meglio, « Dio è senza colpa »[16]. Ecco

[14] 2 Tm 2, 1-2 e 15.

[15] Cfr. Gal 5, 6. Sulle due forme della predicazione cfr. anche IV **18** 111.1. Il tema dell'amore, ἀγάπη, è naturalmente un altro (cfr. n. 1) dei fili conduttori degli *Strom.* Ἀγάπη interferisce nella fede e nella " gnosi " inscindibilmente, poiché la natura dell'unione con Dio si caratterizza con l'amore e l'Oggetto della " gnosi " genera l'amore. È per esso che lo " gnostico " sopporta serenamente ogni male, esilio, privazioni, martirio; e vive la sua vita cristiana per se stessa, senza timore di pena o desiderio di premio. Cercata per sé, la " gnosi " finisce in amore; inserita nella trama delle virtù, s'esprime di volta in volta in esse, illuminandole di un significato divino. Cfr. II **9** pass.; **18** 86-87; IV **12** 98.3; **18** 111-113; **22** 135.3; VII **2** 10.3; **7** 46.3; *Quis div. s.* 27, 3-5; 38; *Protr.* **11** 117.2; Völker, 480-506; Méhat, 475-478; Prunet, *o. c.* [a n. 1], 138-143; già De Faye, 274-285; A. Nygren *Eros und Agape*, Berlin 1930, trad. it., Bologna 1971, 348-364.

[16] Il principio della libertà del volere (cfr. oltre **17** 83.5-84.2; II **14-15** etc.) è sempre stato altamente affermato dagli scrittori cristiani, per aderenza al Vangelo e in ambivalente polemica sia contro il fatalismo implicito nella filosofia stoica (per quanto " razionale ", del logos), acutizzato e popolarizzato dalla diffusione delle dottrine astrologiche, sia contro il naturalismo deterministico di certi gnostici (cfr. II **3**; **20** 115-116). Così già Giustino (*I Apol.* 28, 2-3; 43, 8; *II Apol.* 7, 5-6), Teofilo (*Ad Autol.* II 27); Ireneo (*Adv. Haer.* IV 4, 3; 37, 1-6; 39, 1 etc.), soprattutto Origene (*De Princ.* III 1, vero e proprio trattato sulla libertà). Clem., che proclama anch'egli ripetutamente il principio, non trova di meglio che appellarsi legittimamente alla celebre sentenza delle Parche nella *Repubblica* platonica (X 617e): così oltre **17** 83.5 cit.; II **16** 75.2-3; IV **23** 150.4; V **14** 136.4; VII **2** 12.1; *Paed.* I **8** 69.1. Il concetto è frequente nello stesso Platone (ancora *Resp.* II 379 bc; *Tim.* 42d; *Leg.* X 904c) e nella letteratura posteriore d'ispirazione platonica (ad es. Porphyr. *Ad Marc.* 12; Corp. Herm. 4, 8 [I p. 52 Nock-Festugière]). La volontà è indipen-

quindi che degli uni il compito è mettere a frutto la parola, degli altri esaminarla e sceglierla o meno: il criterio
2. di scelta sta in loro stessi. Comunque la scienza di predicare [la parola] è in certo modo propria di angeli[17]: in qualunque dei due modi operi, sia con la mano sia con

dente (III **7** 58.1; **9** 65.1); l'uomo pecca per libera scelta, per libero assenso alla passione (cap. **17** cit.; II **12** 54.5; **13** 69.2; IV **13** 93.3-94.1; **24** 153.1-2; anzi la vera libertà è libertà dalla passione: II **20** 120.1-2; **23** 144.2; III **5** 41.3 [cfr. D. Nestle, RAC, v. Freiheit, VII [1972] 269-306, prec. 298 s.]); se fosse certo che pecca per influsso di demoni, sarebbe altrettanto certo che è egli stesso un demone (VI **11** 98.1). La virtù dipende da noi (IV **19** 124.1-2; VI **11** 95.5); la " gnosi " si acquista liberamente (VI **9** 78.4 etc.; la ἄγνοια sta in noi: VII **16** 101.6); la fede è ἑκούσιος (II **2** 8.4; 9.2 etc.; IV **24** 153.1 cit. [ma anche grazia: **7** 38.5; Völker 223 s.]); ci si salva per libero volere (II **3** 11.2; IV **26** 170.4; VI **12** 96.2; VII **2** 6.3 e 12.1; **7** 42.4; *Protr.* **11** 117.2 *Quis d. s.* 10, 2-3; ancora qui oltre, **6** 35.1; II **5** 27.4; V **1** 7.1-2; **13** 83.1; VII **3** 20.3-8 etc.). Per un oscuro timore di menomare, eventualmente, l'assoluta libertà dell'uomo, Clem. giunge a respingere, in un passo però vivacemente polemico (III **16** 100.5; cfr. IV **19** 93 cit.), la dottrina del peccato originale. Egli rileva a più riprese ed accentua, con Filone, il valore della προαίρεσις (προαίρεσις ἑκούσιος, « scelta volontaria »: IV **21** 131.1; cfr. I **18** 88.7; II **15** 62.1; VII 7 42.4; τὸ ἐν ἡμῖν αὐτεξούσιον: V **13** 83.1 e 5; **14** 136.4; anche II **17** 77.5 etc.), e intende con ciò premunirsi contro tentazioni più o meno inconsapevoli di sviluppare una teoria delle virtù su un piano limitato a pura autonomia intellettuale umana (Völker, 256). Per lo stesso motivo egli non s'accorda con i filosofi quando disprezzano come vili passioni tutti i sentimenti di umiltà cui s'appella la Scrittura per sottomettere l'uomo a un ordine superiore: così, ad es., viene riabilitato il φόβος (di Dio) come salvaguardia dell'agire bene (II **7** 32-33 etc.) o incitamento verso il bene per i deboli (II **20** 124.2 etc.): modesta etica, ma che ci preserva da ogni sopravvalutazione delle nostre tenui disponibilità. Né basta un contatto con il bene per conservarlo: l'ἄσκησις, esercizio continuato e severo, ce lo conserva (cfr. oltre, a 10.1 e 3). E d'altra parte il volontarismo di Clem. (cfr. IV **6** 38.4) è mescolato in modo inestricabile, o se si vuole contraddittorio, con venature intellettualistiche greche. Ad es. in VII **16** 101.6 si accenna come cosa ovvia a un filosofico peccare per ignoranza; e le risonanze dell'etica stoica sono avvertibili ad ogni pié sospinto in Clem. e da tempo giustamente rilevate. Cfr. a **11** 51.1; Camelot, 31-50; Völker, 115-126; Prunet, *o. c.*, 45-58; Brontesi, *o. c.*, 505-512; Pohlenz, *art. c.*, 145-148.

[17] ἀγγελική: vale a dire con alto ufficio di intermediaria: inviata per speciale grazia da Dio e superiore alla comune umanità.

la lingua, essa è sempre utile: « poiché chi semina nello spirito mieterà dallo spirito la vita eterna. Non stanchia-
3. moci di fare il bene »[18]. Certo [questa scienza], a chi per divina provvidenza la incontri, conferisce i benefici più grandi: iniziativa di promuovere la fede, zelante desiderio di un retto comportamento, slancio verso la verità, incitamento alla ricerca: sono le orme che portano alla " gnosi ". Insomma, questa scienza procura mezzi e occasioni di salvezza. E quelli che sono stati nutriti con le autentiche parole della verità, hanno un viatico per la
4. vita eterna e mettono le ali per volare al cielo[19]. Onde l'apostolo, mirabilmente: « In tutto ci rendiamo raccomandabili, come ministri di Dio... come mendichi, noi che tanta gente arricchiamo, come privi di tutto, eppure tutto possediamo. La nostra bocca si è aperta verso di voi... »[20]. Poi dice, scrivendo a Timoteo: « Ti scongiuro, davanti a Dio e a Gesù Cristo e agli angeli eletti, che osservi queste norme senza prevenzioni, nulla facendo con parzialità »[21].

5. 1. È dunque necessario che proprio in questo* esaminino entrambi se stessi, quello che parla, se è degno di parlare e di lasciare memorie scritte, quello che ascolta, se può a buon diritto ascoltare e leggere; così nell'eucaristia alcuni, dopo la distribuzione [del pane], come è uso, lasciano a
2. ciascuno del popolo di prendersi la sua parte. Infatti eccellente criterio per scegliere con sicurezza o per evitare è la coscienza; e suo fondamento sicuro è una vita retta, congiunta a conveniente dottrina; e seguire altri già provati e confermati nel successo è ottimo metodo sia per l'intelligenza della verità sia per la messa in pratica dei
3. comandamenti. « Perciò chiunque mangia il pane o beve il calice del Signore indegnamente, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore. Ciascuno si esamini; e così mangi di questo pane e beva da questo calice »[22].

[18] Gal 6, 8-9.
[19] Cfr. Plat. *Phaedr.* 248b-e.
[20] 2 Cor 6, 4 e 10-11.
[21] 1 Tm 5, 21.
[22] 1 Cor 11, 27-28. Sulla coscienza, συνείδησις, cfr. Völker, 160-163.

6. 1. Colui che si assume l'incarico di aiutare il prossimo esaminerà dunque, di conseguenza, se per caso non si sia accinto all'insegnamento precipitosamente o per presunzione o per invidia contro qualcuno; se il suo intento di comunicare la parola non sia per desiderio di gloria; se ne ritragga questo solo salario, la salvezza degli ascoltatori; se infine egli, che conversa per appunti scritti [23], ha evitato il rischio di « insegnare per conquistarsi favori » [24] e l'accusa di corruzione.

2. Dice l'apostolo: « Non abbiamo mai usato un linguaggio di adulazione, come sapete, né per motivo di cupidigia – Dio mi è testimonio – né cercando gloria umana, né da voi né da altri, sebbene avremmo potuto far pesare il nostro prestigio come apostoli di Cristo. Siamo invece stati teneri fra voi, come una nutrice che accarezza i suoi 3. piccoli » [25]. Allo stesso modo quelli che intendono prender parte all'insegnamento divino devono stare bene attenti a non accedere al loro ufficio per indagare con curiosità, come se si trattasse dei monumenti di una città, a non venire per prender parte a cose mondane, sapendo che i consacrati a Cristo sono generosi di ciò che è necessario [per vivere]. Ma questi sono ipocriti, e lasciamoli perdere. Se invece uno « non vuole sembrare giusto, ma esserlo » [26], deve esser cosciente di tenere la condotta più nobile.

7. 1. Se comunque « la *messe* è molta, ma gli operai pochi » [27], conviene davvero pregare che ci si procuri un buon numero di operai, il più possibile. Questa sorta di coltivazione è duplice, parte non scritta, parte scritta. Ma in qualunque dei due modi l'operaio del Signore abbia seminato il *grano* buono, abbia fatto crescere le spighe e poi mietuto, si rivelerà veramente un agricoltore di Dio.

[23] ὁ δι' ὑπομνημάτων λαλῶν: cfr. 9.2 e nota 1). La salvezza, σωτηρία, degli uomini è lo scopo ultimo di chi si accinge all'insegnamento religioso: apostolica sollecitudine di Clem. (cfr. 9.2; VI **1** 2.3; VII **12** 72.3 etc. e in genere Brontesi, *o. c.*, 6; 461 e pass.).

[24] Plat. *Gorg.* 521a.

[25] 1 Ts 2, 5-7.

[26] Cfr. Aesch. *Sept.* 592; Plat. Resp. II 362a.

[27] Mt 9, 37 etc.

2. Dice il Signore : « Producete non il *cibo* che deperisce, ma quello che dura per la vita eterna » [28]. Ora ci si alimenta e attraverso il cibo e attraverso le parole [29]. E sono davvero « beati i portatori di pace » [30], che impartiscono insegnamenti nuovi agli uomini travagliati quaggiù, nella loro vita di errori, dall'ignoranza, e li conducono alla pace del Logos e della vita secondo Dio, e nutrono gli « affamati della giustizia » [31] con la distribuzione del 3. *pane*. Ci sono infatti anime che hanno loro *nutrimenti* particolari: alcune si sviluppano in conoscenza e scienza, altre si pascono della filosofia greca, della quale, tuttavia, come delle noci, non tutto è *commestibile* [32]. « Del resto chi pianta e chi irriga », ministri di Colui che dà la crescita, quanto al ministero « sono una cosa sola: ma ciascuno riceverà il suo salario in proporzione del suo lavoro. Noi siamo collaboratori di Dio; voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio »: così l'apostolo [33].

8. 1. Pertanto non bisogna permettere agli uditori di mettere sul banco di prova la dottrina facendo paragoni; né bisogna divulgarla e affidarla all'esame di quelle persone che si sono nutrite di scaltrezza di scienze d'ogni genere, orgogliose della potenza delle loro argomentazioni: ani-2. me già prima comprese di nozioni e non libere [34]. Chiunque al contrario ha scelto di partecipare al banchetto partendo dalla fede, è fermamente pronto all'accoglimento delle parole divine, poiché egli possiede la fede come razionale criterio di giudizio; e di qui gli viene, per soprappiù, la persuasione. Questo voleva certo dire la famosa sentenza profetica: « Se non crederete, neppure capirete » [35]. « Dunque, finché ne abbiamo l'opportunità, facciamo il bene nei riguardi di tutti, soprattutto dei fratelli 3. di fede » [36]. E ciascuno di questi, rendendo grazie, canti

[28] Gv 6, 27.

[29] Cfr. Mt 4, 4 e parall.

[30] Mt 5, 9;cfr. IV **6** 40.4.

[31] Mt 5, 6; cfr. IV **6** 25.2-26.3; V **11** 70.1.

[32] Cfr. oltre, 18.1.

[33] 1 Cor 3, 8-9.

[34] Si tratta dei sofisti di cui al cap. 3° etc.

[35] Is 7, 9.

[36] Gal 6, 10.

con le parole del beato David: « Mi aspergerai d'issopo e diventerò mondo, mi laverai e sarò bianco più della neve. Mi farai udire gioia e letizia; ed esulteranno le ossa umiliate. Distogli la tua faccia dai miei peccati e
4. cancella le mie iniquità. Crea in me un cuore puro, tu che sei Dio, e rinnova uno spirito retto nelle mie viscere. Non gettarmi lontano dalla tua faccia e non ritogliere a me il tuo spirito santo. Rendimi la letizia della tua salvezza e confermami con lo spirito che fa da guida »[37].

9. 1. Chi parla a persone presenti, col tempo le sottopone ad esame e con giudizio le valuta; distingue di fra gli altri quegli che è in grado di ascoltarlo, ne osserva attento i discorsi, il carattere, le abitudini, il modo di vivere, gli impulsi e gli atteggiamenti, lo sguardo e la voce; [così mette in luce] il crocevia, « la strada sassosa », « la strada battuta », « la terra fruttifera », quella lussureggiante di vegetazione, quella feconda, buona, coltivata, che può
2. moltiplicare la semente[38]. Chi invece conversa per appunti scritti[39] si santifica presso Dio, se proclama per iscritto che non lo fa per profitto e per vanagloria, che non si lascia vincere da inclinazioni passionali[40], non asservire alla paura, non eccitare dal piacere: ma trae godimento solo dalla salvezza dei lettori. E di questa pure nemmeno partecipa nel presente, ma aspetta nella speranza la ricompensa che ad ogni modo gli sarà resa da Colui che ha promesso di rendere la mercede agli operai secondo il
3. loro merito[41]. Anzi, fatto adulto, nemmeno deve desiderare il compenso: non è vero che chi può vantarsi d'aver

[37] Sal 50 [51], 9-14.
[38] Fonde con le espressioni derivanti dalla parabola del seminatore (Mt 13, 3-8 e parall.) l'idea platonica della prevalenza del discorso parlato sul discorso scritto (*Phaedr.* 275 d-e): tanto più volentieri, in quanto Platone prosegue con il paragone fra la semina e la dottrina filosofica (276b-277a).
[39] Cfr. sopra, 6.1.
[40] προσπάθεια. Con Epitteto e gli stoici, Clem. mette in guardia contro l'attrazione delle passioni, fonte di turbamento spirituale: veicolo che conduce inevitabilmente ai pericolosi πάθη, impedisce di raggiungere il fine della ἀπάθεια (cfr. a II **18** 40.2), che fedele e " gnostico " devono proporsi. Cfr. anche IV **4** 15.5; **6** 31.1; **22** 139.5; VII **11** 64.2; **12** 79.6; *Paed.* II **2** 33.3 etc.; Pohlenz, 133 s.; Prunet, *o. c.*, 100 etc.
[41] Cfr. Mt 20, 4.

fatto del bene ha ricevuto la sua ricompensa nella buona riputazione? E chi invece compie un dovere in vista di un compenso, sia che brami di guadagnarci quando agisce bene, sia che cerchi di evitare la pena quando agisce male, non è forse prigioniero delle abitudini del mondo? Si deve al contrario imitare quanto più si può il Signore.
4. È questo [imitatore] che si fa servo della volontà di Dio, che gratis riceve e gratis dà[42]. Egli riceve soltanto, come degna mercede, la pura partecipazione alla città [divina]: dice [la Scrittura]: « Non entrerà nel luogo santo il salario di una prostituta ».

10. 1. È pertanto fatto divieto di offrire all'altare il prezzo di una cagna[43]. Chi ha « l'occhio dell'anima »[44] offuscato, per nutrimento ed educazione cattivi, rispetto alla luce che gli è propria, s'incammini verso la verità che rivela nelle Scritture ciò che non può essere scritto. Dice Isaia: « Andate verso *l'acqua*, voi che avete sete »[45]; e Salomone consiglia: « Bevi l'acqua attinta alle tue cisterne »[46].
2. E Platone, il filosofo ammaestrato dagli Ebrei[47], comanda

[42] Cfr. Mt 10, 8. Per l'imitazione del Signore (μιμεῖσθαι, ἕπεσθαι) cfr. II **8** 39.5.
[43] Cfr. 23, 2 e 18. " Cagna ": donnaccia, in Omero (Iliad. VI 344; Odyss. XVIII 338).
[44] Plat. *Resp.* VII 533d; *Symp.* 219a etc. Sul valore teologico dell'espressione cfr. K. Schmöle, *Lauterung nach dem Tode etc. bei Clem.*, Münster 1974, 10 s.
[45] Is 55, 1. La verità va cercata faticosamente; anche se abbiamo la fede e perciò il dono di una privilegiata vista spirituale, nulla ci dispensa dal nostro sforzo. Concetto caro a Clem. Cfr. qui, 10.2-3; **2** 21.1; anche a **5** 31.5; V **1** 11.1; VII **16** 93.1 etc.; Mondésert, 190.
[46] Prv 5, 15.
[47] È questo il primo luogo degli *Strom.* ove si accenna alla fondamentale tesi della derivazione della cultura greca dalle tradizioni mosaiche. Il cap. 21° ne fornirà una giustificazione cronologica; i capp. 22°-29° diranno i debiti della filosofia greca (spec. Platone), della legislazione e persino dell'arte strategica greca verso Mosè e la Legge; in V **5** si mostrerà il carattere " giudaico " del simbolismo pitagorico; il cap. 14° del l. V, « vero *tour de force* del concordismo clementino », svilupperà analiticamente in ogni aspetto la teoria del plagio (cfr. anche, qui oltre, i capp. 15°-17°; in partic. **15** 72.4; **16** 80.5; **17** 87.2; II **5** 20.1; **15** 70-71; **18** 78.1; 82.1; **19** 100.3; V **1** 10.1; **12** 78.2; VI **4** 35.1; **7** 55.4; **11** 95.4). Clem. a questo proposito non dice nulla di nuovo rispetto agli apologisti (cfr. a **21** 101.1). Questa ricerca comparativistica di

nelle *Leggi* che gli agricoltori non derivino l'acqua da altri per *irrigazione*, se prima non abbiano fatto scavi nel loro terreno fino allo strato detto "vergine" e non l'ab-
3. biano riscontrato privo di vene d'acqua[48]: « infatti è giusto soccorrere il bisogno, ma favorire la pigrizia non è bene »[49]; se è vero che anche Pitagora diceva cosa ragionevole aiutare uno a caricarsi un fardello, ma non conveniente aiutarlo a deporlo[50].

una fisionomia culturale e di patrimoni di verità comuni a più popoli, lungi dall'assolvere a una funzione puramente apologetica cristiana, si radica in un fenomeno generale ancora a monte, la tendenza al sincretismo culturale dei primi sec. d. C. Essa conduce a sottovalutare le barriere fra differenti civiltà e a creare sintesi anche estremamente artificiose, pur di enucleare contenuti comuni. Da essa discende naturalmente anche la teoria del plagio, consapevole e circostanziato ricalco della sapienza ebraica da parte dei Greci. La qual teoria, essendo frutto dello spirito comparatistico, non ha poi connotati del tutto negativi: la possibilità del "furto" riposa sopra l'esistenza di almeno qualche elemento comune (χοινὸς νοῦς: **19** 94.2-3; cfr. V **14** 133.9 etc.) fra Ebrei e Greci; se questi hanno potuto plagiare, il loro pensiero è valido. E nemmeno quando la teoria scade alla sua formulazione più sinistra (il diavolo è il vero ladro: **16** 80.5-81-4), il giudizio è di perentoria condanna, poiché Dio ha fatto sì che l'atto sacrilego sia incorporato nella sua economia di bene (81.5; per altro il concetto di "furto" resta appunto sommerso in quello della "trasmissione" da Mosè ai Greci: II **5** 20.1 etc.). Nella ricerca comparatistica trova infine un supporto anche la teoria del simbolismo (cfr. **2** 20.4; **5** 31.3), pure di tutt'altra ascendenza psicologico-religiosa e con ben diverse motivazioni storiche. E tuttavia là dove si suppone la scoperta di remote identità fra dati culturali divergenti o privi di rapporto, il simbolismo serve ottimamente allo scopo. Cfr. Lilla, 31-33; Mortley, 25-37 (a p. 61 l'espressione cit. sopra fra virgolette); 158-166.

[48] Plat. *Leg.* VIII 844ab (anche in Plut. *De vit. aere al.* 1 827 d-e).

[49] Plut. *Sol.* 23, 6 (che attribuisce già a Solone la norma suddetta).

[50] È uno degli "acusmi" o aforismi pitagorici (cfr. Jambl. *V. Pyth.* 84; Porph. *V. Pyth.* 42: in Pitagorici, Testi e fr. a cura di M. Timpanaro Cardini, Firenze 1968, III 225 etc.), per cui cfr. V **5** 27-31. Suggestiva l'interpretazione che dà di questo aforisma Olimpiodoro (*In Plat. Phaed.*, p. 8-9 Norvin [Leipzig 1913]): bisogna « cooperare con la vita, non interromperla », aiutare a portarne i pesi, non sbarazzarsene: contro il suicidio. Clem. certo sottoscriveva. Cfr. H.D. Saffrey, *Une collection méconnue de symboles pythag.*, « Rev. des Ét. Gr. » 80 1967 198-201.

4. La Scrittura poi aiuta ad accendere la scintilla dell'anima e indirizza il suo occhio verso la contemplazione, forse anche inoculando qualche [nuovo] germe, come l'agricoltore che innesta, ma certo ravvivando la sua già presente
5. potenza. Come dice il divino apostolo, « molti fra voi sono deboli e malati, e in buon numero sono morti. Ma se ci giudicassimo da noi, non saremmo sottoposti al giudizio »[51].

11. 1. Quest'opera non è uno scritto composto a regola d'arte per ostentazione. Sono annotazioni messe in serbo per la mia vecchiaia, rimedio contro la dimenticanza, soltanto immagine e ombra di quelle parole luminose e vive[52], che fui giudicato degno di ascoltare, di quegli uomini

[51] 1 Cor 11, 30-31. Termina qui la parte generale dell'introduzione e inizia quella personale.

[52] Cfr. II **1** 3.1; VI **1** 2.1; VII **18** 111.3; per la scrittura come aiuto della memoria cfr. le prefazioni delle *Notti Attiche* di Gellio (§ 1) e dei *Saturnali* di Macrobio (§ 3), e già le reminiscenze platoniche del *Fedro* (276d; 274e; cfr. Eur., *fr.* 578, 1 N.²). Clem. rievoca qui (n. 1-2) i suoi maestri, difficilmente identificabili: l'Ionio sarebbe Melitone di Sardi, l'Assiro, Bardesane (o Taziano?), l'Ebreo, Teofilo di Cesarea (o lo gnostico Teodoto?). L'ultimo, l'ape sicula, è Panteno, come lascia pensare Eusebio, che cita il brano (*H.E.* V 11, 3-4; cfr. VI 6, 1). Panteno avrebbe fondato quella che fu detta la scuola catechetica di Alessandria, alla cui direzione gli sarebbe successo il discepolo (cfr. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung* etc., Leipzig 1906, tr. it., 458-461, e le riserve di Munck, 185, per cui la vera scuola catechetica fu istituita solo dopo Clem.). W. Bousset, *o. c.* [a 1.1], 190-198 etc., cerca addirittura di ricostruire il pensiero di Panteno sulla base delle *Eclogae Proph.* di Clem., ove è espressamente citato (*fr.* 27, 1; 56, 2). Panteno sarebbe stato una forte personalità, e molta parte degli scritti di Clem. sarebbero appunti delle lezioni di Panteno, riducendosi l'originalità del discepolo a ben poco. In realtà Panteno è per noi figura evanescente. Cfr. J. Gabrielsson, *Über die Quelle des Clem.*, Upsala 1906, I 18; G.Bardy, *Aux origines de l'école d'Alex.*, « Rech. de Sc. Relig. » 27 1937 65-90 e *Pour l'hist. de l'école d'Alex.*, « Rev. Bibl. » 1942 (= Vivre et Penser, II^e), 80-109, spec. 83 e n. Contro lo scetticismo del Bardy, per cui la scuola di Alessandria sarebbe iniziata e finita con Origene e piuttosto un concetto astratto che una realtà concreta, cfr. F. Pericoli Ridolfini, *Le origini della scuola d'Aless.*, « Riv. degli Studi Orientali » 37 1962 211-230, che si richiama a A. Vaccari, *Il primo abbozzo di Università Cristiana*, in Scritti di erudizione e filologia, Roma 1952 73-96; anche Lazzati, 6 etc.; Daniélou, *Message*, cit. [a n. 1]), 523; P. Brezzi, *La gnosi crist. d'Aless.*,

2. beati e veramente meritevoli di stima. Di questi uno, Ionico, in Grecia; altri due nella Magna Grecia (uno era oriundo della Celesiria, l'altro dell'Egitto); poi altri in Oriente: uno in Assiria, un altro in Palestina, ebreo di origine. Quando infine m'imbattei nell'ultimo (ma questi per il suo valore era il primo), ebbi riposo. Lo avevo rintracciato in Egitto, dove si teneva nascosto. Vera "ape sicula"[53], coglieva i fiori del prato di profeti ed apostoli: e generò un puro frutto di "gnosi" nelle anime degli
3. ascoltatori. Ora, questi maestri conservarono la vera tradizione[54] della beata dottrina; essi l'avevano accolta di pa-

Roma 1950 56; M.S. Enslin, *A gentleman among the Fathers*, « Harw. Theol. Review » 47 1954 213-241 (prec. 218-220); etc. Il paragone di persona eccellente con l'ape è antico: l'ape è sempre stata in gran pregio fra poeti e scrittori classici. Pindaro chiama "ape", μέλισσα, la sacerdotessa delfica (*Pyth.* 4, 60); e il miele era il cibo dei profeti (Mt 3, 4 etc.). Cfr. anche oltre, **6** 33.6. Per la simbologia dell'ape (miele, sciame etc.) in Clem. cfr. W. Telfer, *Bees in Clem. of Alex.*, « Journ. of. Theol. Stud. » 28 1927 167; e in genere cfr. L. Koep e a., v. Biene in RAC II [1954] 274-280.

[53] Anche in questa nota autobiografica è intessuto un ricordo classico: Eur. *Hipp.* 74-81.

[54] παράδοσις. Il significato più chiaro del termine come trasmissione univoca, orale o scritta, degli insegnamenti di Gesù da parte degli apostoli alla chiesa già si trova nei padri apostolici (ad es. Papia, in Iren. *Adv. Haer.* V 33, 3-4), poi in Ireneo stesso (*ib.* III, 1-4 [cfr. B. Reynders, *Paradosis; le progres de l'idee de tradition etc.*, « Rech. de Théol. ancienne et méd. » 5 1933 155-191; H. Holstein, *Tradition des Apôtres chez Iren.*, « Rech. de Sc. Relig. » 36 1949 229-270 e spec. 233-240], cfr. Eus. *H.E.* III 39, 3-4 e 8 etc.). Ma l'uso del termine (già nel N.T.: Gal 1, **14**; cfr. 11, 27) nel corso del II sec. oscillava entro una larga varietà di accezioni. Si parlava di tradizione pubblica (onde la catechesi in senso stretto) e di tradizione segreta. A questa si richiamavano tanto le dottrine eretiche (Valentino, ad esempio, aveva sparso la diceria d'essere stato discepolo di un apostolo, Teoda: VII **17** 106.4), quanto la tradizione "gnostica" ortodossa (cfr. oltre, 13.2; 15.2; **12** 55-56; IV **1** 3.2; V **10** 62.2; 63.2; 64.5; VI **7** 54.1-2; 61.1-3; **15** 124.4-5; 131-5; VII **16** 99.5;104.1-105.1; *Hypoth.*, fr. III = *Adumbr. in Joh.* 1, 1 [Eus. *H.E. II* 1, 3-4]), trasmessa a un ristretto numero di privilegiati depositari (cfr. 13.2-4 e n. 1). Si parlava di riservati insegnamenti, di misteriose spiegazioni della Scrittura fornite da Gesù agli apostoli, anche dopo la Resurrezione, di oscuri significati della lettera evangelica, segretamente custoditi, in comoda sintonia col

dre in figlio (« pochi del resto quelli che assomigliano ai padri »!)[55], provenendo direttamente dai santi apostoli Pietro e Giacomo, Giovanni e Paolo[56]. E sono giunti, grazie a Dio, anche a noi, per depositare in noi quei preziosi semi dei loro antenati e degli apostoli.

simbolismo allegoristico largamente praticato dagli esegeti, da Clem. stesso (cfr. a **5** 31.3). Così nella su citata lettera di recente scoperta (foglio 3, r. 13: Smith, *o. c.* [a 1.1], 63 etc.) si riportano alcuni paragrafi di una versione segreta del vangelo di Marco, destinata agli iniziati, ai soli μυούμενοι, cioè "gnostici". È questo il tratto più esoterico del pensiero di Clem. (tanto che si parlò di influenze di pratiche iniziatiche misteriche), in contrasto con la sua mentalità aperta e conciliativa; ma deve trattarsi solo di influenze dell'ambiente gnostico valentiniano (Lilla, 161-163; 229). D'altra parte anch'egli avverte il dovere di fondarsi sulla solida tradizione apostolica ("regola gnostica", "regola di verità", "canone ecclesiastico": V **1** 1.4; VI **15** 124.5-125.3; **18** 165.1 etc.), per combattere le pretese o le prese di posizioni degli eretici, « falsi gnostici »; tanto più che il criterio di verità e di validità delle religioni, specie in questa età, è sempre riposto nella loro antichità: si risale a Hermes, Orfeo etc. Clem. riconosce come punto di partenza della tradizione, ovviamente, l'autorità infallibile di Cristo (II **2** 9.4; VI **7** 54.2; **16** 105.1 cit.), a cominciare dalla Genesi (qui oltre, 15.2; VI **1** 3.1-2 cit.); ma perviene al suo ben noto, salutare ampliamento del concetto di παράδοσις, per cui vi include come preparazione, προ-παραδεδομένη, la filosofia ellenica (16.2; IV **1** 3.1; VII **17** 103.7 e n. a 18.4). Tutto ciò forma la base storico-teologica su cui si fonda la tradizione della "gnosi" di Clem., superiore conoscenza di quanto attiene alla Rivelazione: ma non perciò deposito inerte, bensì esercizio vivo, συνάσκησις (VI **15** 124.4 etc.); suggestione, non schema; stimolazione di ricerca, non accettazione passiva di una didattica, Rivelazione vissuta. Cfr. Mondésert, 53-60; 105-119; Lebreton, *Desaccord*, cit. [a 1.1], 496 s.; Daniélou, *o. c.* [ib.], II, *La Theol. du Judeo-Christ.*, tr. ital., Bologna 1978, 66-77; *Mèssage*, 183-190; e *Les Traditions secrets des Apôtres*, « Eranos » 31 1962 199-214 e *La Tradition selon Clem.*, « Augustinianum » 12 1972 518 etc.; già Camelot, 90-95; anche P. Smulders, *Le mot et le concept de tradition* etc., « Rech. de Sc. Relig. » 40 1952 [= Mélanges Lebreton, II], 41-62 (prec. 47 e 54).

[55] Odyss. II 276. Le citaz. di Omero in Clem. sono certo di prima mano: cfr. fra l'altro H.I. Marrou, Introd. all'ediz. del *Pedagogo* (Sources Chret.), Paris 1960, I 71-73; M.G. Bianco, Introd. alla trad. del *Protr. e Pedagogo*, Torino 1971, 27 s. Clem. aveva naturalmente conoscenza diretta anche di Platone, pur disponendo altresì di antologie: cfr. L. Clark, *Citat. of Plat. in Clem.*, « Trans. a. Pr. Am. Phil. Ass. » 33 1902 12-20 etc.

[56] Cfr. V **10** 62, cit.; VI **8** 68.2; VII **12** 80.2.

12. 1. Sono certo che [i lettori] si rallegreranno, non dico della presente esposizione, ma soltanto della coerenza [nella fede] che in queste annotazioni si rivela. L'immagine di un'anima che desidera conservare la beata tradizione in modo da non lasciarsela sfuggire mai, mi pare compen- 2. diata così: « Se un uomo ama la sapienza, suo padre sarà felice »[57]. I pozzi ai quali si attinge continuamente danno acqua più limpida, ma quelli da cui nessuno trae acqua finiscono per guastarsi[58]; così l'uso conserva più lucido il ferro, mentre a non servirsene gli si procura ruggine. Insomma, l'esercizio crea un abito di santità, per lo spirito 3. e per il corpo. « Nessuno accende la lucerna e va a metterla sotto il moggio »[59], ma sul candelabro per far luce a quelli che sono stati invitati allo stesso banchetto. A che serve infatti una sapienza che non rende sapiente chi è in grado di intenderla? Inoltre anche il Salvatore continua sempre a salvare e sempre opera come vede operare il Padre[60]. Insegnando si apprende di più, e parlando ci si ascolta spesso insieme ai propri ascoltatori. « Poiché uno solo è il maestro »[61] sia di chi parla sia di chi ascolta, Colui che è sorgente dell'intelletto e della parola.

13. 1. Per questo il Signore non ha impedito di celebrare il sabato facendo opere buone[62]; ha anzi permesso « a quelli

[57] Prv 29, 2.

[58] Antica esperienza: cfr. anche Philon. *De Gigant.* 25; Basil. *Hom. in Lc.* 12.8 5 (P.G. XXXI 272).

[59] Mt 5, 15 e parall., congiunto con la reminiscenza della parabola delle nozze, Lc 14, 24 etc. Sulla tradizione dei cc. 5-7 di Mt in Clem. cfr. G. Zaphiris, *Le text du disc. de la mountaigne dans Clem. Al.*, « Θεολογία » 44 1973 702-718; 45 1974 150-171; 570-587 etc., che mette in evidenza la possibilità di una tradizione « extra-manoscritta » (prodotta dalla catechesi, dalla liturgia etc.).

[60] Cfr. Gv 5, 17 e 19; 9, 4; e ancora in VI **6** 46, 1. Sulla bontà di Dio salvatore cfr. **18** 90.5; II **16** 72.4-73.3; e Brontesi, *o. c.* [a n. 1], 157-167 etc. La sentenza che segue è ricopiata nei *Sacra Parallela* di Giovanni Damasceno (206 Holl).

[61] Mt 23, 8.

[62] Cfr. Mt 12, 12 e parall. Propriam.: « non ci impedì di fare il bene per celebrare il sabato »: « la spiritualizzazione del sabato è un luogo comune della letteratura cristiana » (Quispel, nel comm. alla *Lettera di Tolomeo a Flora*, 5, 12-13 (Paris 1980, nelle Sources Chretiènnes), ove i riscontri Just., *Dial. c. Tryph.* 12, 3; Tert. *Adv. Jud.* 4 etc.

che possono comprendere »[63] di prender parte ai divini 2. misteri[64] e alla loro santa luce. Egli per altro non li svelò a molti, perché non erano adatti a molti, ma solo a pochi, cui sapeva che convenivano, quelli in grado di accoglierli e di esserne formati. Ma ciò che è mistero, come Dio, è 3. affidato alla parola, non allo scritto. Ora qualcuno potrebbe sostenere che sta scritto: « Non c'è niente di nascosto che non sarà manifestato, niente di segreto che non sarà svelato »[65]. Ma stia attento a quanto diciamo: il Signore ha preannunciato con questa sentenza che ciò che è nascosto sarà manifestato a colui che l'ascolta in modo

[63] Mt 19, 11 e 12.

[64] μυστήρια. Il termine μυστήριον, spesso usato negli scrittori cristiani e in particolare in Clem., i quali già lo trovano nel N.T. (Mt 13, 11 e parall. di cui Clem. si ricorda qui nell'accenno ai pochi che comprendono etc.; 1 Cor 2, 7; Rm 16, 25 etc.), è stato ed è oggetto di innumerevoli controversie e studi circa la natura dei rapporti che ne intercedono con l'esperienza religiosa antica. Sterminata la bibliografia. Per un primo orientamento cfr. K. Prümm, *Mysterion von Paulus bis Origenes*, « Zeitschr. für Kathol. Theol. » 61 1937 391-425 e, più in generale, dello stesso, s. v. in Dict. de la Bible, Suppl. VI [1960]c. 1-225 e spec. 151 s.; Bornkamm, in Theol. Wort. z. N.T., tr. it., Grande Lessico del N.T., VII [1971] c. 647-716; L. Bratke, *Die Stellung des Clem. zum antiken Mysterienwesen*, « Theol. Stud. und Krit. » 60 1887 647-708; E. Marsh, *The use of mysterion in the Writings of Clem.* « Journ. of Theol. Stud. » 37 1936 64-80; K. Rahner, *Griech. Myth. in Christl. Deutung*, tr. it., Bologna 1971, Introd. etc.; Mortley, 174-175; Lilla, 145-157 (ivi anche i confronti con i testi di Filone su concetti analoghi e con la recente letteratura gnostica di Nag-Hammadi). Dalla stessa terminologia religiosa sono tratti anche vocaboli come μύστης, ovviamente, e soprattutto ἐπόπτης, ἐποπτεία, designanti la suprema " visione " dell'iniziato; così θεωρία, θεωρεῖν, che costituiscono l'aggancio semantico più prossimo a γνῶσις (cfr. a 1.1.). Per Clem. cfr. inoltre 15.2-3; **5** 32.3-4; **28** 176.2; IV **1** 3.1; **8** 68.4; V **10** 61.1; **14** 90.3; VI **11** 95.1; 102.1; **15** 127.5; VII **1** 4.3; 6.1; **16** 97.4; *Quis Div. s.* 36, 1; 37, 1; etc. Va poi notato che μυστήριον assume in Clem. varie sfumature religiose: ad es. in IV **18** 109.2; V **11** 73.2 è usato nel senso di " simbolo "; in V **12** 80.7 e VI **15** 126.2 come " parabola "; in VI **15** 126.5-6 è usato avverbialmente e sostituito all'espressione evangelica ἐν κρυπτῷ, " segretamente ", etc.: cfr. Marsh, *art. c.*, 72; anche Camelot, 84-90; Völker, 311 s.; 384 s.

[65] Mt 10, 26 e parall.

nascosto[66], e a colui che sa velatamente accogliere la tra-
4. dizione sarà svelato il segreto, come la verità. Ciò che è nascosto ai più diventerà chiaro ai pochi. Invero, perché non tutti conoscono la verità? E perché la giustizia non è stata amata, se la giustizia è di tutti? Il fatto si è che i misteri si trasmettono in modo misterioso, perché restino sul labbro di chi ne parla e di chi accoglie la pa-
5. rola, o meglio, non nella voce, ma nel pensiero. Dio « diede » alla chiesa « alcuni come apostoli, altri come profeti, altri evangelisti, altri pastori e maestri per preparare i santi al compimento del loro ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo »[67].

14. 1. Orbene, questa mia raccolta di note scritte non regge, lo so bene, al confronto con quello spirito pieno di grazia, che io fui giudicato degno di ascoltare[68]; e tuttavia varrà bene un'immagine che richiami alla memoria di chi è stato colpito col tirso[69], quel modello. Dice infatti [la Scrittura]: « Parla ad un sapiente, e più sapiente sarà »,
2. e: « A chi ha, sarà dato in aggiunta »[70]. Del resto non prometto qui di interpretare i misteri in modo adeguato, ci vuol altro!, ma soltanto di rievocare il ricordo, sia per quando eventualmente ci dimentichiamo, sia anzi affinché non ci dimentichiamo. Mi rendo conto purtroppo che tante cose mi sono sfuggite cadendo col tempo nell'oblio per non essere state scritte. Voglio pertanto alleviare la debolezza della mia memoria, e per procurare a me stesso un salutare pro-memoria, in forma di esposizione conti-

[66] κρυπτῶς: vale a dire κατ' ἐπίκρυψιν o ἐπικεκρυμμένως (cfr. **2** 20.4), secondo i modi allegorico-simbolici, per cui cfr. a **5** 31.3, giustificati sia con l'esempio evangelico del parlare « in parabole » (Mt 13, 3 e 13; 1 Cor 2, 7; cfr. **12** 55.1-3; VI **15** 126 cit.), sia per l'antecedente dell'allegorismo stoico-filoniano. Cfr. Méhat, 200-202. Tutto il periodo è ricopiato in *Sacra Parallela* 207 Holl.

[67] Ef 4, 11-12.

[68] Cfr. sopra, 11, 2.

[69] « Colpire col tirso » è espressione metaforica attinta al linguaggio religioso dionisiaco, per indicare persone affiliate al culto: il tirso era infatti il simbolo dei baccanti, un ramo inghirlandato di edera e pampini o tralci di vite.

[70] Prv 9, 9 e Mt 13, 12; 25, 29 e parall.; cfr. anche **24** 158.2; IV **6** 34.6; VII **10** 55.7.

nuata di estratti[71], mi sono avvalso necessariamente di questa sorta di saggio [o abbozzo]. Alcune riflessioni, ripeto, non me le sono più ricordate affatto (quei maestri
3. beati avevano grande ricchezza [di pensiero]!); altre, rimaste non annotate, col tempo si sono ora dileguate. Ma ce ne sono altre che erano in via di avvizzire e di spegnersi nel mio spirito (poiché un simile ministero non è facile per chi non sia già ben provato): e sono proprio queste che intendo rivivificare[72] con le mie note. In parte tuttavia le ometterò, con una scelta consapevole, perché provo ritegno a scrivere ciò che evitai di dire. Questo non è perché io sia avaro di parole, e non si può esserlo, ma perché temo riguardo ai miei lettori, che non inciampino [prendendo le cose] in senso diverso [dal giusto], o che noi non ci ritroviamo « a mettere una spada
4. in mano a un bambino », come dice il proverbio[73]. Infatti « non è possibile che ciò che è scritto non sia divulgato »[74], anche se resta per parte mia inedito, ma, fatto girare continuamente senza avere altro mezzo che l'unica voce scritta, non risponde a chi lo interroga niente più di quello che è scritto; ed ha necessariamente bisogno di aiuto, o di colui che l'ha composto, o di altri qualsiasi che si sia messo sulle sue stesse orme[75].

15. 1. Ci sono poi anche idee che la mia scrittura indicherà allusivamente: su alcune insisterà, altre le dirà soltanto, e tenterà anzi di dirle senza lasciarsi scorgere, di mostrarle
2. copertamente, di indicarle tacendo[76]. Esporrà anche i dogmi delle principali sette[77] ed opporrà a questi tutte le

[71] κεφαλαίων: cfr. l'esame del termine in Méhat, 119-124; ἔκθεσις συστηματική, " continuata ", perché trapassa via via di questione in questione, come è detto anche in IV **2** 4.1, e non " classé " (Mondesèrt-Caster): gli *Strom.* non sono opera sistematica, ma disorganica, già s'è detto, per deliberata intenzione, varia, ποικίλη (cfr. VI **1** 2.1; VII **18** 111.3).

[72] Cfr. Plat. *Resp.* VII 527e; e alla chiusa dell'opera, VII **18** 110.4.

[73] Cfr. Diogenian. VI 46; per il concetto anche V **8** 54.2.

[74] Plat. *Epist.* 2 314c; cfr. V **10** 65.3.

[75] Il concetto è platonico: *Phaedr.* 275de; 276d.

[76] Cfr. sopra, 13, 3 e a **2** 20.4; **5** 31.3.

[77] αἱρέσεις: sette filosofiche ed eresie religiose; per queste si allude soprattutto al l. III e all'ultima parte del VII. La propo-

argomentazioni che conviene mettere in opera prima di [accedere alla] "gnosi", rivelantesi nella contemplazione suprema[78]: "gnosi" che progredirà « secondo la gloriosa e veneranda norma della tradizione »[79], nel nostro cam-

sizione dei temi riappare quasi negli stessi termini nelle successive esposizioni del progetto (II 1 1.1-2.3; IV **1** 1.1-3.3). Il quale tuttavia è abbastanza confuso. Si parla genericamente: a) di un preliminare « discorso etico » (comprendente la teoria delle virtù [II], l'etica sessuale [III], il martirio [IV]?), in cui entrerebbero una sezione storico-letteraria (imprestiti dei Greci dalla cultura ebraica, interpretazione simbolica [V]), e una sezione apologetica [VII al principio?]: questo nelle prefazioni ai libri II e IV; da ultimo: b) dell'esposizione della « teoria gnostica », φυσικὴ θεωρία (= γνωστικὴ φυσιολογία del l. IV in princ.; VI **18** 168.4), comprendente un commento alla *Genesi* (?) e a sua volta preceduta da confutazioni degli avversari, delle αἱρέσεις. Quest'ultima parte pare annunciata (VII **15** 89.1; **18** 110.4), ma non è svolta negli *Strom.* quali li possediamo (cfr. tuttavia qualche saggio: V **14** 93.5-94.1; VI **16** 142.2-4; 144.4-6 [?]). Cfr. P. Nautin, *La fin des Strom. et les Hypotyposes de Clem.*, « Vigil. Christ. » 30 1976 268-302; spec. 282-291.

[78] θεωρία ἐποπτική: anche qui linguaggio misterico (cfr. sopra, 13, 1) caro a Platone (*Symp.* 210a, e qui oltre, n. 3). ἐπόπτης era il fedele dei misteri eleusini all'ultimo grado dell'iniziazione. Qui si allude alla conoscenza o visione suprema, la "gnosi". Così oltre, **5** 29.4; **28** 176.2; IV **7** 3.1-2 cit. (cfr. Munck, 95; Rahner, *o. c.*, 18 etc.); inoltre: V **10** 66.2; **11** 67.3; 71.1; VII **5** 27.6; **10** 57.1; **11** 68.4 etc. (cfr. Lilla, 163 s.).

[79] Clem. Rom. *1 Cor* 7, 2. Clem. considera (cfr. IV **6** 32.2) Sacra Scrittura anche la letteratura sub-apostolica. Oltre questa lettera di Clem. Romano, utilizza spesso negli *Strom.* l'*Epistola* di Barnaba e si avverte che, se pure non la cita espressamente quale Scrittura, le accorda un'autorità pari alla Scrittura (cfr. III **4** 36.5; l'aveva commentata nelle Ipotiposi: Eus. *H.E.* VI 14, 1) l'avversione che la lettera mostra verso i Giudei doveva raccomandarla a Clem. come testimonianza filellenica. Cfr. Harnack, *o. c.* [a. 1.1], 48-50; Danielou, *Message*, 531; Ruwet, *art. c.* [a **22** 149.3], 391 s.; 395 s. Il "canone" o la "regola" della tradizione (cfr. a 11.3) o della verità (IV **1** 3.2) o della fede (V **14** 131.1; VII **16** 94.5) o "gnostica" (V **1** 1.4) o ecclesiastica (VI **15** 125.2-3; **18** 165.1; VII **7** 41.3; **15** 90.2; **16** 103.5), è, oggettivamente, tutto ciò che è accolto nella tradizione e, soggettivamente, l'ordine dell'insegnamento catechistico (VI **18** 165.1), da impiegare contro gli eretici (da notare l'espressione polemica « canone *veramente* [τῷ ὄντι] "gnostico" »: V 1 1.4) o verso un più vasto pubblico. Testo base: 2 Cor 10, 15-16. Cfr. Mondésert, 109-111. La φυσικὴ θεωρία (cfr. qui sopra) si rifarà « all'origine del mondo », perché l'uomo è pur stato creato nel mondo, « nutrito con esso » (VI 15

mino iniziante dall'origine del mondo; esporrà prima ciò che di necessità dev'essere trattato prima della teoria fisica, ed eliminerà quegli ostacoli che si frappongono alla concatenazione dei pensieri[80]. Così avremo l'orecchio pronto ad accogliere la tradizione "gnostica": il terreno sarà già stato sgombrato delle spine e di tutte le erbacce, secondo le buone norme dell'agricoltura, per la piantagione del vigneto[81].

3. La gara preparatoria è già gara e i riti preparatori dei misteri sono già misteri[82]: e queste nostre note non esiteranno ad avvalersi del meglio della *filosofia* e delle discipline propedeutiche. 4. Infatti, secondo l'apostolo, è ragionevole non solo farsi giudeo a causa degli Ebrei e di quelli che sono soggetti alla legge, ma anche greco a causa dei Greci, per guadagnare tutti[83]. 5. E nell'epistola ai *Colossesi* scrive: « ... ammonendo ogni uomo e ammaestrandolo in ogni sapienza, per rendere ogni uomo perfetto in Cristo »[84].

16. 1. E d'altra parte la compita eleganza della cultura si accorda bene con la forma delle nostre note. Già la ricchezza

126, 3). C'è simpatia fra cose inanimate ed esseri animati (V **14** 133, 7), come volevano gli Stoici; c'è solidarietà e continuità creativa fra cosmo e uomo. Del resto l'espressione si colloca anche entro un alveo più specificamente letterario, quello della tradizione esegetica dotta giudeo-cristiana: speculazioni sui primi capitoli della *Genesi* si trovano accennate nella lettera di Barnaba (c. 15) e attestate, forse, per il presbitero Papia (da Anastasio Sinaita, in *I Padri Apostolici*, Torino 1943, II 273, fr. 7). Cfr. oltre, **14** 60.4; Mondésert, 204-205; Daniélou, *Théolog.*, cit. [a 11, 3], 71-72.

[80] ἀκολουθία: cfr. VI **11** 90.4. Quasi le stesse indicazioni metodologiche in IV **1** 3.2-3; V **11** 71.5; VII **4** 27.6. Per il valore del termine cfr. Méhat, 39 s., che richiama: **13** 57.3; **28** 179.4; VI **12** 103.1; VII **11** 59.7; **15** 89.1; 91.7. ἀκολουθία è anche la reciproca corrispondenza fra fede e "gnosi" (cfr. II 4 16.2), e l'interna coerenza della verità rivelata, che lo "gnostico" deve scoprire; così essa talora è addirittura equivalente a ὁμοίωσις θεῷ (II **19** 100.4; V **14** 94.6)! Da qui deriva uno dei motivi di condanna delle sette eretiche: esse tagliano la ἀκολουθία col Cristo, e rappresentano una frantumazione della vera sequenza intellettuale (**13** 57.3 cit., etc.).

[81] Cfr. Gn 3, 18; Is 5, 1-7.

[82] Cfr. Plat. *Gorg.* 497c.

[83] Cfr. 1 Cor 9,20-21, spesso citato.

[84] Col 1, 28.

di bei pezzi antologici è come una salsa frammischiata al pasto di un atleta, che non è un ghiottone, ma vuole avere un buon appetito per la sua nobile ambizione. Comunque col canto distenderemo in armonia l'eccessiva ten- **2.** sione del nostro grave parlare. E come quelli che vogliono fare una allocuzione al popolo la fanno spesso tramite un banditore perché meglio sia udito il proclama, così ora noi: a molti dobbiamo parlare prima di entrare in merito alla tradizione vera e propria, e perciò sarà bene far loro udire le opinioni e le voci cui sono abituati, e che su ogni argomento risuoneranno loro in modo che gli ascoltatori **3.** ne siano maggiormente attratti. Insomma, a dirla in breve, in un mucchio di perle piccole una sola è la perla, in una gran retata di pesci uno solo è il "bel-pesce"[85]; così con tempo e fatica il vero risplenderà, se troverà un buon aiuto. Infatti la maggior parte dei benefici di Dio ci viene attraverso gli uomini.

17. 1. Tutti quanti godiamo dell'uso della vista, vediamo ciò che cade sotto gli occhi, ma chi per un aspetto, chi per un altro[86]. Ad es. il cuoco e il pastore non vedono allo stesso modo la pecora: l'uno scruta con interesse se sia grassa, l'altro bada alla purezza della razza. Chi ha bisogno di nutrirsi munga il latte della pecora, chi necessita **2.** di un vestito ne tosi la lana. Così provenga buon frutto dalla mia scelta di testi greci. Io non credo che alcuno giudicherà fortunato uno scritto cui nessuno muoverà obiezioni, ma si deve ritenere ragionevole e plausibile quello scritto cui nessuno può muovere obiezioni ragionevoli e plausibili. In sostanza, bisogna accettare non l'azione e il proposito che non ricevono biasimi, ma quelli **3.** che nessuno potrà criticare con ragione. Se uno poi non raggiunge uno scopo per via assolutamente diretta, non

[85] Cfr. Mt 13, 45-46, accoppiato con disinvoltura a un testo del tutto profano. Il "bel-pesce" (ὁ καλλίχθυς) ossia "cromis" o "anthias" figurava in una lista di cibi succulenti nel banchetto delle *Nozze di Era* di Epicarmo (*fr.* 58 Kaibel; cfr. Anan., *fr.* 5 D.; Athen. VII 282a; 328a), e ne trattava curiosamente Plutarco (*De Soll. Anim.* 32 981de). Fatica, πόνος, è necessaria alla "gnosi": cfr. **2** 21.1, etc.

[86] Anche in *Sacra Parall.* 208 Holl. Segue l'allusione a una favola di Esopo (377 Halm).

è detto con ciò che agisca secondo il mutare del caso: egli esplicherà la sua attività ispirandosi nell'economia del lavoro alla saggezza di Dio o adattandosi [agli altri][87]. Colui che possiede la virtù, del resto, non ha più bisogno della via che alla virtù conduce, come chi sta bene in sa- **4.** lute non ha bisogno di convalescenza. Ma noi, come il contadino irriga la terra prima [di seminarvi], così irrighiamo per tempo «con l'acqua ben assorbibile»[88] del pensiero greco il terreno [delle anime] dei lettori, tanto che possano accogliere il seme spirituale che vi è gettato e alimentarlo agevolmente.

18. 1. Questi *Stromati* racchiuderanno pertanto la verità mescolata alle teorie dei filosofi, o meglio inviluppata e nascosta in esse, come nel guscio la parte commestibile della noce[89]: è conveniente, mi pare, che i semi della verità sian lasciati in custodia ai soli coltivatori della fede[90]. **2.** Non mi sfugge poi quello che è sempre ripetuto da certi pavidi ignoranti: sostengono l'opportunità di occuparsi delle cose più essenziali, cioè di quelle che contengono la fede, e di trascurare quanto è estraneo e superfluo come travaglio per noi inutile, che ci impegna nelle attività **3.** che non servono al nostro scopo. Alcuni anzi sono d'avviso che la filosofia è penetrata nella nostra vita provenendo dal maligno[91], escogitata da un malvagio inventore

[87] Concetto stoico: Epict. *Diss.* III 14, 7 etc.

[88] Cfr. Plat. *Phaedr.* 243d etc.; Philon. *De post. Caini* 36, 125-126 etc.; sopra, 11.3.

[89] Cfr. sopra, 7, 3 e per il programma di Clem., **12** 56.3; VI **1** 2.1; VII **18** 110.4 cit.

[90] Quelli di cui sopra, 2.2.

[91] Il demonio: cfr. oltre, **9** 44.4; **16** 80.5 - **17** 81.4; VI **8** 66.1; **17** 159.1 (ove l'ipotesi è definita assurda). Queste, in compendio, le obiezioni dei fedeli miopi e pavidi, ma presuntuosi e sospettosi di ogni forma di cultura (φιλεγκλήμονες **2** 18.1) per malinteso spirito religioso: proveniente dal maligno, la filosofia sarebbe inutile (**9** 43.1-2; VI **11** 89.1; 93.1), anzi un rischio per la fede (**2** 19-20 etc.). Disapprovando tale fede ottusa ed illetterata (in ciò d'accordo con Celso: Orig. *c. Cels.* I 17; 27; 62; II 44; III 12 etc.; VI 1 etc.; 14 etc.: cfr. M. Chadwick, *Early Christian Thought a. the class. Tradition*, Oxford 1966, 34), Clem. già qui dà ai nemici della filosofia la sua risposta, che ripeterà poi nel corso dell'opera con ostinato coraggio: la filosofia, quella autentica, non le

a rovina del genere umano. Io mostrerò al contrario lungo tutti questi *Stromati* che il vizio, sì, ha una natura malvagia e non potrà mai adattarsi a coltivare un bene qual-

sue degenerazioni sofistiche (**2** 20 cit.; **3** 22.4-5; **8** 39; **10** 47.2 etc.), è un dono fatto da Dio all'umanità, è un intervento superiore del Logos a particolar favore dei Greci, ed è per essi ciò che è il Testamento e la Legge per gli Ebrei. Si tratta in fondo di uno sviluppo dell'idea paolina (Rm 1, 19; 2, 14: cfr. Camelot, *art. c.* [a 1.1], 551); e forse il criterio risale ad una concezione ancor più generale, quella per cui l'umanità avrebbe raggiunto la sapienza più autentica e più alta nel tempo più prossimo alle sue origini, a Dio: proprio da questo originario, aureo patrimonio sarebbero via via defluiti a tutti i popoli rivoli di sapere, e la rivelazione e la filosofia sarebbero due di questi rivoli (così il neoplatonico Numenio: cfr. *fr.* 9a e b Leemans [Eus. *P.E.* IX 7, 1; Orig. *c. Cels.* I, 15] e J. Waszink, *Observations on the appreciation of the « Philos. of the Barbarians »* etc., Mélanges Chr. Mohrmann, Utrecht 1963, 41-56 (prec. 52-56); anche così, per altro, l'ipotesi del "furto" da parte dei Greci delle dottrine di Mosè [cfr. a 10, 2] perde molto della sua punta polemica). In fondo Clem. rovescia il compito che gli apologisti si erano proposti, di giustificare il Cristianesimo agli occhi dei filosofi: egli giustifica anzi la filosofia di fronte a quelli che « si fregiano del nome di Cristiani » (VI **11** cit.). Dio dunque è autore di filosofia e di fede, e della fede è propedeutica la filosofia (così già Giustino, I *Apol.* 44; II *Apol.* 10), che corrobora il nostro spirito quando si trovi a contatto con l'errore. Cfr. **2** 20 cit.; **4** 27.3 - **5** 28.3; 29.9; **6** 33.1-3; **7** 37.1; **9** 43.4; **11** 51.4; **16** 80.6-81.5; 86.2-3; **20** 99; V **1** 10.3; VI **5** 41.7-42.3; **6** 44.1 (anche **7** 57.2-58.-1); **8** 62.1; 64.4; 67.1; **10** 80.5; 81.4; **14** 110.3; **17** 153.1; 156.2-4; 159.5-9; VII **2** 6.4; 10-11; **3** 20.2 etc. Se la filosofia non esaurisce però tutta la verità (ché allora « mestier non era parturir Maria »), scopre verità parziali (cfr. a **13** 57.1) ed è, appunto, una preparazione: come i primi passi dell'uomo infante nella ricerca della fede, che solo sarà la sua maturità (cfr. oltre, **11** 53.1-3). Sull'origine della filosofia Clem. darà poi (**16** 80.5 e **19** 94.1-4) un particolareggiato giudizio. Cfr. C. Merk, *Clem. in seinem Abhängigkeit von der Griech. Philos.*, Diss. Leipzig 1879, 9-10; De Faye, 137 etc.; Lébreton, *art. c.* [a n. 1]; Lazzati, 8-15; Mondésert, 208-230; J. Muckle, *Clem. on philosophy as a divine Testament for the Greeks*, « Phoenix » 5 1951 79-86; Völker, 340-355; Camelot, 58-60; già E. Buonaiuti, *Clem. e la cultura classica*, « Riv. Stor. d. Sc. Relig. » 1 1905 393-412 (= *Saggi sul Crist. primitivo*, Città di Castello 1923, 108-128); Kelber, *o. c.* [a **1** 2.1], 207-211; E. Fascher, *Der göttliche Lehrer bei Clem.*, in Stud. zum N.T. und Patristik, E. Klostermann dargebracht, Berlin 1962, 193-207; L. Farinelli, *Filos. e Rivelazione in Clem.*, « Filosofia e Vita » 6 1965 227-243; Méhat, 326-360; Lilla, 9-59.

siasi, e lascerò capire in certo modo che fra le opere della divina provvidenza è anche la filosofia.

Capitolo 2

19. 1. A giustificazione di queste note, le quali comprendono, là dove è necessario, anche le dottrine filosofiche della grecità, io voglio dire soltanto questo ai miei critici: anzitutto la filosofia, anche se fosse inutile, posto che riuscisse utile l'affermazione della sua inutilità, già sareb- 2. be utile[1]. In secondo luogo non è nemmeno possibile condannare i Greci, avvalendosi della sola esposizione delle loro teorie e senza procedere, quasi insieme a loro, alla scoperta [del pensiero] nei particolari fino a una pro- 3. fonda conoscenza[2]. Poiché soltanto la confutazione fatta con piena esperienza è valida: la conoscenza delle posizioni confutate si rivela nel contempo perfetta dimostra- 4. zione. Ci sono poi molte conoscenze che non contribuiscono allo scopo dello specialista, e pure ne arricchiscono la persona; e d'altronde l'erudizione di colui che si fa espositore dei punti principali delle dottrine [greche] è atta a raccomandarlo alla fiducia degli ascoltatori, ingenerando ammirazione nei discepoli, e li predispone alla verità[3].

20. 1. Un simile metodo psicologico merita fiducia, in quanto per esso si trasmette la verità, anche nascosta, a quanti desiderano apprenderla, in rapporto al fatto che, da un lato, non [s'abbia a dire che] la filosofia rovina di per se stessa la vita, quasi fosse, ecco il motivo per cui alcuni l'accusano, mediatrice di falsità e di malvagità, mentre essa è chiara immagine di verità, divino dono fatto ai 2. Greci; e dall'altro lato, che non ci lasciamo trascinare lontano dalla fede, come affascinati da un'arte inganne-

[1] Ma per dimostrare che è inutile, bisogna pur filosofare, diceva nel suo *Protrettico* Aristotele (*fr.* 51 R.³ = 2 Ross [Aristot. fragm. selecta, Oxford 1955]); VI **18** 162.5 e Munck, 35; Lazzati, *L'Arst. perduto e gli scrittori crist.*, Milano 1933, 31-33; E. Bignone, *L'Arst. perduto*, Firenze 1967², I 124 s.

[2] Cfr. Plut. *Non posse suav. vivi sec. Epic.* 1 1086d. Il periodo che segue è ricopiato nei *Sacra Parallela*, 209 Holl.

[3] Cfr. VI **11** 89.1-2.

vole: che anzi, premuniti di miglior difesa, ci procureremo, per dir così, un modo di esercitarci in comune[4] a 3. dimostrazione della fede. Per di più venire a contatto con le teorie filosofiche è già, tramite la loro contrapposizione, fare ricerca della verità, donde consegue la "gnosi", non imponendosi in tal caso in modo prioritario[5] la filosofia, ma in ragione del frutto derivante dalla "gnosi" [stessa]: e noi ricaviamo sicuro convincimento dell'aver 4. colto il vero dalla scienza[6] dei significati reconditi. Taccio infatti del fatto che questi *Stromati*, che han preso corpo fra nozioni erudite, si propongono di nascondere[7] inge-

[4] S'intende, fra filosofi greci e fedeli cristiani.
[5] κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον: cfr. **5** 28.2; **7** 37.1; VI **10** 83.1; **16** 148.1 etc. Daniélou, *Méssage*, cit. [a **1** 1, 1] 359 s.; Brontesi, *o. c.* [ib.], 280.
[6] ἐπιστήμη: la scienza e quindi la "gnosi" è una conoscenza sicura, superiore ad ogni obiezione razionale: II **2** 9.4; (qui è indicata la definizione stoica); **10** 47.4; **17** 76.1; VI **7** 54.1-2; 61.1-2; **8** 68.2; **9** 77.1; **18** 162.4; VII **3** 17.2.
[7] Cfr. a **1** 13.3. Il parlare nascosto (κρύπτειν) o per arcano (ἐπικεκρυμμένως, κατ'ἐπίκρυψιν) ossia enigmatico-allegorico-simbolico, stile abituale negli *Strom.*, come s'è detto, per fedeltà al magistero delle Scritture, è qui presentato quale valido metodo perché aderisce alla realtà. In fondo il simbolo è tipico del pensiero umano. Nella natura Clem. vede in perpetua funzione uno strumento che rivela e ad un tempo nasconde la Verità, perché ne è la metafora e l'immagine (cfr. ancora **5** 31.3), vi allude per vie sommarie o evocatrici, come i fantasmi della caverna platonica. Profezie, miti, parabole evangeliche sono un velo immenso disteso sulla verità, prudenziale riserva, per cui essa è comunicata solo ai capaci di riceverla senza sfigurarla – come lo "gnostico" (cfr. a **1** 2.2; 13.3 e V **8** 45.1; **9** 58.4-6; Méhat, 492-499). Ecco perché si giustifica la pratica del silenzio (cfr. II **15** 68.3), rispettoso dell'Arcano, laddove la parola riuscirebbe equivoca e inadeguata e va arrestata prima (la «teologia negativa» [cfr. V **12** 80-82] obbedisce allo stesso principio); e si chiarisce anche il motivo per cui spesso si parla della necessità delle purificazioni prima di adire al mistero (cfr. V **4** 20.1; **11** 70,7; VII **4** 27.6) e si apprezza con profonda ammirazione la pietà che regola queste cerimonie nelle religioni di mistero (cfr.**1** 15.3; Mondésert, 144-151; e già in «Rech. de Sc. Relig.» 29 1936 158-180; Mortley, 178-187; 202-207). Alla stessa teoria simbologica si richiamano sia la «terapia esegetica» che depura i tratti antropomorfici assegnati a Dio nell'A.T., cercando che cosa a Dio convenga (cfr. VI **15** 132.3; VII **16** 96.2-4), sia la platonica condanna delle arti quando si propongono di rendere una qualsiasi immagine di Dio: le statue sono un inganno

21. 1. gnosamente i semi della "gnosi". E come l'appassionato della caccia cattura la preda solo dopo aver cercato, investigato, inseguito piste, braccato coi cani, così anche la verità si rivela nella sua piena dolcezza soltanto se cer-2. cata e faticosamente conquistata[8]. E perché dunque ci è piaciuto mantenere tale direttiva in queste note? Perché grave è il rischio di divulgare[9] il contenuto realmente misterioso della vera filosofia a gente che è pronta a contraddire in ogni cosa senza riguardi e senza giustizia e a far gettito di parole e di frasi in modo tutt'altro che discreto: ingannatori di se stessi e impostori dei loro seguaci.
3. «Gli Ebrei chiedono miracoli», come dice l'apostolo, «ma i Greci cercano sapienza»[10].

Capitolo 3

22. 1. Purtroppo di gente del genere ce n'è molta. Gli uni, schiavi delle passioni, predisposti allo scetticismo, deridono la verità degna di ogni ossequio, volgendo a scherno 2. la sua origine "barbara"[1]. Altri, superbi di se stessi, cercano di trovare anche forzatamente argomenti calunniosi con i loro discorsi: traggono fuori indagini sofistiche, vanno a caccia di parolette, zelanti professionisti di arti miserabili: «litigiosi e buoni a ingarbugliare la ma-3. tassa», come dice il famoso filosofo di Abdera[2]. E Ome-

idolatrico (cfr. V **14** 117.2-3; VII **5** 28.1-4; **6** 31.4; analogamente Plut. *De Is. et Os.* 71 379c-e).
[8] Più volte ritorna l'immagine della "caccia" ad esprimere quanta fatica costi (cfr. in genere a **5** 31.5) raggiungere la "gnosi": cfr. **6** 35.4; II **1** 3.5; V **1** 7.3; **4** 23.2; VI **11** 90.4; **12** 98.3; VII **15** 91.5; Plat. *Theaet.* 197d etc.
[9] Cfr. sopra, **1** 13.2.
[10] 1 Cor 1, 22.

[1] βάρβαρος: secondo l'uso classico, «non greco»; ma Clem. usa spesso l'aggettivo con una connotazione polemico-affettiva: "barbaro" è per lui sinonimo di "ebraico" o di "cristiano". Cfr. **8** 40.2; **12** 57.1 e **6** etc.
[2] Democrito l'atomista (68 A 150 D.-K.). Lo stesso disprezzo per i filosofi da strapazzo in **8** 39-42; **10** 47.2-49.3; II **11** 48.1 e 49.2-3 etc.

ro: « Volubile è la lingua dei mortali, di molti discorsi è capace: abbondante pascolo di parole d'ogni genere per 4. un verso e per l'altro ». « Quale sarà la parola che dici, tale la riascolterai »[3]. E così, superbi della loro arte, intenti a cicalare con la loro ciarlataneria, questi malaugurati sofisti s'affannano per tutta la vita attorno alla distinzione delle parole[4], a questo o quel congiungimento e intreccio di espressioni: e si mettono in mostra a squit- 5. tire peggio delle tortore[5]! Stuzzicano e solleticano in modo indecoroso (mi pare!) le orecchie[6] di chi è voglioso di farsi vellicare: vero fiume di parole sconnesse, non [pura] goccia che stilla*. È proprio come si dice delle scarpe vecchie, che si allentano e fanno acqua dappertutto, e ci rimane di buono solo la linguetta[7].

23. 1. Si esprime magnificamente l'ateniese Solone quando scrive: « Voi badate alla lingua e alle parole di un uomo insinuante... E, singolarmente, ciascuno di voi cammina su orme di *volpe*, ma tutti insieme voi avete vuota la men- 2. te »[8]. A ciò forse allude la famosa parola del Salvatore: « Le *volpi* hanno tane, ma il figlio dell'uomo non ha dove posare il capo »[9]: infatti solo in colui che crede, del tutto separato dagli altri, definiti dalla Scrittura animali, trova il suo riposo il capo di tutti gli esseri, il 3. Logos buono e mansueto, « che abbranca i sapienti nella loro astuzia: il Signore soltanto infatti conosce i pensieri dei sapienti [e sa] che sono vani »[10]: evidentemente la Scrittura chiama sapienti i sofisti insigni nel saper parlare e nelle arti superflue.

[3] Iliad. XX 248-250; cfr. A. Elter, *Gnomolog. Historia*, Bonn 1897, 78.

[4] Palese l'allusione ai neosofisti del tempo. Clem. conosceva certo le sciocche pedanterie puristiche di Frontone: cfr. ad es. *Epist. ad M. Caes. et invicem*, IV 3; κακοδαίμονες σοφισταί dice anche Dio. Chrys. XI 6; cfr. poi Plat. *Theaet.* 180a.

[5] Proverbio greco: cfr. Ael. *Hist. Anim.* XII 10; Alexis, *fr.* 92 K. (C.A.F. II 326 s.) e V **5** 27.3.

[6] Cfr. 2 Tm 4, 3.

[7] Cfr. *Paed.* II **7** 59.3.

[8] Solon., *fr.* 8 D., vv. 5-7 (ma in ordine trasposto: 7, 5-6). Con questa rampogna Solone cercava di mettere in guardia i cittadini contro le astuzie di Pisistrato (Plut. *Solon.* 30).

[9] Mt 8, 20 e parall.; cfr. IV **6** 31.2-3.

[10] Cfr. Gb 5, 12-13; Sal 93 [94], 11 (in 1 Cor 3, 19).

24. 1. Onde i Greci stessi hanno definito " sapienti " e insieme " sofisti ", con termine derivato[11], quelli « che sono in- 2. daffarati e curiosi »[12], in qualsiasi campo. Ad es., Cratino negli *Archilochi*, dopo aver fatto un elenco di poeti, dice: 3. « Che sciame di sofisti avete scovato! »[13]. E come il comico, anche Iofonte nel dramma satiresco *I Flautisti* dice di rapsodi e di altri: « Entrò una gran folla ben adde- 4. strata di sofisti »[14]. Per costoro e gli altri del genere, quanti delle chiacchiere si sono fatti una professione, la Sacra Scrittura dice benissimo: « Distruggerò la sapienza dei sapienti, renderò nulla la intelligenza degli intelligenti »[15].

Capitolo 4

25. 1. Omero chiama sapiente anche un artigiano[1]; e di Margite (se l'opera è sua) scrive così: « Gli dei non lo avevano fatto né zappatore né contadino né sapiente in alcuna al-

[11] Rispettivamente σοφός e σοφιστής. Cfr. oltre, **10** 47.4 e Diog. L. I 12.

[12] Citazione da Timone di Fliunte, filosofo scettico e poeta (IV-III sec.), allievo di Pirrone e autore di *Silli* (" punzecchiature "), « in cui schernisce in chiave parodistica tutti i filosofi dogmatici » (Diog. L. IX 111). Il 1° di questi *Silli* iniziava: « venitemi dietro, indaffarati sofisti » (*fr.* 1 Diels).

[13] Del celebre comico ateniese, contemporaneo di Aristofane, è qui citato il *fr.* 2 K. (C.A.F. I, 12).

[14] Del dramma satiresco qui ricordato di Iofonte (poeta tragico, figlio di Sofocle) resta questo solo frammento (T. G. F. p. 761 N.[2]).

[15] Is 29, 14 (in 1 Cor 1, 19). Clem. pensa ai sofisti nel campo della filosofia come agli eretici nel campo della fede; cfr. **18** 88.1; III **11** 71.1; V **1** 5.1; 8.1.

[1] Nei poemi omerici non si trova σοφός riferito a τέκτων, " artigiano " (cfr. i *Versus heroici* in Hom. Opera, V 150-151 Allen), ma il concetto è in Iliad. XV 411; o si tratterà piuttosto di confusione fra σοφός τέκτων e κλυτὸς τέκτων di Iliad. XXIII 712: la variante è già attestata da Aristotele (*fr.* 13 R.[3] = 8 Ross), dal quale quasi certamente Clem. trae queste considerazioni sul progresso della sapienza (cap 4° e 5°), come si deduce dall'identica espressione κυριωτάτη σοφία, « sapienza somma », che ricorre qui (26, 2) e nello stesso framm. aristotelico, dal περὶ φιλοσοφίας. Cfr. L. Alfonsi, *Motivi del giovane Aristotele in Clem.*,

2. tra cosa: in ogni mestiere egli sbagliava »[2]. Così Esiodo definisce il citaredo Lino « conoscitore di ogni sapienza »[3], e non esita a dire sapiente anche il marinaio, là dove scrive: « ... per nulla esperto nell'arte nautica »[4].
3. Dal canto suo il profeta Daniele dice: « Il mistero che il re ricerca, non c'è potenza di sapienti, di maghi, d'incantatori, di ciarlatani che lo indichi al re, ma c'è un Dio nel cielo che lo rivela »[5]. E chiama sapienti anche i ma-
4. ghi di Babilonia[6]. Che poi la Scrittura chiami con lo stesso nome " sapienza " tutta la scienza e l'arte profana – e tante ce ne sono, escogitate in successive scoperte dall'ingegno umano – e intenda che da Dio proviene l'invenzione delle arti e delle scienze, sarà chiaro a chi si ponga
5. sott'occhio il seguente testo: « Il Signore parlò a Mosè e disse: Ecco, ho chiamato Beseliel figlio di Uri figlio di Or, della tribù di Giuda, e lo riempii di spirito divino di sapienza, intelligenza, scienza in ogni opera, perché inventi e costruisca, perché lavori l'oro, l'argento, il bronzo, e il giacinto, la porpora, il cremisi, e l'arte delle pietre e le costruzioni di legno, e faccia ogni tipo di lavoro ».

26. 1. E soggiunge poi un'espressione generale: « Ho dato intelligenza ad ogni cuore che è intelligente »[7]: nel senso, cioè, che è in grado di recepire con il proprio sforzo e collaborando con l'esercizio. Ancora, è scritto chiaramente a nome del Signore: « Tu parla a tutti i saggi nel pen-

« Vigil. Christ. » 7 1953 133-135; Danielou, *Message*, cit. [a 1, 1], 123-125; etc. Il brano, imperniato su σοφός/σοφία, si contrappone alla precedente requisitoria contro i sofisti (Munck, 49).

[2] *Fr.* 18 Allen, anche in Arst. *Eth. Nic.* VI 7 1141a.

[3] Hes. *fr.* 306 M.-W.

[4] Hes. *Op.* 649.

[5] Daniel, 2, 27-28; μυστήριον (cfr. **1** 13.1) solo qui e in V **10** 63.7 si riferisce a testi o è inserito in citazioni del V.T.; nella maggior parte dei casi riguarda invece testi cristiani: cfr. Marsh, *art. c.* [ib.], 72.

[6] Daniel, ib. 24; letteralmente « quelli di Babilonia », cioè i maghi, che s'intende per antonomasia (cfr. lo stesso profeta, 2, 12). Inserisce poi nel contesto biblico una reminiscenza platonica, *Gorg.* 448c: lo sviluppo delle scoperte umane.

[7] Es 31, 1-6 (con varianti rispetto ai LXX). Il giacinto era una sorta di pietra preziosa, il cremisi era una sostanza di questo colore estratta da bacche. Per Clem. questo testo significa che ogni attività proviene da Dio: cfr. VI **18** 166.4; Mondésert, 242.

2. siero, che io riempii di spirito di conoscenza »[8]. Questi « saggi nel pensiero » posseggono una loro particolarità tipica di natura e ricevono dalla sapienza somma uno « spirito di conoscenza » duplice, quando vi si siano resi dispo-
3. nibili. Mi spiego: quelli che praticano le arti manuali fruiscono dei soli sensi in un grado eccellente, ad es., dell'udito colui che comunemente è detto musico, del tatto il modellatore, della voce il cantore, dell'olfatto il profu-
4. miere, della vista l'incisore di impronte nei sigilli. Coloro invece che si occupano della cultura sono provvisti del " senso superiore "[9], grazie al quale i poeti percepiscono i metri, i sofisti la dizione, i dialettici i sillogismi, i filo-
5. sofi le rispettive dottrine. Il senso superiore è in effetti un mezzo atto alla scoperta e alla ideazione, poiché ci induce a por mano ad esperienze razionalmente accettabili, e d'altronde l'esperienza stessa è corroborata dall'esercizio [compiuto] ai fini di raggiungere la scienza.

27. 1. A buon diritto dunque l'apostolo ha definito la sapienza di Dio « molto varia »[10]: essa rivela per il nostro bene la sua potenza « in molti modi e a più riprese »[11], in arte, scienza, fede, profezia: poiché « ogni sapienza è dal Signore e con Lui per tutto il tempo »[12], come dice
2. il libro della *Sapienza di Gesù*. « Se invocherai con gran-

[8] Es 28, 3. Rispetto alla sapienza e scienza comune e pratica, di cui sopra, qui si tratta di sapienza spirituale, che si aggiunge all'altra (perciò Clem. la chiama διττόν, " duplice ", e noi superiore o teorica o astratta: gli esempi che seguono chiariscono); cfr. anche **17** 87.2; VI **17** 154.1; 161.1.

[9] Così, alla meno peggio, rendo la συν-αίσθησις di Clem. (" consensio " Hervet, Potter; " geistige Begabung " Stählin; " sens subtil " Mondésert). Il concetto è analogo a quello di πνεῦμα αἰσθήσεως (n. prec.): lo stesso spirito anima i profeti e ispira i filosofi (il Logos: Lilla, 16; 208 s.).

[10] Ef 3, 10.

[11] L'espressione (Eb 1, 1) è cara a Clem., ad indicare le infinite possibilità di Dio nell'economia della salvezza universale: cfr. **5** 29.4-5; **7** 38.6; IV **7** 45.1; V **6** 35.1; VI **7** 58.2; **10** 81.6; **13** 106.4; VII **2** 7.6; **16** 95.3; *Protr.* **1** 8.3; *Paed.* III **8** 43.2. In quella molteplicità Clem. vede una sintesi di armonia profonda (VI **5** 41.7; **11** 88.5; etc.): Dio ha parlato all'umanità anche se caduta, ma rimastagli amica (IV **23** 150.3; VI **12** 96.1-2 etc.). Cfr. Mondésert, 193; Prunet, *o. c.* [a **1** 1], 204 s.

[12] Sir 1, 1. Sulle citaz. clementine da questo libro cfr. A. Eberharter, *Ecclesiasticuszitate in Clem.* « Theol. Quart. » 93 1911 1-22.

de voce l'assennatezza e il senso superiore e la cercherai come tesoro d'argento e con zelo ne seguirai la pista, allora capirai che cosa è religione e troverai il senso divino »[13]: il profeta parla per opposizione al senso filosofico, che pure egli ci insegna ad indagare con grande e nobile sfor-

3. zo, per progredire sulla via della religione. Egli ha così contrapposto ad esso il senso [raggiungibile] nella vita religiosa, alludendo alla " gnosi " e dicendo: « Dio dà la sapienza dalla propria bocca, superiore senso e insieme assennatezza, e riserva ai giusti il suo aiuto ». E invero per coloro che sono stati « giustificati »[14] dalla filosofia è riservato un aiuto, cioè il senso superiore che conduce alla religione.

Capitolo 5

28. 1. Orbene, prima della venuta del Signore la filosofia era ai Greci necessaria per giungere alla giustizia; ora diviene utile per giungere alla religione: essa è in certo modo una propedeutica[1] per coloro che intendono conquistarsi la fede per via di dimostrazione razionale. « Il tuo piede » dice la Scrittura « non c'è rischio che inciampi »[1a]: purché riconduca alla provvidenza ciò che è bene, greco o

2. nostro[2] che sia. Di tutte le cose che sono buone è causa Dio: di alcune in modo diretto, come per es. dell'Antico e del Nuovo Testamento, di altre mediatamente, come della filosofia.

3. Potrebbe anche darsi che la filosofia fosse stata data ai Greci quale bene primario, avanti che il Signore li chia-

[13] Prv 2, 3-6 (compresa anche la citaz. seguente, n. 3; sulle citaz. dai Proverbi cfr. A. Böhlig, *art. c.* [a **1** 2.1]).

[14] " Giustificare " qui nel senso paolino di δικαιόω: cfr. Rm 3, 24; e 28; 5, 1; 1 Cor 6, 11 etc. Così spesso in seguito: **20** 99.3; III **9** 65.1 etc. Ma la filosofia " giustifica " i Greci: cfr. a **1** 18.3. Sulle varie motivazioni della " giustizia " in Paolo e Clem. cfr. H. Seesemann, *Das Paulusverständniss des Clem.* « Theolog. Stud. u. Krit. » 107 1936 312-346 (prec. 341-346); cfr. Völker, 264.

[1] Cfr. ancora **1** 18.3; la πίστις δι' ἀποδείξεως è " gnosi ": De Faye, 161-180; Lazzati, 66-70; Völker, 332.

[1a] Prv 3, 23.

[2] " Nostro ", cioè d'ambiente cristiano.

masse, poiché anche essa educava la grecità a Cristo, come la legge gli Ebrei[3]. Perciò la filosofia serve a preparare, aprendo la strada a colui che sarà reso perfetto da

4. Cristo. Ed ecco che Salomone dice: « Fortifica tutt'intorno la sapienza: essa ti leverà alto e con una corona di ricchezza ti farà da scudo »: e anche tu, se la rafforzerai del baluardo di onesta ricchezza che è la filosofia, la cu-

29. 1. stodirai inaccessibile ai sofisti[4]. Una è, sì, la strada della verità, ma in essa, come in un fiume perenne, sfociano

2. tanti *rivoli*, uno da una parte uno dall'altra. E allora ecco le divine parole: « Ascolta, mio figliolo, e accogli il mio discorso, perché tu abbia molte *vie* di vita: io t'insegno vie di sapienza, perché non ti vengano meno le *sorgenti* »,

3. le quali scaturiscono dalla medesima terra. E certo non per un uomo giusto soltanto ha enumerato più vie di salvezza, anzi soggiunge che molte altre vie ci sono per molti giusti, proclamando: « Le *vie* dei giusti brillano come luce »[5]. Ebbene, anche i precetti e le propedeutiche possono essere vie e indirizzi di vita.

[3] Cfr. Gal 3, 24 e **1** 18.3.

[4] Cfr. **20** 100.1; VI **10** 81.4. Il concetto della dialettica come φραγμός, « recinto di protezione » di un campo è già in Filone (*De Agr.* 3, 11-16); ma nel θριγκός di Clem. è da vedere una suggestione platonica (*Resp.* VII 534e [ove pure il termine ha altro senso], cfr. Albin. *Didasc.* 7, 5 p. 162 Hermann), come già riconobbero Clark, *art. c.* [a **1** 11.3], 14 e Pohlenz, *art. c.* [a **1** 2.1], 111.

[5] Prv 4, 8-11; 21; 18. Clem. vede tutta l'umanità in cammino verso Dio (cfr. Orig. *De Princ.* III 6, 6): onde il suo Lieblingswort d'ascendenza biblica, la *strada* che conduce al cielo (le « vie del Signore » che preparava il Battista: Mt 3, 3 etc.; cfr. Sal 84 [95], 10, onde anche, spesso, l'idea di " accompagnare ", " seguire " il Signore: ἕπεσθαι, ἀκολουθεῖν: II **8** 39.5; **15** 70.1; **19** 100.4 etc.). Talora essa è detta " unica " in conformità all'espressione giovannea (14, 6; cfr. Mt 7, 13-14 e oltre, **7** 38.6; II **2** 4.2; V **1** 8.3; VI **1** 2.3; VII **16** 94.5 e 103.6; *Paed.* III **12** 87.2; *Quis Div.* s. 1, 3). Talora essa è " regia " (Gen 6, 12; Nm 20, 17) o eccellente (cfr. ancora **7** 38.6; IV **2** 5.3; VII **12** 73.5; **15** 91.5; *Quis Div s.* 38, 1 e J. Pascher, Βασιλικὴ ὁδός, *der Königsweg*, Paderborn 1931 [sulla immagine in Filone]; J. Campos, *La via regia, prefiguracion biblique etc.*, « Helmantica » 20 1969 275-295), ma in essa confluiscono varie altre secondarie vie, in conformità alla varietà e molteplicità dei popoli e dei singoli: onde le « molte strade » o i « molti modi » di cui sopra (27, 1 e qui, 29, 4; cfr. anche **7** 38.6; IV **7** 45.1; VII **2** 7.6; *Protr.* **9** 85.1; *Paed.* **12** cit.;

4. « Gerusalemme, Gerusalemme, quante volte volli radunare insieme i tuoi figli come una chioccia i suoi pulcini! »[6]. Gerusalemme significa "visione di pace". [Il Signore] vuol dire dunque in modo ispirato che quanti si sono iniziati[7] pacificamente alla vita religiosa sono stati 5. preparati alla chiamata « in molti modi ». Dunque: "volle" ma non poté. E quante volte? O dove? Due volte: attraverso i profeti e attraverso la venuta. L'espressione « quante volte » indica che la sapienza è multiforme e per ogni modo – di qualità e di quantità – essa salva comunque qualche anima, sia nel tempo sia nell'eternità, « per- 6. ché lo spirito di Dio ha riempito il mondo »[8]. E se uno, citando le parole: « non badare alla donna vana, perché miele stilla da labbra di meretrice », le interpreta forzatamente[9] come allusive alla cultura greca, ascolti il se-

Ecl. Proph. 18, 1 etc.). « Non vi potrebbe essere salvezza più rispettosa della singola personalità » (Brontesi, *o. c.* [a 1 1], 271-443). Talora infine la via unica è sdoppiata nelle due definite come "opere" e "gnosi" (cfr. II **2** 5.3), ma la distinzione è più apparente che reale, poiché la "gnosi" implica la perfezione morale, come la prassi è « ascesa alla contemplazione » per Origene (*Hom. in Lc* 1 [G C S 35, 9]; *De Princ.* II 11, 6), come la κάθαρσις è presupposto alla θεωρία per Platone (*Phaed.* 65e etc.) e per gli stoici (Diog. L. VII 126). All'immagine della strada è poi naturalmente associata quella di "avanzamento", "progresso", προκοπή, altro vocabolo tipico in Clem., Origene etc. (e del resto già stoico: cfr. Festugière, *o. c.* [a **15** 67.4], IV 252; W. Richardson, *The basis of ethics: Clem. and Chrysippus*, « Studia Patrist. » 9 1963 87-97 [e prec. 88], che allega anche Lc 2, 52), per definire l'ascesa mistica dello "gnostico": cfr. qui 27.2; II **4** 13.3; **6** 31.1; **10** 47.2; **16** 75.2; **20** 126.3; IV **21** 130.4; **22** 135.1; **26** 170.4; V **14** 102.2; VI **6** 50.6; **11** 87.2; **12** 102.5; **17** 154,1; VII **2** 10.3; **7** 45.3; 47.7; **10** 57.1; **12** 68.4; Lilla, 65 etc.; Prunet, *o. c.*, 224-228; ora l'espressione προκόπτοντες περὶ τὴν γνῶσιν anche nella lettera rinvenuta a Mar-Saba, foglio 1, r. 21-22: cfr. M. Smith, *o. c.* [a **1** 1], 30 e 80-81. In genere cfr. Völker, 89 etc.

[6] Mt 23, 37 e parall. Per la spiegazione del nome di Gerusalemme cfr. Philon. *De Somm.* II 38, 250.

[7] ἐποπτεύσαντας: voce del linguaggio misterico; cfr. a **1** 13.1 e Bratke, *art. c.* [ivi], 663-668.

[8] Sap Sal 1, 7. Sull'opera salvifica di Dio cfr. II **16** 73.1-3; *Ecl. Proph.* 23 (attraverso i profeti e Cristo); VI **5** 42.3 (attraverso i profeti). Per le citaz. dal libro della Sapienza cfr. a II **2** 5.1.

[9] βιαζόμενος: « far violenza » alle Scritture è in Clem. tipico degli eretici: cfr. III **4** 39.2; **12** 86.3; **14** 94.1; VII **16** 94.4 e 96.5.

guito: « Essa al momento opportuno unge la tua gola »: 7. la filosofia invece non adula. Allora a chi allude parlando di colei che si è data al meretricio? Lo dice chiaro subito dopo: « I piedi della stoltezza conducono quelli che vi si abbandonano all'Ade in compagnia della morte; le sue piante non poggiano salde: e allora tieni lontana dallo stolto piacere la tua *strada*, non sostare alle porte della sua casa, perché essa non consegni ad altri la tua vita ». 8. E aggiunge, a mo' di testimonianza: « Dopo ti pentirai nella vecchiaia, quando saranno logorate le carni del tuo corpo ». Questa infatti è la fine dello stolto piacere. 9. Fin qui per questo passo. Quando poi [la Scrittura] dice: « non frequentare troppo la straniera »[10], vuol consigliarci di usare la cultura mondana, ma non di sostarvi a lungo e fermarvisi: infatti gli strumenti elargiti a ciascuna generazione per suo bene nei tempi convenienti preparano 10. alla parola del Signore. « È già avvenuto che alcuni, adescati dai filtri delle ancelle, trascurarono la padrona, cioè la filosofia, e invecchiarono gli uni nello [studio della] musica, gli altri della geometria, altri ancora della gramma-

30. 1. tica, i più nella retorica »[11]. « Ma come il ciclo completo delle discipline aiuta allo studio della filosofia, loro signora, così anche la stessa filosofia coopera all'acquisto della sapienza[12]. La filosofia invero è pratica di sapienza,

[10] Prv 5, 3; 5; 8-9; 11; 20 (e cfr. Bohlig, *art. c.* [a **4** 27.4], 78).

[11] Ariston., *fr.* 350 Arn. (Stob. *Flor.* IV 110 M.) e Gorg., 82 B 29 D.-K.

[12] Cfr. VI **11** 91.1. Ἐγκύκλιος παιδεία o τὰ ἐγκύκλια è il "ciclo" delle discipline o corso completo degli studi nelle scuole greche: cfr. **19** 93.4-5; **20** 99.1; **23** 153.2; II **1** 2.3; III **2** 5.3; VI **10** 80-81; 83.1; **11** 94.5; VII **3** 19.4. Sull'atteggiamento di Clem. in proposito cfr. Camelot, *Clem. et l'utilisation des sciences grecques*, « Rech. de Sc. Relig. » 21 1931 38-66 (prec. 41-53); Lilla, 169-172; H. Marrou, *Les arts liberaux dans l'Antiq.*, in "Patristique et Humanisme", Paris 1976, 37-62 (spec. 50 s.). In particolare per le scuole alessandrine, R. Pfeiffer, *o. c.* [a **1** 1.1], 250-253. Quali discipline costituivano questa sorta di enciclopedia del sapere (definita anche ἑλληνικὴ παιδεία: 29.6; VI **11** 91.5 οἰδασκαλία: VI 15 117.1 o ἑλληνικὰ μαθήματα: VI **11** 89.1 etc.), dice Clem. stesso: **9** 43.4; **19** 93.4; II **1** 2.3 cit. (cfr. Eus. *H.E.* VI 18, 3-4). Per l'astronomia cfr. oltre, 31.2; V **1** 8.6; VI **10** 80.3 e 90.3 (la posizione eretta dell'uomo, rendendolo atto a contemplare il cielo, lo abilita allo studio di questa

e la sapienza è conoscenza delle cose divine ed umane e delle loro cause[13]. La sapienza è dunque sovrana della fi- **2.** losofia, come questa lo è della sua propedeutica. Se infatti la filosofia professa d'esercitare la continenza sulla lingua, sulla gola, sulle passioni inferiori, e merita perciò d'essere di per sé accolta, più augusta e più sovrana si rivelerà se sarà esercitata per l'onore di Dio e per la " gnosi "[14].

3. Di ciò che abbiamo detto[15] fornirà una testimonianza la Scrittura attraverso la storia che segue. Sara era sterile da lungo tempo; era moglie di Abramo, e siccome non partoriva lasciò ad Abramo la sua ancella egiziana di no- **4.** me Agar perché avesse figli da lei[16]. Orbene, la sapienza, coabitante col fedele (Abramo fu reputato fedele e giusto)[17], era ancora sterile a quell'epoca e priva perciò di

scienza: IV **26** 163.1); per la dialettica cfr. **8** 39.4; **28** 176.3-177.3; VI **10** 80.4; per la geometria ib. 2 e 90.4. Che questi studi aiutino a raggiungere le conoscenze più alte, per Clem. la " gnosi ", è concetto derivato da Platone (*Resp.* VII 529d per l'astronomia; 533c per la dialettica; 527b, *Leg.* XII 966de per la geometria) e insieme dal Medio-platonesimo e da Filone (cfr. *De Opif. M.* 23, 70-71; *De Congr. erud. q. gr.* 5, 22-23 e passim. Per atteggiamenti alquanto più critici di quello di Clem. nei confronti degli ἐγκύκλια cfr. le polemiche stoico-ciniche: Diog. L. VI 103; VII 32; 129; Sen. *Ep.* 88, 24 e 35-39 etc.; Sext. Emp. *Adv. Math.* I 7 etc.); cfr. anche Corpus Hermet. V 3-4; altre indicazioni in Lilla, *l. c.*

[13] Il concetto, stoico-platonico (cfr. Cic. *De Off.* I 43, 153; *De Fin.* II 12, 37; *Tusc.* IV 26, 57 etc.; Aet. *Plac., Praef.* 2 [= Plut. 874e]; Albin. *Did.* 1, 1 p. 152 Hermann), riappare spesso negli *Strom.*: qui oltre, **6** 35.3; IV **6** 40.3; **26** 163.4; VI **7** 54.1; **16** 135.3; **17** 160.2; VII **12** 70.5; anche *Paed.* II **2** 25.3; cfr. Méhat, 431.

[14] Cfr. II **20** 106.2; tutto il passo da Philon. *De Congr. erud. q. gr.* 14, 77-79.

[15] Cioè del modo allegorico d'intendere le Scritture (cfr. 29, 4-9). Di questo si dà ora un saggio nell'interpretazione della storia di Sara e Agar (30, 3 - 32, 3). Il precedente era già in Paolo (Gal 4, 21-31); l'ultimo libro degli *Strom.* di Origene riguardava proprio questa epistola.

[16] Gn 11, 30 e 16, 1-2. Per Clem. questo testo consente un'interpretazione simbolica filosofica (cfr. Mortley, 200 s.). Per gli altri sensi delle Scritture, storico, profetico, mistico, cfr. Mondésert, 152-162.

[17] Cfr. Gn 15, 6.

discendenza: non aveva generato ad Abramo alcuna prole partecipe di virtù, ma giustamente voleva che egli, cui già si presentavano occasioni di avanzamento, si disposasse prima alla cultura mondana (il mondo è significato allegoricamente nell'Egitto[18]), poi si accostasse di nuovo **31. 1.** a lei e generasse per divina provvidenza Isacco. Filone[19] interpreta il nome Agar come " abitazione estranea " (nel testo citato è detto infatti: « Non frequentare troppo la straniera »[20]) e Sara come " mia sovrana ". Dunque: è possibile accedere, dopo preliminare istruzione, alla sapienza assolutamente sovrana. Da essa proviene la stirpe **2.** israelitica, e si accresce. Di qui si mostra che la sapienza è insegnabile. Abramo la ottenne, passando dalla contemplazione del cielo[21] alla fede e alla giustizia secondo Dio. **3.** Isacco invece indica " colui che apprende da sé ", e perciò lo si suol vedere quale figura[22] di Cristo. Egli fu sposo di

[18] Cfr. II **10** 47.1; **18** 88.2; VII **7** 40.2 etc. e Philon. *De Migr. Abr.* 14, 77 etc. Si tratta di una spiegazione fra pagana e tardo-giudaica. Quanto era fascinoso per gli antichi Greci (cfr. ad es. Hdt. II 35 etc.), altrettanto l'Egitto rimase per gli Ebrei emblema di un mondo oscuro e sinistro; e come fosco regno del male esso trapassò nella coscienza dei Cristiani, a cominciare dalla Apocalisse (11, 8). Le allegorie poi si accavallavano, cospirando verso lo stesso concetto, per il fatto che si trasferiva a significazione morale il colore scuro della terra egiziana, μελάγγαιον (Hdt. II 12, 2; Plut. *De Is. et Os.* 33 364bc). Da tutti questi motivi trae origine il simbolismo di Clem., per cui l'Egitto significava la cultura mondana, povera e trista. Gli fece eco Origene (ad es. *Hom. in Ex.* 2, 1; 3, 3; 5, 2; 8, 1 (G C S 29°, p. 155, 165, 185, 217 etc.). Cfr. Ursula Treu, *Etymol. und Allegorie bei Clem.*, « Studia Patrist. » IV 2 [= Texte u. Unters. 79], Berlin 1961, 199-211; ivi altra documentazione e bibliogr.

[19] L'alessandrino giudeo-stoico, cui tanto deve Clem. in fatto di allegorismo scritturistico. Ma solo qui (e in **15** 72.4; **23** 153.2; II **19** 100.3) lo cita espressamente. Cfr. *De Congr. erud. q. gr.* 5, 20; *Leg. All.* III 87, 244 (per Agar); *De Cherub.* 2, 5 *De Congr. erud.* 1, 2 (per Sara); *ib.* 7, 34-37; *De Plant.* 40, 169 (per Isacco e Rebecca).

[20] Prv 5, 20 (cfr. già 29, 9).

[21] Cfr. Gn 15, 5; e oltre, V **1** 8.5-6.

[22] τύπος: cfr. a **2** 20.4. L'esegesi catechetica dei primi cristiani inquadrava, come è noto, il V.T. in funzione del Nuovo: i τύποι sono eventi provocati dallo Spirito Santo quali prefigurazioni di eventi della vita del Cristo o della Chiesa; le " figure " si riferiscono a persone e i " logoi " per eccellenza sono epressioni ispi-

una sola donna, Rebecca, che traducono con "pazienza"[23].
4. Giacobbe invece, a quanto si narra, aveva rapporti con più donne: lo si interpreta come "colui che si esercita" (ed esercizio si ha solo per esperienza di più dottrine, e diverse). Onde egli ha anche l'altro nome di Israele, cioè "colui che è veramente capace di distinguere"[24], in quan-

rate profetanti il Cristo o verità cristiane. Tale tipologia (già di Giustino, Ireneo etc.) trapassa in Clem. arricchita grecamente del simbolismo stoico-filoniano, di prefigurazioni di realtà morali, di esegesi d'impronta gnostica. Le definizioni di questo metodo allegorico in Clem. stesso: II **5** 20.2; VI **11** 88.3 etc. [ἀλληγορία]; V **11** 73,2 [μυστήριον] V 4 24.1 etc. [ὑπόνοια]; per ἐπίκρυψις poi cfr. **2** 20 cit. Il metodo allegorico si basa sul presupposto che il testo sacro è suscettivo di molteplici applicazioni, legittimamente dedotte dalla lettera, la quale, diceva Filone platonicamente, è come l'ombra dei corpi: i sensi misteriosi che se ne alimentano sono la realtà (*De Conf. Ling.* 38, 190). Connesso così, naturalmente, alla teoria della tradizione segreta (cfr. a 1 11.3), esso è atto allo "gnostico", come l'interpretazione letterale è per il semplice fedele. Si suol poi distinguere fra "tipo" e "allegoria": il 1° è figura relativamente a dati storici, la 2ª è il senso dogmatico che sottosta (ὑπό-νοια) ai testi: « littera *gesta* docet [e qui entra il "tipo"], quid *credas* allegoria ». Il "tipo" è comune a tutte le scuole cristiane, l'"allegoria", talora intemperante e spinta a esibizioni strampalate, è prerogativa dotta, specie della scuola alessandrina. Cfr. H. De Lubac, *Typologie et Allegorisme*, « Rech. de Sc. Relig. » 34 1947 180-236 (per le polemiche esegetiche fra Alessandria e Antiochia ad es. Porfirio si schierava contro gli allegoristi: Eus. *H.E.* VI 19, 4-8, J. Guillet, « ib. », 257-302, e *Interpr. chez les Pères*, in D B Suppl. IV 579); J. Waszink, v. Allegorese in R A C, I 1950, 283-293 (prec. 287 s.); Danielou, *Message*, cit., 282-303; Mortley, 181-195; H. Wolfson, *The Philos. of Church Father*, tr. ital., Brescia 1978, I 33-72; J. Pepin, *Mythe et Allegorie*, Paris 1976, 265-275; M. Simonetti, *Interpr. Patristica del V.T.*, « Augustinianum » 22 1982 7-34 (prec. 21-24). Su Isacco cfr. anche II **5** 20.2; *Paed.* I **5** 23.1. Altri brani tipologici degli *Strom.*: II **15** 67; **19** 99.3; IV **25** 161.3; V **4-8** (al cap. 6° la famosa simbologia del tempio); **11** 73.2 cit.; VI **10-11** (analogie simbologiche tratte dalle scienze, ove si sfruttano anche le ricerche aritmologiche dei Pitagorici); **18** 166.4-167.1. Per le etimologie dei nomi cfr. qui nota 27).

[23] Così in *Paed.* I **5** cit.: cfr. E. Nestle, in « Zeitschr. Altt. W. » 25 1905 221 s. Altrimenti in IV **25** 161.2 (Rebecca = "gloria di Dio"). Forse Clem. aveva in mente Rm 9, 10-11, ove il nome par derivare da μένω?

[24] Ossia "colui che vede Dio": cfr. *Paed.* I **7** 57.2; **9** 77.2 e qui oltre II **5** 20.2; IV **26** 169.1; *Exc. ex Th.* 56, 5. La spiegazione deriva da Filone (*De Abr.* 12, 57 etc.).

5. to di molta esperienza e capace di esercitarsi. Pure un'altra nozione potrebbe venire in luce dalla triade dei progenitori: e cioè che il sigillo della "gnosi" è sovrano, perché essa consta di natura, apprendimento, esercizio[25].
6. Ancora un'immagine possibile di quanto abbiamo esposto: Tamar era seduta nel crocicchio e fece credere di essere una prostituta[26]. Giuda, desideroso di sapere (lo si interpreta "colui che può")[27], colui che nulla lasciava

[25] Sovrappone ai tre patriarchi, Abramo, Isacco, Giacobbe, gli elementi costitutivi del sapere sui quali discuteva già l'antica sofistica (cfr. Protag., 80 B 3 e B 10 D.-K.), quando problematizzava l'insegnabilità della virtù; cfr. **6** 34.1; VII **11** 64.6. In particolare il concetto che il dato di natura, φύσις, che ci predispone a qualsiasi virtù, va sviluppato con esercizio, ἄσκησις, e apprendimento, μάθησις, è frequente in Clem.: è l'espressione del suo volontarismo. Cfr. **1** 10.1-3; **6** 34.1 cit.; 35.2; 38.4; II **10** 47.2; **16** 75.2; IV **2** 4-5; **19** 124.1; **21** 132.1; V **1** 5.2; 11.1; VI **12** 95.5; 96.3; **15** 121.3; VII **3** 19.7; **7** 46.3-9; **10** 56.2; **11** 62.7; **16** 98.5; Völker, 254-256; 280-289; Lilla, 66-69. Oltre ἄσκησις e μάθησις, altri termini indicano in Clem. lo sforzo dell'uomo: σπουδή (V **1** 7.2), κάματος (VI **12** 96.3-4) etc. (Völker, *l. c.*); onde anche ζήτησις (**11** 51.4; V **1** 11.1-4; VI **1** 2.2-3; VII **15** 91.2-2-3). Così l'immagine della faticosa "caccia" della verità; **2** 21.1. Cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 278 Arn.

[26] Cfr. Gn 38, 14-16 e Philon. *De Congr. erud. q. gr.* 23, 124-125.

[27] Altra spiegazione del nome (il modello è Gn 29, 35) in VII **16** 105.3 e Philon. *De Plant.* 33, 134; *Leg. All.* I 26, 80. Queste le prime spiegazioni etimologiche che s'incontrano negli *Strom.* U. Treu, *art. c.*, [a nota 18]), 192-198, le ha catalogate e distinte:
a) etimol. ebraiche:
1) si trovano anche in Filone, e Clem. deriverà da lui, oltre al presente testo: **23** 152.3 (Mosè); II **11** 51.4 (Edem); V **1** 8.5-7 (Abram/Abraam); aggiungi IV **25** 161.3 (Salem);
2) non si trovano in Filone: qui, 31.6 (Giuda); III **9** 65.1 e 80.1 (Eva); IV **25** 161.2 (altra spiegazione di Rebecca).
b) etimol. greche: qui oltre, **21** 106.1 (Ἰώ); **24** 164.3 (Ἀπόλλων); **29**. 181.2 (θεός); II **17** 76.1 (ἐπιστήμη); 79.5 (ὑπομονή e σωφροσύνη); **20** 105.2 (ὗς); **22** 131.4 (εὐδαιμονία); III **3** 16.3-4 (σῶμα); IV **22** 140.1 (εὐφρόνη); 143.2-3 (ancora ἐπιστήμη e πίστις); **23** 151.3 (ancora θεός); V **6** 36.2 ("Ατλας); 37.1 ("Αρτεμις); VII **3** 18.2 (ancora σωφροσύνη); 20.8 (Ἀδράστεια). Alcune derivazioni sono esatte ed ovvie, come ἐνωτίζεσθαι da οὖς-ὠτός (IV **26** 169.2) o σωτήρ da σώζω (VI **7** 46.1). Curioso, ma non isolato, Χριστός da χρηστός (II 4 18.3: cfr. H. Fuchs, *Tacitus über die Christen* etc., in « Vigil. Christ. » 4 1950 71 s.).

senza averlo esaminato e scrutato, la notò e svoltò per **32.** 1. andare da lei, pur continuando a confessare Dio. Sara era dunque gelosa di Agar che la superava in onore; e così Abramo, che della filosofia mondana aveva trascelto solo l'utile, le disse: « Ecco, la tua serva è nelle tue mani; fà di lei ciò che ti piace »[28]. Come a dire: sono lieto di accogliere la cultura mondana, come più giovane e come tua ancella, ma onoro e venero la tua scienza come per- 2. fetta e sovrana. « E Sara la maltrattò »: il che equivale a "corresse" o "ammonì". E invero è detto bene: « Figlio, non disprezzare la correzione del Signore, non ti scoraggiare d'essere da Lui ripreso: il Signore corregge chi ama e frusta ogni figlio che riconosce come suo »[29]. 3. Per altro, studiati sotto altro aspetto, i passi citati della Scrittura possono presentarsi indicatori di altri misteri. 4. Da tutto ciò possiamo concludere in parole semplici che la filosofia ha per compito l'indagine[30] sulla verità e sulla natura del reale (la verità è quella della quale il Signore stesso ha detto: « Io sono la verità »[31]). E d'altra parte la cultura preparatoria al riposo in Cristo esercita la mente e sveglia l'intelligenza[32], ingenerando la sagacia nella ri-

Le più di queste etimologie sono naturalmente alla maniera degli antichi, paragonabili a quelle di Varrone, e cioè chiarificazioni delle cose o persone nominate (cfr. Plat. *Crat.* 428e), suggestività evocative di termini, non certo storia delle parole; e sono giustificate dal convincimento che i riflessi, ἐμφάσεις, del reale sono presenti in ogni linguaggio. Esse rientrano dunque nel quadro dell'interpretazione allusiva o simbolica, sono in funzione dell'allegoria (cfr. a **2** 20.4 e Mortley, 196-200). Sulla ὁμολογία, confessione della fede, cfr. III **1** 4.1.

[28] Gn 16, 6 e il commento di Filone (*De Congr. erud. q. gr.* 27, 154 e 158).

[29] Prv 3, 11-12 (in Eb 12, 5-6). Cfr. **27** 172-173; II **2** 4.4.

[30] ζήτησις: in senso teoretico è « conoscenza scientifica in opposizione a quella volgare »: così nel platonesimo medio: cfr. Andresen, *o. c.* [a 1 2.1], 134; Völker, 242 e oltre, V **1** 5.2.

[31] Joh. 14, 6. Il vs. è impiegato da Clem. per diversi scopi di apologia della filosofia e polemica antieretica: cfr. II **11** 52.7; V **3** 16.1; VI 9 77.1. Per quanto segue cfr. già 30.1-2; II **5** 22.3 etc. Filosofia e religione sono qui fuse e sovrapposte a vicenda; φιλοσοφία appare la più autentica vita religiosa, o avviamento ad essa (« riposo in Cristo », ἀνάπαυσις: cfr. a II **9** 45.5): la possiedono i μύσται!: cfr. a **1** 1.1 e 13.2.

[32] Cfr. VII **7** 45.1.

cerca attraverso la vera filosofia. È la filosofia che posseggono gli iniziati: l'hanno scoperta, o meglio, l'hanno ricevuta dalla Verità stessa.

Capitolo 6

33. 1. Un grande aiuto a vedere ciò che bisogna vedere ce lo procura l'esservisi preparati mediante l'addestramento preliminare della filosofia. E addestramento della mente saranno le idee. Triplice è la natura di queste, poiché la si può contemplare nella quantità, nella grandezza e nelle 2. possibilità di enunciarle[1]. Il ragionamento procedente da dimostrazioni ingenera sicura fede nell'anima di colui che sa seguirlo[2] tanto che non può credere che l'oggetto dimostrato stia in altro modo, né d'altro lato permette d'incappare nelle reti di coloro che con l'inganno tentano 3. di insinuarsi nel nostro spirito. Ora « in questa disciplina l'animo si purifica di ciò che è sensibile e si ravviva come 4. fuoco », affinché possa infine discernere la verità. « Poiché l'educazione e la buona cultura, se si mantiene tale, produce buone nature; e le buone nature, se restano fedeli a tale educazione, diventano ancor migliori delle precedenti, per ogni aspetto e principalmente per la procreazione, come avviene anche negli altri esseri viventi ». 5. Perciò è scritto: « Va' dalla formica, o pigro, e fatti più saggio di lei »[3] – che nella stagione delle messi si mette da parte, abbondante e d'ogni genere, il cibo per fron- 6. teggiare la minaccia dell'inverno – o va' dall'ape, e im-

[1] ἐν ... λεκτοῖς. Pare alludere ai λεκτά degli stoici (concetti di spazio, tempo, luogo etc.: cfr. Zeller, *Gr. Phil.* III 1, 89; 119; 165; Pohlenz, *Stoa*, cit., I 61; 120; o comunque ad aspetti astratti). Ma il testo è poco chiaro. Cfr. P. Nautin, *Notes sur le 1er Strom.*, « Rev. d'Hist. Eccl. » 47 1952 618-631 e prec. 621 s. (che vorrebbe correggere il testo in μικτοῖς, cfr. **24** 160.1, dandogli un colorito platonico); Méhat, 446, che s'appella ai λεκτά dei trattati di logica: cfr. ad es. Diog. L. VII 53 e il cosiddetto 8° libro degli *Strom.*, **4** 13.1; **9** 26.4; Sext. Emp. *Adv. Math.* VIII 11-12 (appunto da fonte stoica). Sull'importanza della filosofia cfr. ancora **1** 18.3.

[2] Cfr. II **11** 49.2; [VIII] **3** 5.3.

[3] Plat. *Resp.* VII 527d-e; IV 424a.

para quanto è laboriosa »[4] – anche questa infatti si pasce per tutto il prato e genera un solo frutto, il miele.

34. 1. E se tu preghi nella tua stanza, come ha insegnato il Signore[5], in adorazione di spirito, non ne trarrai soltanto l'ordine della casa, ma anche l'ordine della tua anima: [saprai] di che essa deve pascersi, e come e in che misura, che cosa devi riporre in essa come tesoro, e quando questi tesori devi mettere in opera e di fronte a chi. Non per natura infatti, ma per apprendimento si formano gli 2. uomini dabbene[6], come i [buoni] medici e timonieri. Così noi tutti vediamo comunemente la vite e il cavallo, ma solo l'agricoltore saprà se la vite è buona a portar frutto o cattiva, solo l'esperto di cavalli distinguerà facilmente 3. se il cavallo è pavido o focoso. Però, se il dato di fatto che alcuni siano rispetto ad altri meglio dotati da natura per realizzare la virtù lo possono dimostrare determinate attitudini di costoro così dotati nei confronti degli altri, tali attitudini viceversa non dimostrano proprio nulla cir- 4. ca la perfetta realizzazione della virtù: poiché anche i meno dotati per la virtù, se per fortuna trovano una conveniente educazione, raggiungono generalmente la bontà e la rettitudine. All'opposto quelli convenientemente dotati se non s'impegnano riescono cattivi. Per natura Dio

35. 1. ci creò socievoli e animati dal senso di giustizia. Ma di qui non si deve certo inferire che la giustizia si manifesti in noi per effetto del solo dato [divino]; si deve invece pensare che il bene della creazione è vivificato dal comandamento, poiché mediante la disciplina l'anima si 2. educa a voler scegliere il meglio[7]. Ma come affermiamo

[4] Prv 6, 6 e 8; cfr. III 3 9.2. L'ape (cfr. 1 11.2) e la formica (cfr. ad es. Hor. *Sat.* I 1,33) furon tenute in gran pregio da pagani e cristiani.

[5] Mt 6, 6; Gv 4, 23-24; anche altre reminiscenze: Mt 12, 35 e parall.

[6] Plat. *Menon.* 89b; nuovo accenno al problema sofistico-socratico dell'insegnabilità della virtù: cfr. 5 31.5. Su questo atteggiamento intellettualistico di Clem. cfr. De Faye, 57 s.

[7] Tutto il brano sulle attitudini naturali e le capacità acquisite deriva da dottrina stoica (cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 225; anche 214-224 Arn.); a monte stanno discussioni d'ambiente sofistico e platonico (echi in Isocr. *Antid.* 187-188; 206-207). Sul volontarismo di Clem. cfr. a 1 4.1. Sulla naturale tendenza al bene e alla

che anche senza istruzione si può essere fedeli, così ammettiamo che è impossibile comprendere le verità della fede senza avere studiato. Infatti accogliere quello che vien detto con verità e respingere tutto ciò che è estraneo, è reso possibile non dalla sola semplice fede, ma 3. dalla fede applicata alla scienza[8]. Se l'ignoranza denota sempre mancanza di educazione e insieme di conoscenze, la scienza delle cose divine e umane è ingenerata in noi 4. dall'insegnamento. Ma se in povertà è agevole vivere rettamente, si può tuttavia anche nell'abbondanza: così riconosciamo che con la preliminare preparazione si potrà più facilmente e più presto raggiungere[9] la virtù – che d'altronde anche senza quella non è irraggiungibile –, e tuttavia, anche in questo caso, particolarmente per parte di coloro che hanno fatto degli studi e « hanno esercitato 5. la sensibilità »[10]. Poiché « l'odio suscita lite », dice Salomone, « ma l'educazione custodisce le vie della vita », per cui non si è ingannati, non si è raggirati da quelli che professano perfide arti per far del male a chi li ascolta. 6. « L'istruzione, non controllata, travia »[11], egli dice: e bisogna perseguire l'arte della confutazione per ribattere le opinioni ingannevoli dei sofisti.

36. 1. Bene dunque scrive Anassarco detto l'Eudemonico nel libro *Sulla Regalità*: « L'erudizione procura molti vantaggi, ma anche molti danni a chi la possiede: vantaggi a colui che è abile, danni a colui che è tratto a buttar fuori facilmente qualsiasi parola e di fronte a qualsiasi uditorio. Bisogna invece conoscere la misura consentita dal momento: questa è la definizione della sapienza. Ma quanti cantano la loro parte fuor di proposito, anche se la cantano sapientemente, non sono tenuti in conto di sa- 2. pienti, anzi si guadagnano taccia di follia »[12]. Ed Esiodo:

virtù, V 1 7.2; VI 11 95.5 - 12 96.3; sulla naturale socievolezza, 26 169.1; II 16 73.4; *Paed.* II 12 120.3 etc.

[8] ἡ περὶ τὴν μάθησιν πίστις: la fede " gnostica "; ma c'è fede anche senza cultura: cfr. oltre, 20 99.1; IV 8 58.3; Chadwick, *o. c.* [a 1 18.3], 53 etc.

[9] θηρᾶσαι: per l'immagine della caccia cfr. a 2 21.1.

[10] Eb 5, 14.

[11] Prv 10, 12 e 17.

[12] Anassarco di Abdera (sec. IV) fu filosofo scettico, maestro di Pirrone (cfr. Diog. L. IV 58-63). Il fr. qui riportato (72 B 1

« ...le Muse, che rendono l'uomo pieno di pensieri, ispirato, di forte voce »[13]: dove intende « pieno di pensieri » come chi ha risorse di ragionamenti, « di forte voce » chi è abile, e « ispirato » chi è esperto nella filosofia e possessore della verità.

Capitolo 7

37. 1. Si vede dunque che la propedeutica greca, compresavi la filosofia stessa, è venuta per divino volere agli uomini[1], non per un motivo prioritario, ma allo stesso modo come irrompono le piogge sulla terra fertile, sul letame, sulle case: ne germina ugualmente erba e grano, e spuntano persino fra le pietre delle tombe fichi selvatici o qualsiasi altra pianta più proterva ancora[2]; e tutte queste piante selvatiche crescono al modo delle buone, poiché hanno tratto lo stesso alimento dalla pioggia, ma non posseggono la stessa attrattiva di quelle nate in fertile terreno 2. coltivato, e perciò sono fatte seccare e strappate. E qui cade a proposito la parabola del seminatore che il Signore ci spiegò[3]. Infatti uno è il coltivatore del terreno che è nell'uomo, Colui che dal principio « della fondazione del mondo »[4] semina i semi che danno alimento, e vi fa cader sopra, ad ogni occasione, la pioggia della sua potente parola: sono poi le circostanze e i luoghi che li ricevettero 3. a determinare le differenze. D'altra parte il coltivatore non semina solo grano (e sì che già di questo parecchie varietà vi sono), ma anche altri semi: orzo, fava, piselli,

D.-K.) è anche in Stobeo, *Flor.* III 34, 19, in forma più corretta rispetto alla tradizione di Clem.

[13] Hes., *fr.* 310 M.-W.; cfr. Theogn. 93-98.

[1] Cfr. **1** 18.3.

[2] Cfr. Juven. 10, 145 e Theod. *Graec. Aff. Cur.* I 124. (Sui rapporti fra Clem. e Teodoreto cfr. P. Canivet *Hist. d'une entreprise apologétique etc.*, Paris 1957, 140 s.; 257-263).

[3] Cfr. Mt 13, 3-8 e parall. La parabola allude per Clem. non solo ai gradi di corrispondenza umana alla grazia divina, ma anche alla varietà degli stati nella vita eterna e ai momenti del progresso spirituale sulla via della fede e della " gnosi ": IV **6** 30.2-3; VI **7** 59.2; **14** 114.1-3; VII **2** 10.2; e Brontesi, *o. c.*, 444 e n.

[4] Ef 1, 4; Gv 17,24, spesso cit.

4. ceci, semi di ortaggi, semi di piante floreali. Fa parte della stessa coltivazione anche la coltura degli alberi, procurare cioè quanto è necessario agli stessi vivai, ai giardini, alle piante stagionali, e in breve alla produzione e alla conser-5. vazione di ogni genere di piante. Allo stesso modo non la sola pastorizia è arte, ma sono tutte arti anche l'allevamento dei bovini, degli equini, dei cani, delle api: in una parola, la cura degli armenti e l'allevamento degli animali differiscono più o meno tra loro, ma sono tutti utili alla vita.

6. Ora io chiamo filosofia non quella stoica o quella platonica o quella epicurea o aristotelica, ma tutto ciò che in ciascuna di queste dottrine è detto bene e insegna la giustizia con pia sapienza, tutto questo complesso eclettico io chiamo filosofia[5]. Ma quello che [i filosofi] adulterarono con intrusione di ragionamenti umani, io non lo dirò mai cosa divina.

38. 1. Consideriamo adesso quest'altra questione: fino a che punto agiscono con autentica rettitudine, se per caso coloro che non hanno scienza vivono rettamente*. In realtà essi incappano nelle buone azioni; taluni anche raggiungono lo scopo, che è la dottrina della verità, mediante la loro intelligenza. Però « Abramo non per le opere fu giu-2. stificato, ma per fede »[6]. Nessun vantaggio dunque essi

[5] Clem. era dunque fondamentalmente eclettico (cfr. anche **13** 57.1-4; VI **7** 55.3). Negli studi più moderni prevale tuttavia l'orientamento a restringere l'eclettismo di Clem. a due scuole, naturalmente stoicismo e platonesimo, cioè medio-platonesimo; e certo medio-platonici e stoici del suo tempo avevano già essi operato una relativa fusione. D'altra parte l'idea centrale di Clem., che il Dio-Logos ha irradiato la sua benefica potenza su tutti gli uomini e quindi su tutti i filosofi (cfr. a **1** 18.4), implicava necessariamente il riconoscimento che in ogni filosofia si trovano aspetti validi. Cfr. De Faye, 230 s.; 274-313; Casey, *art. c.* [a **1** 1.1], 94-100; Camelot, *art. c.* [ivi], 542 s.; Munck, 198-202; Lazzati, 48-49; Lilla, 51-56, e già *Middle Platon., Neoplaton. a. Jewish-alex. Philosophy*, « Arch. Ital. per la St. della Pietà » 3 1962 3-36 (prec. 4-8; ivi altra bibliogr.); Witt, *o.c.* [a II **4** 15.5], 114 etc.; Völker, 332-352.

[6] Ciò è vero per Abramo (Rm 4, 2 e 16; cfr. Gn 15, 6 e VI **12** 102.5), ma l'uomo comune, anche il filosofo, ha bisogno di fede e opere per salvarsi: cfr. a II **2** 5.3. Per il concetto della bontà inconsapevole cfr. **9** 45.6.

avranno dopo la fine della vita, anche posto che facciano
3. opere buone, se non avranno la fede. Ed è proprio per questo che le Scritture furono tradotte nella lingua dei Greci[7], perché essi non possano mai avanzare pretesti di ignoranza, avendo modo di ascoltare anche le nostre dot-
4. trine, purché lo vogliano. Che uno parli sulla verità è un fatto, ma che la verità spieghi se stessa è un altro. Una cosa è una congettura sulla verità, e un'altra cosa è la verità; una cosa la copia, altra cosa l'essere in sé: e la prima si può ottenere con l'apprendimento e l'esercizio,
5. ma la seconda con la potenza della fede. L'insegnamento della religione è un dono, ma la fede è una grazia. Noi conosciamo la volontà di Dio facendo la volontà di Dio[8]. Dice la Scrittura: « Aprite dunque le porte della giustizia,
6. perché entrando per esse io confessi il Signore ». Ma le vie che portano alla giustizia, poiché Dio è buono e ci vuol salvare in molti modi, sono molteplici e varie[9]; esse conducono comunque tutte alla strada e alla porta maestra. Se tu cerchi la strada reale e autentica, ti sentirai dire: « Questa è la porta del Signore: i giusti entreranno
7. per essa »[10]. « Di molte porte aperte, quella che è nella giustizia è in Cristo: beati tutti quelli che vi entrano e dirigono il loro cammino nella santità » della " gnosi ".
8. Ecco infatti che Clemente nella *1ª Lettera ai Corinti*, esponendo le differenze di quelli che sono illustri nella chiesa, dice testualmente: « Sia pure uno fedele, sia valente nell'esporre la " gnosi ", sia sapiente nella distinzione delle ragioni, sia generoso nelle sue opere... ».

[7] Cfr. **22** 148-149.
[8] Cfr. Gv 7, 17.
[9] Cfr. sopra **5** 29.3-5.
[10] Le due citaz. bibliche (Sal 117 [118], 19 e 20) sono riportate anche da Clem. Romano (1 Cor 48, 2-5), che Clem. riproduce qui di seguito, e derivano certo di qui o da comune fonte, forse un manuale biblico (cfr. anche VI **8** 64.2-3). Di suo Clem. aggiunge alla citazione dell'omonimo l'aggettivo γνωστικῇ, attribuito a ὁσιότητι, " santità ", desumendo del resto dalla frase subito seguente.

Capitolo 8

39. 1. Ma l'arte sofistica, che i Greci praticano con zelo, è un'abilità influente sull'immaginazione, atta ad ingenerare mediante la parola opinioni false come se fossero vere: essa ci fornisce infatti la retorica per persuadere e l'eristica per vincere nelle discussioni, arti queste che, esercitate
2. senza filosofia, saranno ben dannose per chiunque. Tanto vero che Platone chiamò la sofistica « una mala arte » e Aristotele, sulle sue orme, la dimostrò una sorta di arte del rubare[1], in quanto froda in modo convincente l'intero compito della sapienza e promette [l'insegnamento di] una
3. sapienza, di cui invece non si è mai occupata. Per dirla in breve, come della retorica principio è la probabilità, compito l'argomentazione, scopo la persuasione, così dell'eristica principio è l'opinabilità, compito la confutazio-
4. ne, scopo la vittoria. Allo stesso modo anche della sofistica principio è l'apparenza, il compito è però duplice: quello che le deriva dalla retorica appare il discorso continuato, quello che le deriva dalla dialettica l'interroga-
5. zione[2]; scopo poi della sofistica è lo stupire. D'altronde

[1] Citazioni approssimative; già le righe precedenti risentono di Plat. *Soph.* 226a; 236c; 239c. Il termine κακοτεχνία detto della sofistica, attribuito a Platone, è in Epicuro (*fr.* 51 Us.; Critol., *fr.* 32 Wehrli [Die Schule, cit., X, p. 55] Ammian. Marc. XXX 4, 3; Quintil. II 20, 2; cfr. Sext. Emp. *Adv. Math.* II 49; 68); quanto ad Aristotele, è qui parafrasato *Top.* IV 5 126a 30-36. Cfr. sopra **3** 22-24. Clem. condanna (§§ 39-40) la retorica, ma non la retorica in funzione filosofica e religiosa, che è sullo stesso piano della dialettica (cfr. **20** 99.4 e A. Quacquarelli, *Luoghi comuni contro la retorica etc.*, « Rass. di Sc. Filos. » 4 1956 457-476 [prec. 464]).

[2] Cfr. [VIII] **4** 11.4. Sulla retorica dice lo stesso Cicerone (*De Inv.* I 5, 6), che distingue " officium " (= ἔργον in Clem.), ciò che conviene fare, da " finis " (= τέλος), ciò che conviene raggiungere. Anche la condanna della dialettica, naturalmente, non va generalizzata. Clem. polemizza qui di nuovo contro i sofisti (sopra, **3** 22-24); ma proprio la dialettica (cfr. **9** 45.4) presterà buon servigio contro di loro come contro i fedeli miopi e gretti (**1** 18.2-4; **9** 43.1); aiuterà a spiegare correttamente le Scritture (**28** 179.4) e a non soccombere agli attacchi degli eretici (**20** cit.; per altra utilità della dialettica cfr. VI **17** 156.2); essa è dunque « recinto di protezione » del campo della fede (**5** 28.4). Si è notato che anche il vocabolario tecnico di queste definizioni è aristotelico-stoico (*Soph.*

la dialettica, tanto decantata nelle scuole, si rivela un esercizio del filosofo nell'ambito dell'opinione comune, per crearsi abilità nel contraddire: in tutto ciò non v'è affatto verità.

40. 1. E perciò il nostro grande apostolo disdegna giustamente queste inutili arti della parola e dice: « Se qualcuno non s'attiene alle *sane* parole, ma è gonfiato d'orgoglio per qualche altro insegnamento, non capisce niente, ma è affetto dalla *malattia* delle questioni oziose e delle schermaglie di parole, da cui nascono discordia, invidia, oltraggio, maligni sospetti, diatribe di gente guasta nella mente e lontana dalla verità »[3]. 2. Vedi dunque come è irritato contro di loro: chiama "malattia" la loro arte del raziocinio[4], della quale si pavoneggiano quelli cui è caro questo perverso esercizio 3. della ciarla, sofisti greci o "barbari"[5] che siano. Sicché dice ottimamente il tragico Euripide nelle *Fenicie*: « Il discorso ingiusto, *malato* in se stesso, ha bisogno di ri- 4. medi di saggezza »[6]. "Sano" infatti è detto il discorso della salvezza essendo in se stesso verità, e ciò che è sano resterà sempre immortale, mentre il separarsi da ciò che è 5. sano e divino è empietà e affezione mortale. Sono lupi rapaci, costoro, nascosti sotto pelli di pecora[7]: essi ci fanno schiavi e ci seducono l'anima con la piacevole loquela; essi rubano di nascosto, ma poi sono smascherati come ladri, mentre s'arrabattano per prenderci con inganno e violenza, noi, poveri semplici, perché più impacciati a parlare.

41. 1. « Spesso un uomo preso da impaccio di lingua, anche se

Elench. 11 171b 8 e 31-33; *Top.* I 1 100b 23 - 101a 4 e 27-29; 14 105b 30-31: cfr. J. Pepin, *La vraie dialectique selon Clem.*, in « Epektasis », Mélanges Danielou, Beauchesne 1972 375-382; ivi altra documentazione; così per il l. 8° su cit., Osborn, *o. c.* [a **1** 2.1], 148-153).

[3] 1 Tm 6, 3-5.

[4] λογικὴν (τέχνην): sul valore dell'aggettivo in Clem. cfr. Mondésert, *Vocab. de Clem. Al.: le mot* λογικός, « Rech. de Sc. Relig. » 42 1954 258-265.

[5] Cfr. ancora **3** 22.1; qui forse allude agli eretici (41.2): Méhat, 416.

[6] Eur. *Phoen.* 471 s.; anche in Theod. *Graec. Aff. Cur.* I 87.

[7] Cfr. Mt 7, 15.

dice cose giuste, ottiene meno dell'eloquente ». « Ora trafugano la più pura verità con fiumi d'eloquenza, tanto che non si crede più come bisognerebbe credere ». Così 2. dice la tragedia[8]. E tali sono questi cavillatori, sia che si associno a sette eretiche, sia che esercitino meschini artifici dialettici: sono questi che tirano giù i fili del telaio senza tessere nulla, come dice la Scrittura[9]: amatori di inutili travagli, che l'apostolo definì « raggiri degli uomini 3. e ribalderia » atta « all'insidia dell'errore ». « Ci sono infatti » dice « molti insubordinati, ciarloni, ingannatori di anime »[10]. Dunque non per tutti è stato detto: « Voi sie- 4. te il sale della terra »[11]. Infatti alcuni di coloro che pure hanno ascoltato il Logos assomigliano a quei pesci marini che, allevati fin dalla nascita in mezzo al sale, necessitano 5. tuttavia ancora di sale per essere cucinati. Io pertanto accetto pienamente quel testo tragico che dice: « Figliolo, discorsi ben detti possono anche essere falsi, ma per eleganza di parole possono vincere la verità. E tuttavia non questa è la cosa più perfetta, ma la rettitudine del carattere. Chi la vince per abilità di lingua sarà sapiente, certo: ma io ritengo i fatti sempre superiori alle parole »[12].

6. Mai si deve aspirare a piacere alla folla[13]: quello che le piace noi non lo pratichiamo, e quello che noi sappiamo è ben lungi dai suoi gusti. Proclama l'apostolo: « Non cerchiamo vana gloria, provocandoci a vicenda, invidiandoci a vicenda »[14].

42. 1. Per questo Platone, l'amico della verità, quasi ispirato

[8] Ancora da Euripide: *fr.* 56 N.² (dall'*Alessandro*, cit. più ampiamente da Stob. *Flor.* 42, 3) e *fr.* 439 N.² (dall'*Ippolito velato*, anche questo più ampio in Id. *ib.* 82, 1).

[9] Nei testi questo motto è introvabile: o è un agraphon (A. Resch, *Agrapha*, Berlin 1889, n. 38), o è un errore di Clem. (cfr. J. Ruwet, *Les " agrapha " dans les œuvres de Clem.*, « Biblica » 30 1949 133-160, prec. 158), o citazione di un apocrifo scomparso.

[10] Ef 4, 14 e Tit. 1, 10.

[11] Mt 5, 13.

[12] Eur., *fr.* 206 N.² (dall'Antiope).

[13] Cfr. Epicur., *fr.* 187 Us. E tuttavia Clem. si mostrava nella prefazione (**1** 15.2-19.4) condiscendente alle forme della cultura del tempo: cfr. Méhat, 129-135. Ma il disprezzo della folla è in lui costante: cfr. V **3** 17.6; **4** 19.1-2; **14** 111.1 etc.

[14] Gal 5, 26.

da Dio dice: « Io sono siffatto uomo, che non obbedisco a nessuna altra cosa se non a quel ragionamento che al- 2. l'indagine mi si riveli il migliore »[15]. E con ciò egli rimprovera quanti, « senza senno » né scienza, « si fidano delle opinioni », poiché giudica sconveniente fidarsi di colui che ci vuol rendere partecipi della menzogna, tralasciando la retta e sana ragione. « Rinnegare la verità è un male, ma essere nel vero e professare ciò che è reale 3. è un bene. Ora soltanto contro la loro volontà gli uomini sono privati della verità »; ma ne restano comunque privi « perché vittime o di frode o di malia o di violenza » e 4. perché non hanno avuto fede. Naturalmente chi ha avuto fede [e poi si perde]*, volontariamente ormai si lascia andare alla perdizione. « È vittima di frode colui il quale muta parere per oblio, perché agli uni vien sottratto il tempo, agli altri la ragione senza che se ne accorgano ». La violenza poi che costringe a mutar parere è spesso « il dolore fisico e morale », e d'altronde anche l'ambizione e l'ira. E, in fine, « sono vittime di malia quelli che si lasciano invitare dal piacere o soggiacciono alla paura »[16]. Invece [per la fede si tratta di] tutti mutamenti volontari e la scienza non accoglierà mai nulla di tutto ciò.

Capitolo 9

43. 1. Senonché alcuni ritenendosi già ben dotati da natura non vogliono accostarsi né alla filosofia né alla dialettica, e nemmeno apprendere la scienza naturale: essi rivendicano la sola e semplice fede[1], come se, senza essersi presa nessuna cura della vite, volessero coglierne subito 2. da principio i grappoli. « Vite » è detto per allegoria il

[15] Plat. *Crit.* 46b; segue *II Alcib.* 146a, c. Per Clem. Platone è ispirato, θεοφορούμενος, come i profeti, cfr. V **12** 78.1. Sui numerosi testi degli *Strom.* in cui interpretazioni scritturistiche e platoniche s'intersecano cfr. ad es. Casey, *art. c.* [a **1** 1], 95-100.

[16] Plat. *Resp.* III 413a-c.

[1] Sono i cristiani gretti e sospettosi di cui al principio e **1** 18.2; cfr. VI **11** 89.1; 93.1; Mondésert, 32-35. Sui vari aspetti della fede in Clem. cfr. II **2** 4.1; per questa fede ψιλή o κοινή cfr. IV **16** 100.6; V **1** 9.2; 11.1; **3** 18.3; **4** 26.1; **8** 53.3; VII **10** 55.2; 57.3 etc.; Lilla, 136-140.

Signore[2] dal quale bisogna vendemmiare il frutto, per mezzo di cura e arte della coltivazione [condotta] secondo le norme razionali. Potare bisogna, e zappare, legare i tralci e fare gli altri lavori; e c'è bisogno di falce, di vanga e degli altri strumenti agricoli, certo, per la coltura 3. della vite, affinché ci offra il suo frutto succulento. E come nell'agricoltura e nella medicina è bene istruito colui che ha attinto svariate nozioni, sì da poter meglio colti- 4. vare e guarire, così anche nel nostro campo io affermo bene istruito colui che rivolge tutti i suoi sforzi alla verità, che cioè raccoglie quanto è utile dalla geometria, dalla musica, dalla grammatica, dalla filosofia stessa[3], e protegge da ogni insidia la fede. Anche l'atleta, come s'è detto, si può metter da parte, tranne che se si unisca alla

44. 1. schiera in ordine d'attacco*. E in primo luogo apprezziamo il pilota di molta esperienza, che ha visto « città di molti uomini »[4], e il medico che ha acquisito esperienza di molti casi, per cui taluni foggiano anche il termine "em- 2. pirico". Ora colui che fa sì che ogni nozione contribuisca alla retta vita, desumendo esempi da Greci e barbari, questi è molto abile a mettersi sulle piste della verità ed è veramente « di molto consiglio »[5]. Egli, come la pietra di paragone (cioè la pietra di Lidia con cui si crede di poter distinguere l'oro falsificato da quello autentico), è capace di distinguere, questo nostro "gnostico" « dal molto sapere »[6], sofistica da filosofia, arte dell'abbigliamento dalla ginnastica, culinaria da medicina, retorica da dialettica[7] e, fra le altre dottrine, nel campo della filoso- 3. fia "barbara"[8], le eresie dalla verità autentica. Come non è necessario che colui il quale desidera raggiungere [col pensiero] la potenza di Dio, sappia operare le dovute distinzioni filosofiche nel campo dell'intelligibile[9]? E co-

[2] Gv 15, 1.

[3] Cfr. **5** 30.1, ἐγκύκλιος παιδεία; VI **10** 80.1 etc.

[4] Odyss. I 3.

[5] πολύμητις, epiteto omerico.

[6] πολύιδρις, altro aggettivo omerico. Per la pietra di paragone cfr. Plat. *Gorg.* 486d.

[7] Cfr. Plat. *Gorg.* 465c.

[8] Cfr. a **3** 22.1.

[9] Dunque necessità della dialettica: cfr. a **8** 39.4; Mondésert, 108-110 etc. Νοητά significa il mondo degli intelligibili, che si

me non è utile altresì distinguere le espressioni a doppio 4. senso e quelle equivoche forniteci nei Testamenti? Proprio con un'espressione a doppio senso il Signore elude il diavolo nel momento della tentazione[10]: e allora io non vedo più come mai quegli che sarebbe l'inventore, secondo alcuni credono, della filosofia e della dialettica, si lasci ingannare e fuorviare dagli espedienti dell'anfibolia!

45. 1. Se poi i profeti e gli apostoli ignorarono le tecniche per cui si attua la formazione filosofica, d'altra parte però il pensiero dello Spirito, ammaestrante nella profezia in modo oscuro[11], poiché ascoltarlo e comprenderlo non è da tutti, esige per esser chiaro l'insegnamento delle no- 2. zioni tecniche. Quel pensiero i profeti e i discepoli dello Spirito lo compresero con sicurezza: per fede ha parlato lo Spirito, e in modo che non era possibile [accoglierlo] facilmente, anzi non in modo che lo potessero accogliere 3. persone non istruite *. Dice la Scrittura: « I miei precetti scrivili due volte, con la volontà e con la scienza, quella di rispondere parole di verità alle questioni che ti 4. sono poste »[12]. Ora qual è la scienza del rispondere? La 5. stessa dell'interrogare, e sarà la dialettica[13]. E non è forse un'opera anche il parlare, e l'operare non nasce forse dalla ragione? Sì, perché se non agissimo con la ragione opereremmo da bestie. L'opera razionale si compie secondo Dio: « e niente fu fatto senza di Lui », è scritto[14]: cioè, senza il Logos di Dio. Il Signore non ha forse fatto tutte 6. le cose col Logos? Operano certo anche le bestie, ma spinte dalla paura che le costringe; e non è forse vero che i cosiddetti benpensanti si lasciano portare ad opere buone senza sapere quel che fanno[15]?

attinge « con slancio platonico » (Id., p. 92): cfr. V **3** 16.1; **12** 78.2; VI **1** 3.2; **15** 126.3; VII **1** 2.2; **7** 40.1 (νοητὴ οὐσία). Cfr. J. Wytzes, *The twofold Way*, II, « Vigil. Christ. » **14** 1960 129-153 (e prec. 130-140).

[10] Cfr. Mt. 4, 4; sul diavolo autore della filosofia cfr. le critiche in **1** 18.3.

[11] ἐπικεκρυμμένως: cfr. a **2** 20.4; quindi a **1** 2.2 e **1** Cor 8, 7.

[12] Prv 22, 20-21 (ma non riproduce né l'ebraico né i LXX: cfr. Böhlig, *art. c.* [a **1** 2.1]).

[13] Cfr. sopra, 39, 4 e Plat. *Crat.* 390c.

[14] Gv 1, 3.

[15] Cfr. sopra, **7** 38.1.

Capitolo 10

46. 1. Per questo dunque il Salvatore, quando ebbe preso il pane, anzitutto pronunciò parole di ringraziamento; dopo spezzò il pane e lo porse[1]. Questo perché noi mangiassimo con atteggiamento razionale e governassimo la nostra vita secondo obbedienza con la conoscenza delle 2. Scritture. Coloro che esprimono una parola malvagia non differiscono affatto da coloro che compiono un'azione malvagia (la calunnia è ministra della spada e la maldicenza produce dolore: di qui gli sconvolgimenti della vita. Questi sono gli effetti della parola cattiva). Allo stesso modo chi ha espresso una parola buona è vicino a 3. chi compie le opere buone. È certo che l'attività razionale rinvigorisce l'anima e la stimola alla rettitudine: e beato chi si destreggia bene[2] in entrambi i campi. Comunque l'uomo abile nella parola non deve screditare chi è portato a bene operare, e viceversa questi non deve insultare chi sa usare la parola: ognuno impieghi la sua 4. energia in ciò a cui è portato per natura[3]. E ciò che l'agire ci mostra, la parola spiega, quasi preparando la via al bene operare, cioè conducendo verso la pratica del bene gli ascoltatori. Infatti c'è una parola di salvezza come c'è un'opera di salvezza. La giustizia, insomma, non si costituisce senza un pensiero razionale.

47. 1. Come si elimina la possibilità di ricevere un beneficio se togliamo la facoltà di farlo, così ubbidienza e fede scom-

[1] Cfr. Mt 26, 26 e parall. Nel commentare la cena eucaristica Clem. non rinuncia ad una interpretazione filosofica e disquisisce sull'importanza della parola nella vita dell'uomo (Quacquarelli, *art. c.* [a **8** 39.1], 468). Cfr. VII **12** 76.4.

[2] Si credette di avvertire un agraphon, del tipo delle beatitudini, ma forse a torto: Ruwet, *art. c.* [a **8** 41.2], 135 s., ha rilevato che di una cinquantina di supposti agrapha più della metà sono invece variazioni o citazioni libere o composite di testi canonici. Cfr. **24** 158.2 (e IV **6** 34.6): **28** 177.2; II **18** 91.2; 93.3; III **4** 25.3; **12** 86.2; **15** 97.4; V **5** 27.9; VI **5** 41.5; **6** 44.4; **9** 78.1 (e **12** 101.4; VII **12** 73.1; e **7** 41-3-4; 49.7); **16** 94.2; VII **12** 74.5; **15** 90.5.

[3] Cfr. Plat. *Resp.* IV 423d. Clem. è ancora « alle prese coi puritani che non voglion contatti con filosofi e retorica » (Brontesi, *o. c.*, 549) e si appagano dell'azione. Ma bene inteso: filosofia sì, non vacuo esercizio letterario (cfr. 48.1; **3** 22.4 etc.). Occorrono azione e teoria: cfr. a II **2** 5.3.

paiono se non si accettano insieme e il precetto e colui che sa spiegare il precetto. Invece gli uni per l'aiuto degli 2. altri godiamo di buone risorse in parole e opere. Ma si badi: l'arte eristica e sofistica dev'essere evitata assolutamente, perché anche solo le dizioni dei sofisti non soltanto ingannano e frodano la massa, ma addirittura le portano violenza e talvolta la sopraffanno, anche se con 3. una vittoria "cadmea"[4]. Quanto mai vero è il salmo: « Il giusto vivrà fino alla fine, poiché non vedrà rovina, quando pur vedrà i saggi perire »[5]. E chi intende per "saggi"? Ascoltalo dal libro della *Sapienza di Gesù*: « Non è saggezza la scienza della malvagità »[6]: e vuol significare proprio quella scienza che le arti dell'eloquen- 4. za e della discussione escogitarono. « Cercherai sapienza presso i malvagi, ma non ne troverai ». E se tu domandi di rincontro: qual è questa sapienza?, ti risponderà [la Scrittura]: « Bocca di giusto distilla sapienza »[7]. Eppure l'arte sofistica è chiamata sapienza con nome uguale alla verità[8]!

48. 1. Quanto a me, mi sono prefisso, e penso ragionevolmente, di vivere secondo il Logos e riflettere su ciò che da Esso mi vien segnalato, ma non aspirare mai alla facondia e accontentarmi solo di chiarire per accenni il mio pensiero. Con qualunque termine poi si designi ciò che intendo esprimere, non me ne importa nulla: so bene che il bene sommo è salvarsi e aiutare quelli che bramano di salvarsi, non mettere in fila le frasette come si fa con i ninnoli. 2. Dice il Pitagorico nel *Politico* di Platone: « Se tu ti guarderai dal preoccuparti troppo delle parole, a mano a mano che avanzerai nella vecchiaia, apparirai più ricco di sag- 3. gezza ». E ancora nel *Teeteto* troverai: « La libertà nell'uso delle parole e dei modi di dire, cioè la mancanza

[4] Cfr. 8 42.3. L'espressione proverbiale greca (cfr. Zenob. IV 45 etc.) serve a definire una vittoria, e perciò una guerra, inutile ai due belligeranti, come fu inutile la guerra fra Eteocle e Polinice, gli eroi della città di Cadmo, Tebe, che si uccisero l'un l'altro nel famoso duello.

[5] Sal 48 [49], 9-10.

[6] Sir 19, 22 (19).

[7] Prv 14, 6 e 10, 31.

[8] Cioè, alla sapienza vera: cfr. 3 24.1.

di un controllo minuzioso all'eccesso, per lo più è indizio d'animo nobile; anzi, l'atteggiamento opposto è piuttosto 4. cosa servile, se pure talvolta necessario »[9]. Questo lo ha espresso la Scrittura nel modo più conciso possibile, quando dice: « Non abbondare in parole »[10]. Il parlare è infatti come un vestito sul corpo; invece le azioni sono carne e nervi. Non bisogna dunque preoccuparsi del ve- 5. stito prima che della salvezza del corpo[11]. Non solo un tenor di vita semplice, ma anche un linguaggio modesto, alieno da superflue ricercatezze, deve tenere chi ha scelto la vita della verità, se è vero che ripudiamo la mollezza come ingannevole e funesta: così gli Spartani antichi ripudiavano i profumi e la porpora, poiché ritenevano a buon diritto tanto le vesti dipinte quanto gli unguenti cose ingannevoli e ne foggiarono il nome in conseguenza[12]. Poiché non è una buona cucina quella che ci dà le salse in maggior quantità delle pietanze nutrienti; e del pari non è un uso intelligente della parola quello che sa 6. recare più diletto che vantaggio agli ascoltatori. Pitagora consiglia di apprezzare come più piacevoli le Muse delle Sirene[13], poiché insegna a praticare la sapienza senza diletto sensibile, e ripudia ogni altro metodo educativo come ingannevole. Ad oltrepassare le Sirene bastò uno solo, a rispondere alla Sfinge, ancora uno solo – anzi, se

49. 1. siete d'accordo, nemmeno quello[14]. Non bisogna dunque

[9] *Plat. Pol.* 261e; *Theat.* 184bc.

[10] Gb 11, 3 (in Clem. Rom. *1 Cor* 30, 5).

[11] Reminiscenza evangelica: Mt 6, 25 e parall.

[12] Cfr. *Paed.* II 8 65.1. Una falsa etimologia antica fece derivare μύρον, "unguento", da μόρος nel senso di « lavoro inutile », attestato da Esichio. Cfr. Hdt. III 22; Sen. *Nat. Quaest.* IV 13, 9; Chrysipp. (in Athen. XV 686f); Plut. *De Herod. Malign.* 28 863de etc. Il comunissimo consiglio di usare un linguaggio semplice ritorna in quella raccolta di sentenze o libro sapienziale che ha per titolo *La Dottrina di Silvano*, proveniente dalla biblioteca gnostica di Nag-Hammadi (cod. 7°, f. 84-118): cfr. f. 87 r. 15-18; cito da J. Zandee, *Teaching of Silvanus and Clem.*, Leiden 1977, 55. Numerosi i paralleli fra questo testo e gli *Strom.*

[13] Cfr. anche Theod. *Graec. Aff. Cur.* VIII 1.

[14] Cioè: sarebbe stato necessario: allude alle note leggende di Ulisse (Odyss. XII 142-200) e di Edipo, che risolse da solo l'enigma della Sfinge, ma sarebbe stato meglio che non l'avesse risolto, date le sciagure che ne seguirono.

« *allargare* le borsette degli amuleti »[15] per desiderio di vanagloria: allo " gnostico " basta trovare anche un solo
2. uditore[16]. Possiamo pertanto prestare orecchio al tebano Pindaro che scrive: « Non *aprire* davanti a tutti la fonte dell'antica parola: talvolta sono sicurissime le vie del silenzio, mentre pungolo di battaglia diviene anche la
3. miglior parola »[17]. Dunque molto a ragione il beato apostolo si sforza di esortarci « a non fare schermaglie di parole senza nessuno scopo utile, per sola perdizione degli ascoltatori, ed evitare le vuote chiacchiere profane, perché progrediranno verso maggiore empietà e la loro parola troverà pascolo come una cancrena »[18].

Capitolo 11

50. 1. Orbene, questa « sapienza del mondo è stoltezza davanti a Dio... e di questi saggi il Signore conosce i pensieri [e sa] che sono vani »[1]. Nessuno pertanto si vanti di eccel-
2. lere in saggezza umana. Precisamente così, e bene, è scritto in Geremia: « Non si vanti il sapiente per la sua sapienza, non si vanti il forte per la sua forza, non si vanti il ricco per la sua ricchezza, ma soltanto di questo si vanti colui che si vanta: di capire e riconoscere che Io sono il Signore che usa misericordia, diritto e giustizia sulla terra; in ciò è riposto il mio compiacimento. Parola
3. del Signore »[2]. Soggiunge l'apostolo: « Che non poniamo fiducia in noi stessi, ma nel Dio che risuscita i morti, il quale da così grave rischio di morte ci salvò », « perché la nostra fede non sia riposta su sapienza di uomini, ma sulla potenza di Dio ». « L'uomo spirituale giudica su

[15] Mt 23, 5.
[16] Cfr. Heraclit., 22 B 49 D.-K. e Democr., 68 B 98 D.-K.; Plat. *Leg.* II 658e-659a; Cic. *Brut.* 51, 191.
[17] Pind., *fr.* 180 Sn.[4] Sulle citaz. pindariche in Clem. cfr. Ilona Opelt, *Die Christl. Spätantike u. Pindar*, in Polychordia, Festschrift Dölger, Amsterdam, II 1967, 284-288.
[18] 2 Tm 2, 14 e 16.

[1] 1 Cor 3, 19 e 21.
[2] Ger 9, 23-24.

4. tutto, ma non è giudicato da nessuno »[3]. E intendo bene anche queste altre sue parole: « Questo lo dico, perché nessuno vi raggiri con discorsi seducenti » e non si insinui
5. di soppiatto colui « che vi ruba ». E ancora: « Badate che non ci sia nessuno che vi rubi mediante la vana fallacia della filosofia secondo la tradizione degli uomini, secondo gli elementi del mondo, e non secondo Cristo »[4]:
6. s'intende, della filosofia non nel suo complesso, ma di quella di Epicuro, di cui pure fa menzione Paolo negli *Atti degli Apostoli*[5], rimproverandoli di sopprimere la provvidenza e di divinizzare il piacere, e di qualsiasi altra filosofia che valuti eccessivamente gli elementi[6] senza anteporvi la causa creatrice, e che non si sia data una rappresentazione del Creatore.

51. 1. D'altronde anche gli Stoici, dei quali altresì fa menzione[7], affermano che Dio, corporeo, è diffuso attraverso la più vile materia: male![8]. « Tradizione umana » significa

[3] 2 Cor 1,9-10 e 1 Cor 2, 5 e 15.
[4] Col 2, 4 e 8; cfr. oltre, 51, 5-52,1.
[5] At 17, 18. Per Epicuro cfr. **1** 1.2. Chadwick, *o. c.*, 43 richiama VI **8** 68.1.
[6] Come quelli ricordati oltre, 52, 4.
[7] Paolo, nello stesso vs. degli Atti.
[8] Cfr. Chrysipp., *fr. phys.* 1040 Arn.; Zenon., *fr.* 159 Arn. Clem., naturalmente contrario al materialismo stoico (cfr. V **14** 89.2-5; VII **5** 29.2; **7** 37.1-2; *Protr.* **5** 66.3; altra critica: II **22** 135.3; VI **14** 114.5; VII **14** 88.5; cfr. Casey, *art. c.* [a **1** 1.1], 90-91 etc. e la *Dottrina di Silvano*, cit. [sopra, 48, 5], f. 100, r. 5-8), apprezza tuttavia degli stoici altre dottrine teologiche (cfr. *Protr.* **6** 72.1-3), metodi pedagogici, come quello di " velare " la verità (V **9** 58.2, cfr. sopra, **2** 20.4), e soprattutto, come è noto, la morale nelle sue linee generali. Molti i tratti comuni fra il sapiente stoico e lo " gnostico " di Clem., soprattutto per quel che riguarda la concezione intellettualistico-elitaria del sapiente e dello " gnostico ", della autosufficienza, del vivere secondo natura/logos, di ἀπάθεια (cfr. a II **8** 40.2), ἀδιάφορον (cfr. a II **20** 109.4), κατόρθωμα etc. E tuttavia Clem. corregge spesso lo stoicismo col platonesimo (o col platonesimo medio: Danielou, Lilla etc.); in particolare l'ideale stoico di un'armonia fra cosmo e uomo interamente immanente è sostituito o affiancato da un concetto teologico trascendente; per cui l'agire perfetto è riferito alla superiore norma dei comandamenti divini. Cfr. Merk, *o. c.* [a **1** 18.3], 53-90, Pohlenz e Spanneut, *oo. cc.* [a **1** 2.1], passim; Lilla, Intr. 2-3; D. J. Bradley, *The transformation of Stoic ethic in Clem.*, « Augustinianum » 14 1974 41-66; W. Wagner, *Another Lock at Liter. Probl.*

2. [per Paolo] questa ciurmeria intellettuale. Egli raccomanda perciò: « Rifuggite la ricerca che appassiona i giovani »[9]. Simili discussioni sono infatti proprie dei giovanetti. « Ma » incalza Platone il filosofo « la virtù non è 3. amica dei giovanetti »[10]. E « la nostra gara », come dice Gorgia di Lentini « richiede due virtù, intrepidezza e sapienza: dell'intrepidezza è proprio far fronte al pericolo, della sapienza riconoscere i rischi nascosti ». In effetti il Logos, come il bando olimpico, « chiama chi vuole, ma incorona chi è capace »[11].

4. Il Logos non vuole che sia inerte di fronte alla verità e di fatto ozioso colui che ha abbracciato la fede. Dice: « Cercate e troverete »[12]: però limita la ricerca al trovamento e bandisce le vacue ciarle, accordando un posto alla 5. contemplazione che ci rafforza la fede. « Questo dico perché nessuno vi seduca con discorsi speciosi », dice l'apostolo rivolgendosi, s'intende, a gente che ha appreso a distinguere quello che da quei tali* le si dice ed è adde-

52. 1. strata ad affrontare gli attacchi. « Quando dunque avete ricevuto Gesù Cristo il Signore, procedete in Lui, radicati ed edificati in Lui e fortificati nella fede », e la fortificazione della fede è la persuasione. « Badate che non ci sia nessuno che vi rubi » dalla fede in Cristo « attraverso la vana fallacia della filosofia », quella che sopprime la prov- 2. videnza, « secondo la tradizione degli uomini »; poiché la filosofia secondo la tradizione divina pone e conferma la provvidenza, soppressa la quale la divina economia riguardante il Salvatore appare favola, se noi ci lasciamo trasportare « secondo gli elementi del mondo e non se- 3. condo Cristo »[13]. E la dottrina che segue Cristo riconosce

of Clem., « Church Hist. » 37 1968 259 s. Elenco di punti di contatto e di dissenso fra Clem. e Stoici in Pohlenz, *art. c.*, 166; J. Stenzelberger, *Die Beziehungen d. Christl. Sittenlehre zur Ethik d. Stoa*, Munich 1933, 166-170; 226-231; Völker, 522; 536-541.

9 Riassume 1 Tm 2, 22-23.

10 Frase introvabile nei testi di Platone.

11 Gorg., 82 B 8 D.-K.

12 Mt 7, 7 e parall.: qui per la vita intellettuale, cfr. V **1** 11.1; [VIII] 1 1.2.

13 Col 2, 4; 6; 8. È commentato il passo paolino cit. sopra (50.4-5); L'« economia riguardante il Salvatore » è dizione cara a Clem. per indicare il piano divino provvidente all'universale sal-

come Dio il Creatore, estende la provvidenza fino ai fatti particolari, sa che la natura degli elementi è mutevole e soggetta alla nascita e insegna a comportarci secondo la nostra capacità di assimilarci a Dio[14] e ad accogliere il disegno divino come principio guida di tutta la 4. nostra educazione. Invece c'è chi adora gli elementi: Diogene l'aria, Talete l'acqua, Ippaso il fuoco[15], e quelli che pongono come principi gli atomi: poveri uomini senza fede, schiavi dei piaceri, che si rivestono del nome di filosofi![16].

53. 1. « Per questo prego » dice [l'apostolo] « che il vostro amore ancora e sempre più sovrabbondi in conoscenza perfetta e in ogni sensibilità, al fine di distinguere ciò che più deve importarvi »[17]. Poiché « quando eravamo bambini », dice ancora l'apostolo « eravamo schiavi degli elementi del mondo. E il bambino, anche se erede, non differisce in nulla da uno schiavo, fino al tempo presta- 2. bilito da suo padre »[18]. Ora sono bambini anche i filosofi, se non sono fatti adulti da Cristo. Se infatti « il figlio della schiava non sarà erede insieme col figlio della donna libera »[19], per lo meno egli è pur seme di Abramo,

vazione e imperniato sulla persona del Cristo; cfr. V **1** 6.2; VI **6** 47.1; similmente οἰκονομία σωτήριος, II **5** 20.2; V **14** 108.2; VI **16** 141.4 etc. Cfr. W. Gass, *Das patristische Wort* οἰκονομία, « Zeitschr. f. wissensch. Theol. » 17 1874 465-504; Brontesi, *o. c.*, 340-347.

14 δύναμις ἐξομοιωτικὴ τῷ θεῷ: cfr. a II **18** 80.5-81.1.

15 Questa rassegna dossografica (un'altra in **14** 62-64) riassume quella più completa del *Protrettico* (**5** 64: Clem. utilizza una fonte affine a quella di Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* III 30-32, forse un estratto dal testo dossografico tradotto in Cic. *De Nat. D.* I 10, 25-15, 39 [Diels, *Doxogr.* 531-546]: cfr. B. Wyss, v. *Doxographie*, in R A C IV [1959] c. 197-210 e prec. 205 s.). Talete è il celebre milesio. Diogene di Apollonia (sec. V) sosteneva che l'aria, il principio di Anassimene, è dotata di intelligenza razionale, come il νοῦς di Anassagora. Cfr. 64 A 6 e 8 D.-K. Ippaso di Metaponto (sec. VI-V), pitagorico, ma poi ribelle alla setta, sosteneva lo stesso principio metafisico di Eraclito: cfr. 18 A 7 e 8 D.-K. (=I Pitagorici, cit. [a **1** 10.3], I 94-97) e oltre, V **9** 57.3; cfr. gli attributi della ὕλη in *Doxogr.* 307.

16 Gli epicurei: cfr. 50, 6.

17 Fil 1, 9.

18 Gal 4, 3 e 1, 2.

19 Gen 21, 10 (in Gal 4, 30) e 12-13.

anche se non secondo la promessa, e ha ricevuto in dono 3. il suo patrimonio. « Il cibo solido è per gli uomini maturi, che per l'esperienza hanno i sensi addestrati alla distinzione del bene e del male. Chi si nutre ancora di latte è inesperto della dottrina di giustizia »[20]: egli è bambino e non conosce ancora il Logos per il quale ha creduto e agisce, né sa renderne ragione di fronte a se 4. stesso. « Esaminate tutto », dice l'apostolo « e ritenete ciò che è buono »[21]: egli si rivolge agli uomini di vita spirituale, che giudicano quanto loro si dice, se soltanto appare aderire alla verità o se realmente vi aderisce.

54. 1. « L'istruzione, non controllata, travia e le percosse e i rimproveri danno la sapienza »: rimproveri, s'intende, fatti con amore[22]. « Il cuore retto cerca la conoscenza » e in effetti « chi cerca Dio troverà conoscenza congiunta a giustizia, e quelli che l'hanno rettamente cercato, 2. han trovato pace »[23]. « E mi avvarrò per conoscerli », dice [l'apostolo] « non della parola di questi orgogliosi, ma di ciò che sanno fare »: così scrive sferzando quelli che appaiono sapienti e che credono di essere sapienti, 3. ma non lo sono. « Poiché il regno di Dio non sta nelle parole », cioè non nelle parole non vere, ma persuasive solo per supposizione, « ma nella pratica », dice[24]: solo 4. la verità ha efficacia. E ancora: « Se uno crede di conoscere qualcosa, non ha invece ancora conosciuto com'è che bisogna conoscere », giacché la verità non è mai opinione, ma la presunzione della conoscenza « gonfia », cioè riempie di orgoglio: « invece la carità costruisce », stando non nell'ambito dell'opinione, ma della verità. Onde « se uno ama è riconosciuto da Dio », conclude [l'apostolo][25].

[20] Eb 5, 14 e 13.
[21] 1 Ts 5, 21.
[22] Cfr. 1 2.2; Plat. *Epist.* 7 344b (e Orig. *c. Cels.* VI 7); Cic. *De Off.* I 38, 137.
[23] Raggruppa citaz. dai Proverbi: 10, 17; 29, 15; 27, 21; 16, 8.
[24] 1 Cor 4, 19-20.
[25] 1 Cor 8, 2; 1; 3.

Capitolo 12

55. 1. Poiché la tradizione non è oggetto di pubblica divulgazione, almeno per chi si sia accorto della maestà del Logos, bisogna tener nascosta « la sapienza esposta nel 2. mistero »[1], che il Figlio di Dio ci insegnò. E già il profeta Isaia ha la lingua purificata col fuoco[2], sì da poter rivelare la visione: a noi conviene santificare non solo la lingua, ma anche le orecchie, se davvero cerchiamo di 3. essere partecipi della verità. Proprio questo mi era d'ostacolo a scrivere, e sono tuttora perplesso, ch'io non abbia, come dice [il Signore], « a gettare le perle davanti ai porci, perché non le calpestino con i piedi e non ci si ri- 4. voltino contro e ci sbranino »[3]. Cioè: è grave mostrare le purissime e splendenti dottrine intorno alla luce della verità ad ascoltatori " porcini " e « senza educazione: poiché per lo più non esistono agli occhi della massa discorsi più ridicoli di questi, mentre poi non ve ne sono di più

56. 1. ammirabili e di più ispirati per le nature nobili »[4]. « L'uomo " psichico " non accoglie le cose dello Spirito di Dio, perché ai suoi occhi sono follia »[5]. « Ma i saggi non divulgano con la loro bocca quello di cui discutono in consi- 2. glio »[6]. Vero è che il Signore dice: « Quello che udite col vostro orecchio annunciatelo sopra i tetti »[7]: egli ci comanda di accogliere, interpretate in forma elevata ed eccellente, le tradizioni segrete della vera " gnosi " e, come le abbiamo « udite con il nostro orecchio », così ritrasmetterle a chi di dovere; ma ci raccomanda pure di non propalare a tutti senza riserve ciò che ci è stato detto in para-

[1] Cfr. 1 Cor 2, 7; per il concetto l'introduzione, 1 18.1; 2 20.4; sulla tradizione, παράδοσις (segreta, ἀπόκρυφος, 56, 3), cfr. 1 11.3.
[2] Is 6, 6-7.
[3] Mt 7, 6; la confidenza si riallaccia all'introduzione: cfr. 1 13 e 18.1.
[4] Plat. *Epist.* 2 314a; per il timore di lasciare l'opera sua in mani indegne cfr. anche V 9 56-57.
[5] 1 Cor 2, 14; ψυχικός di Paolo vale dunque come ἀπαίδευτος dell'epistola pseudo-platonica.
[6] Prv 24, 7 (diversi i LXX e l'ebraico: cfr. Böhlig, *art. c.* [a 1 2.1].
[7] Mt 10, 27; cfr. VI **15** 124.5.

3. bole. E invero la forma in cui sono abbozzate queste note è quale quella di scritti che contengono la verità disseminata qua e là confusamente *, perché sfugga[8] a coloro che van beccando la *semente* a mo' di gazze. Ma quando incontrerà un buon coltivatore, ciascuno di questi *semi* germinerà e darà il grano.

[8] Cfr. ancora **1** 18.1.

UNITÀ E UNIVERSALITÀ DELLA VERITÀ; LE SCOPERTE DEL PENSIERO "BARBARO" (c. 13-16)

Capitolo 13

36

57. 1. Orbene, la verità è una (la menzogna ha agio di deviare infinitamente); e le scuole filosofiche " barbare " e greche, come le baccanti fecero a brani le membra di Penteo[1], pretendono ciascuna che la parte di verità che ha ricevuto 2. sia l'intera verità. Ma al sorgere della luce, si sa, tutto si illumina. Ora tutti, Greci e " barbari "[2], quanti sentirono l'aspirazione al vero, si può dimostrare che parteciparono al Logos della verità, gli uni in non piccola misura, gli altri soltanto in parte, se pure [ciò avvenne]. 3. Ora, se è vero che l'eterno raccoglie in sé in un punto il futuro, il presente ed anche il passato, ben più dell'eterno la verità è capace di raccogliere i propri *semi*, 4. anche se cadono su una terra che le è estranea; infatti innumerevoli idee professate dalle varie sette possiamo renderci conto che concordano con quella che le ha generate, con la verità nel suo complesso, anche se sembrano dissimili fra loro: esse convergono * in un'unità,

[1] Si tratta del noto mito della lacerazione (σπαραγμός: cfr. sotto, 6) del re di Tebe, nemico del culto di Dioniso, da parte delle baccanti: tema delle *Baccanti* di Euripide. Il paragone anche nelle fonti di Eus. *P.E.* XI 2, 2 XIV 5, 8 (II, p. 7 e 270 Mras). La filosofia raggiunge dunque una verità parziale, μερική: cfr. **16** 80.5; **17** 87.2; **20** 100.5; V **5** 29.4; VI **7** 55.4-56.1; **8** 68.1; **10** 83.2; **17** 160.1; VII **15** 91.2; talvolta κατὰ περίπτωσιν, per fortunata combinazione: **16** 80.5 cit.; **19** 94.1; o per giusta congettura, στοχαστικῶς: **20** 100.5 cit.; V **1** 10.3; VI **7** cit.; cfr. Athenag. *Leg.* 7; o κατὰ πεπίφασιν, in modo approssimativo e confuso: **19** 91.5; V **14** 134.1; VI **5** 39.1. La verità totale è solo in Cristo. Cfr. Osborn, *o.c.*, 122-126.

[2] βάρβαρος: cfr. **3** 22.1.

come membra o parti o specie o generi [d'un tutto] – quelle almeno che non sono divenute completamente refrattarie e amputate dall'ordine naturale[3] per aver mutilato il Logos, come le donne fecero con quell'uomo –.

5. Per fare qualche esempio: la corda più alta è opposta alla corda bassa, ma da entrambe risulta un'armonia sola; nel campo dei numeri il pari è differente dal dispari, ma entrambi s'accordano nel calcolo aritmetico, come nell'essere figure geometriche il cerchio, il triangolo, il quadrilatero e tutte le altre figure differenti l'una dall'altra. E anche nell'universo tutte le parti, pur differenti fra

6. loro, conservano la loro armonia rispetto al tutto. Così è ben vero che la filosofia sia "barbara" sia greca ha procurato alla eterna verità una lacerazione – non quella del mito di Dioniso, ma della teologia del Logos eterno –: ma colui che ricomporrà le parti divise e le riunificherà, contemplerà senza rischio [d'errore], stiamone certi, il Logos nella sua perfezione, cioè la verità.

58. 1. È scritto nell'*Ecclesiaste*: « Ho acquistato sapienza più di quanti furono prima di me in Gerusalemme; e il mio cuore ha visto molte cose: sapienza e "gnosi", parabole e scienza ho conosciuto: poiché è volontà dello spirito

2. che in profonda sapienza ci sia profonda "gnosi" ». E colui che è versato in ogni aspetto della sapienza, questi sarà veramente "gnostico". Poi è scritto: « Eccellenza di "gnosi" della sapienza renderà vivo colui che ne par-

3. tecipa »[4]. E la sentenza è ancor più chiaramente confermata dal seguente testo: « Tutto è evidente per quelli che comprendono » – "tutto" significa greco e "barbaro", l'uno o l'altro soltanto non è ancora "tutto" – « ed è giusto per quelli che vogliono conquistare una conoscenza su-

4. periore. Prescegliete la cultura e non l'argento e la "gnosi" al di sopra dell'oro provato; e preferite la conoscenza

[3] φυσικὴν ἀκολουθίαν, cioè dal concatenamento logico delle parti nello studio della filosofia (questo per le sette filosofiche) e dal naturale legame col Logos (questo per le eresie cristiane). Cfr. 1 15.2; **28** 179.4; II 4 16.2; V **13** 87.3; VII **15** 91.7; **16** 95.1; 103.1; Mortley, 103-108; Méhat, 39-40.

[4] Qo 1, 16-18 e 7, 12 [13].

superiore all'oro puro: vale più la sapienza delle pietre preziose e ogni cosa pregiata non equivale ad essa »[5].

Capitolo 14

59. 1. Dicono i Greci che, dopo Orfeo[1], Lino e i loro più antichi poeti, furono ammirati primi per sapienza i così chiamati "sette sapienti", dei quali quattro erano oriundi dell'Asia, Talete di Mileto, Biante di Priene, Pittaco di Mitilene, Cleobulo di Lindo; due dell'Europa, Solone ateniese e Chilone spartano; quanto al settimo alcuni chia-

2. mano in causa Periandro di Corinto, altri Anacarsi lo scita, altri Epimenide di Creta, che anche conosce come profeta greco e di cui fa una citazione l'apostolo Paolo nella *Lettera a Tito*, quando dice: « Uno di loro, profeta della loro gente, disse così: "Cretesi sempre bugiardi, male bestie, ventri infingardi"; e questa testimonianza

3. è vera »[2]. Vedi che attribuisce anche ai profeti greci una parte di verità, senza vergognarsi di ricorrere a poesie elleniche quando parla ai fini della edificazione e conver-

4. sione della gente? E questo non è il solo esempio. Parlando ai Corinti della resurrezione dei morti si avvale di un verso giambico tragico. Dice: « – Che vantaggio ne traggo? Se i morti non si risvegliano, allora mangiamo e beviamo, poiché domani siamo morti –. Non lasciatevi fuorviare: "le cattive compagnie guastano i buoni co-

5. stumi" »[3]. Altri poi inclusero Acusilao di Argo fra i

[5] Prv 8, 9-11; anche questo testo (diverso dall'ebraico e dai LXX), come il precedente, è deflesso alle vedute filosofico-"gnostiche" di Clem.

[1] Ὀρφεὺς ὁ παλαιότατος ἐνθέως φιλοσοφήσας, dice Giuliano (*Or.* 7 215b); cfr. *Orph. Fragm.*, test 14, p. 4 Kern.

[2] Tt 1, 12. Paolo cita dal *Libro degli oracoli* di Epimenide (cfr. 3 B 1 D.-K.), il celebre e semileggendario veggente cretese, sacerdote purificatore e santone errante. Questa sezione storica (capp. 14-16), come la seguente teologica (17-18), formano un'appendice al tema del libro, sapienza e filosofia: Méhat, 272 s.

[3] 1 Cor 15, 32. La citazione classica (cfr. *Paed.* II **6** 50.3) si riferisce certo a un proverbio, ripetuto da Euripide (*fr.* 1024 N.[2]), cui l'attribuiva Socrate (*Hist. Eccl.* III 16), e da Menandro (*fr.* 187 K.). Sulle citaz. classiche di Paolo cfr. anche Hieron. *Epist.* 70, 2.

"sette sapienti", altri ancora Ferecide di Siro. Platone mette Misone di Chene al posto di Periandro, indegno secondo lui del titolo di sapiente perché fu tiranno[4].

60. 1. Comunque, sarà dimostrato poco oltre[5] che i "sette sapienti" della Grecia sono vissuti in età più recente di Mosè. Per ora basterà esaminare il modo del loro filosofare, 2. che è per enigmi, all'ebraica. In effetti essi amavano il sentenziare conciso, la forma parenetica più utile. Già Platone ci dice che questo stile fu perseguito con cura da tempi antichissimi*, sia presso tutti i Greci generalmente, sia, in modo particolare, presso gli Spartani e i Cretesi, il popolo dalle leggi perfette.
3. Ora il detto « Conosci te stesso » alcuni lo attribuiscono a Chilone; Cameleonte invece, nel libro *Sugli dei*, a Talete, 4. e Aristotele alla Pizia[6]. Esso comunque vuol essere un'esortazione a perseguire la "gnosi", giacché non è possibile conoscere le parti senza conoscere l'essenza del tutto: e allora bisogna indagare profondamente sull'origine dell'universo, per cui sarà possibile conoscere anche la natura dell'uomo[7].

[4] Sui « sette sapienti » (in parte anche Teod. *Graec. Aff. Cur.* V 63) cfr. Diog. L., *Praef.* 13 e I 19 e 41-42 etc.: Clem. deriva dalla stessa fonte qui citata, Ippoboto? (cfr. W. Christ, *Philol. Stud. z. Clem.*, « Abh. d. Bayer Akad. d. Wiss. zu München », Philol.-Hist. Abt. 21, 3 1891, 455-528, princ.). Per questa e la seguente citaz. di Platone, cfr. *Prot.* 343ab e *Leg.* I 641e (sulla βραχυλογία degli Spartani).

[5] Al cap. 21.

[6] Chamaeleont., *fr.* 2a Wehrli (Die Schule des Arist., cit. [a **1** 2.2], Heft IX, p. 49); Arst., *fr.* 3 Rose. Cfr. V **4** 23.1 e 45.4. La Pizia è la sacerdotessa di Delfi. La massima riappare spesso in Clem.: **28** 178.1-2; II **15** 70.5; III **5** 44.3; IV **6** 27.3; V **4** 23.1; VII **3** 20.7; *Paed.* III **1** 1.1; cfr. P. Courcelle, *« Connais – toi toi – même » de Socr. à S. Bernard*, Paris 1974, I 39; 77-80.

[7] Inattesa interpretazione in chiave "gnostica" della sapienza delfica (cfr. V **4** e VII **3** cit.). Con la γένεσις τοῦ κόσμου allude forse a un futuro trattato cosmologico, περὶ κοσμογονίας, mai scritto (il commentario sulla Genesi di cui sapeva anche Eusebio, *H. E.* VI 13, 8? Cfr. III **14** 95.2; VI **1** 3.3 e la chiusa dei libri 6° e 7°). Frequenti negli *Strom.* i rinvii a future opere: cfr. anche la prefazione al libro 4°. Oltre questa, sono indicate via via: π. προφητείας I **24** 158.1; IV **1** 2.2; **13** 91 e 93.1; V **13** 88.4. π. ψυχῆς II **20** 113.2; III **3** 13.3; V **13** cit. π. ἀρχῶν II **8** 37.1

61. 1. Ancora allo spartano Chilone riferiscono il detto « Nulla di troppo »; Stratone nel libro *Sulle invenzioni* attribuisce la massima a Sodamo di Tegea[8], Didimo a Solone[9], come sicuramente a Cleobulo l'altra: « La misura è la 2. cosa migliore ». Il motto « Dà garanzia, ed è pronto il tuo danno » Cleomene[10] nell'opera *Su Esiodo* dice che era già stato formulato da Omero nel verso: « Per i miserabili sono misere a garantirsi anche le malleverie »[11]. Gli aristotelici lo ritengono invece di Chilone, e Didimo dice 3. che il consiglio è di Talete. Poi ancora: « Tutti gli uomini sono malvagi » o « La maggior parte degli uomini sono malvagi »[12] (in due forme è enunciata la stessa massima) per Sotade bizantino e seguaci è sentenza di Biante; così essi vogliono che vada ascritto a Periandro: « L'assiduità vince ogni cosa », e che sia ammonimento di Pittaco il motto: « Riconosci l'occasione ».
4. Per altro Solone legiferò per gli Ateniesi, Pittaco per Mitilene. Solo più tardi Pitagora, amico di Ferecide, per primo chiamò se stesso "filosofo"[13].

62. 1. Dopo i sapienti che ho ricordato si sono avute tre scuole

(?); III **3** 13.1; 21.2; IV **13** 91.1 (?); V **14** 140.3; VI **2** 4.2. (forse sul problema dell'unità di Dio in sintesi con la pluralità delle ἀρχαί in senso platonico; vi si allude anche in V **11** 68.3 e 71.4?),. π. ἀγγέλων VI **3** 32.1. π. εὐχῆς (?) IV **26** 171.2; VII **7** 41. 3. Cfr. De Faye, 50; Munck, 88-107; Méhat, 36-38; 512-517 (di questi trattati non mancano accenni e abbozzi negli *Strom.* stessi); Prat, *art. c.* **244** s., **251** s.

[8] Straton., *fr.* 147 Wehrli (Die Schule, cit., Heft V p. 42). Stratone di Lampsaco (cfr. oltre, 63, 4) e Cameleonte: peripatetici del sec. IV-III a.C.

[9] Cfr. Diels, *Doxogr.*, 79. Didimo, detto Calcentero (anche oltre, **16** 80.4; IV **19** 120.1; V **8** 46.2) fu celebre grammatico e critico letterario di Alessandria (I sec. a. C.); *fr.* 4 Schmidt (*Didymi grammatici fragm.*, Leipzig 1854, 372 e 380), dai Συμποσιακά: cfr. IV **19** 122.4.

[10] Sconosciuto (o è il cinico [IV-III sec.] di cui Diog. L. VI 75 o 95?).

[11] Odyss. VIII 351; il motto è da Stobeo attribuito a Talete (III 1, 172); cfr. II **15** 70.4; in VI **2** 21.5 è attribuito a Chilone.

[12] Cfr. V **9** 59.4.

[13] Cfr. Heraclid. Pont., *fr.* 87 Wehrli (Die Schule, cit., Heft VII p. 31) in Diog. L., *Praef.* 12 e VIII 8; Jambl. *V.P.* 59 etc. Cfr. anche IV **3** 9.1.

filosofiche[14], denominate dai luoghi ove fiorirono: Italica, quella derivante da Pitagora; Ionica, da Talete; Eleatica
2. da Senofane. Pitagora, figlio di Mnesarco, al dire di Ippoboto, era di Samo; ma secondo Aristosseno, nella *Vita di Pitagora*[15], e Aristarco e Teopompo[16], era un etrusco[17], e secondo Neante, siriaco o di Tiro: sicché per la
3. maggior parte dei dotti Pitagora era un "barbaro". Ma anche Talete, come raccontano Leandro ed Erodoto[18], era
4. fenicio; per altri invece milesio. Soltanto* sembra che egli abbia frequentato i profeti egiziani; e non gli si attribuisce nessun maestro, come neppure a Ferecide di Siro,

63. 1. di cui fu scolaro Pitagora. Ebbene, questa scuola filosofica italica, pitagorica, durò fino agli ultimi tempi a Metaponto, città d'Italia.
2. [Quanto agli Ioni] a Talete succede Anassimandro di Mileto figlio di Prassidamo[19], e a lui Anassimene figlio di Euristrato, pure milesio, dopo del quale viene Anassagora
3. figlio di Egesibulo, di Clazomene. Questi trasferì la scuola dalla Ionia in Atene. A lui succede Archelao, di cui fu scolaro Socrate. Ma egli « da loro tralignò, il tagliatore di pietre, quegli che aveva sempre "legalità" in bocca,

[14] Il rapido scorcio sulla storia della filosofia greca (cfr. sopra, **11** 52) deriva da qualche manuale, come quelli di cui si servì Diogene Laerzio, può darsi da Ippoboto (59.5); ma sarà piuttosto da pensare ad una più schematica « successione di filosofi »: cfr. Ps. Galen. *Hist. Phil.* 3 (= Diels, *Doxogr.* 598 s.). Su ciò Wyss, *art. c.* [a **11** 52.4].

[15] Aristox., *fr.* 11b Wehrli (Die Schule, cit., Heft II p. 11) = 14 A 8 D.-K. e I Pitagorici, cit., I 34.

[16] Ἀρίσταρχος dice Clem., e così pure Theod. *Graec. Aff. Cur.* I 24. Si può pensare al grammatico Aristarco di Samotracia, o ad un errore. Per altro il Rose lesse Ἀριστοτέλης (cfr. Arst. *fr.* 190). Per Teopompo cfr. 115 F 72 Jac.; per Neante, 84 F 29 Jac.

[17] O, genericamente, italiota; cfr. **15** 66.2.

[18] Hdt. I 170; per l'oscuro Leandro (o Meandrio?) di Mileto cfr. Fr. Gr. Hist. 491-492 Jac.; anche Callimaco (*fr.* 191, v. 52-55 Pf.) fa di Talete un fenicio. Per le notizie che seguono cfr. Diog. L. I 27.

[19] O Prassiade (Diog. L. II 1; il l. 2° di Diogene segue la successione dei filosofi fino a Socrate come Clem.; così il 5° per gli Aristotelici [1-74], il 4° per i Platonici fino a Carneade [1-66]).

ammaliatore di Greci »: così dice Timone nei *Silli*[20], per il fatto che Socrate si volse dai problemi fisici a quelli
4. etici. Scolaro di Socrate fu Antistene, che introdusse il
5. cinismo. Platone poi si ritirò nell'Academia; e Aristotele dopo aver filosofato presso Platone, passò al Liceo e fondò la scuola Peripatetica. A lui succede Teofrasto, a questi Stratone, a Stratone Licone, poi Critolao, poi Diodoro[21].
6. Speusippo poi succede a Platone, e a lui Senocrate, cui segue Polemone[22]. Di Polemone furono scolari Cratete e Crantore, con i quali terminò l'antica Academia sorta con Platone. Con Crantore poi ebbe a che fare Arcesilao, dal quale fu fondata l'Academia di mezzo che fiorì fino

64. 1. ad Egesino[23]. Poi ad Egesino succede Carneade e così via gli altri che seguono[24]. Di Cratete fu poi allievo Zenone di Cizio, iniziatore della scuola Stoica[25]. Succede a Zenone Cleante, a questi Crisippo e i seguaci.
2. Della scuola Eleatica è iniziatore Senofane di Colofone, del quale Timeo dice che visse al tempo di Gerone, tiranno della Sicilia, e del poeta Epicarmo[26]. Per Apollodoro invece sarebbe nato nella 40ª Olimpiade e avrebbe protrat-
3. to [la sua vita] fino all'età di Dario e di Ciro[27]. Di Senofane diviene scolaro Parmenide, di questi Zenone [d'Elea],
4. poi Leucippo, poi Democrito. Scolari di Democrito: Protagora di Abdera e Metrodoro di Chio; poi la successione:

[20] Tim., *fr.* 25 Diels (cfr. a 3 24.1); più completa la citazione in Diog. L. II 19 etc.

[21] Critol., *fr.* 4 Wehrli (Die Schule, cit., Heft X p. 49). Si tratta di Peripatetici (cfr. II **22** 139, 9-10); per Stratone (61, 1) e Licone (sec. III) cfr. Diog. L. V 58; 68 etc. Diodoro è Diodoro di Tiro (Wehrli, l. c.).

[22] Cfr. Diog. L. IV 1-20. Speusippo era figlio di una sorella di Platone: cfr. II **22** 133.4-7.

[23] Su questo oscuro filosofo dell'Academia di mezzo (gli altri sono più noti) cfr. Diog. L. IV 60; Cic. *Acad. Prior.* II 16.

[24] La nuova Academia.

[25] Zenone stoico fu allievo di Cratete cinico, scolaro di Diogene (sec. IV; cfr. Diog. L. VI 85-92; VII 3), non, come parrebbe dal sunto di Clem., del Cratete academico.

[26] Tim., 566 B 133 Jac. Senofane visse dunque nel sec. VI (565-470 c.).

[27] Apollod., 244 F 68 ac.; impossibile accettare la 40ª Olimpiade, che ci farebbe risalire al 615 c.

Diogene di Smirne, Anassarco, Pirrone, Nausifane. Di 5. questi alcuni riferiscono che fu scolaro Epicuro [28]. Fin qui la successione dei filosofi greci, vista come in uno schema; ora bisogna far seguire la cronologia dei pionieri di quella speculazione filosofica per dimostrare, comparazione delle date alla mano, che la filosofia ebraica è di molte generazioni più antica [29]. Di Senofane, fondatore della scuola Eleatica, già si è detto.

65. 1. Quanto a Talete, Eudemo nelle *Ricerche astronomiche* afferma che predisse l'eclisse di sole avvenuta il giorno in cui si batterono i Medi e i Lidi, regnando sui Medi Ciassare padre di Astiage e sui Lidi Aliatte padre di Creso [30]. Concorda con Eudemo anche Erodoto, nel 1° libro [31]. Si tratta dunque degli anni intorno alla 50ª Olimpiade. 2. Pitagora si può riscontrare [che visse] al tempo del ti- 3. ranno Policrate, circa la 62ª Olimpiade [32]. Di Solone si cita come discepolo Mnesifilo, che fu compagno di studi di Temistocle [33]: sicché Solone fiorì circa nella 46ª Olim- 4. piade [34]. Eraclito poi, figlio di Blisone, persuase il tiranno Melancoma ad abdicare; e fu di Dario l'invito a recarsi in Persia, che egli sdegnosamente respinse [35].

[28] Anche per le scuole eleatica e democritea lo schema è press'a poco quello di Diogene Laerzio, l. 9°, pass.; cfr. in D.-K. i nn. 80 (Protagora), 70-72 (Metrodoro, Diogene di Smirne, Anassarco), 75 (Nausifane).

[29] Cfr. ancora il cap. 21°, 107 etc.

[30] Eudem., *fr.* 143 Wehrli (cit., Heft VIII p. 68). L'eclisse avvenne il 28 maggio del 585, 3° o 4° anno della 48ª Olimpiade. Cfr. Plin. *N.H.* II 53 e oltre, **21** 129, 3.

[31] Hdt. I 74, 2. Tutte queste testimonianze in 11 A 5 D.-K.

[32] 529/6. La data vuol segnare l'ἀκμή, gli anni della piena maturità del personaggio (sotto, n. 3 ἤκμασεν, "fiori"). Cfr. Diog. L. II 2; VIII 45, che rimonta al cronografo Apollodoro (244 F 339 Jac.).

[33] Plut. *Them.* 2, 6; *Sept Sap. Conv.* 11 154c.

[34] 596/3: l'anno dell'arcontato di Solone è il 594.

[35] Dunque recente è il filosofo, ne inferisce Clem. Cfr. l'apocrifo scambio di lettere fra Dario ed Eraclito (Diog. L. IX 13-14; cfr. 22 A 3 D.-K.).

Capitolo 15

66. 1. Questa dunque l'epoca dei più antichi sapienti e filosofi greci. E c'è forse bisogno di aggiungere che la maggior parte di loro furono di stirpe "barbara" ed educati presso "barbari", se è vero che Pitagora era presentato come etrusco o tirio, Antistene era frigio [1], e Orfeo odrisio 2. o trace? I più dichiarano addirittura Omero un egiziano! Di Talete s'è detto che era fenicio ed ebbe rapporti con i profeti egiziani [2], come pure Pitagora: li frequentò, e per essi anzi si circoncise [3], per poter adire ai sacrarî dei templi e apprendervi dagli Egiziani la filosofia mistica. Egli convisse poi con i più celebri fra i Caldei e i Magi, e il suo termine "homakoeion" adombra quello che noi 3. oggi chiamiamo chiesa. Platone non nega di avere importato dai "barbari" le più belle concezioni filosofiche e ammette di essersi recato in Egitto. E invero nel *Fedone* scrive che il filosofo può trarre giovamento da ogni parte; ecco le sue parole: « Grande è la Grecia, o Cebete, – rispose lui [4] – e vi sono uomini sotto ogni aspetto valenti;

67. 1. ma molte sono anche le stirpi dei barbari ». Platone ritiene quindi che vi siano anche fra i "barbari" dei filosofi, contrariamente ad Epicuro, per il quale solo i Greci 2. sono capaci di filosofare [5]. E nel *Simposio*, facendo l'elogio dei "barbari" come dei soli che praticano in modo eccellente ‹le leggi›, Platone dice – ed è la verità –: « ... anche altri in molte altre parti *, sia fra i Greci sia

[1] Cfr. **14** 62.2. Sull'origine di Antistene cfr. Plut. *De Exil.* 17 607b (A. De Cleva Caizzi, Antisth. fragm., Milano 1966, n. 122-124 e p. 118). Sulla fonte di questi capitoli eruditi (15° o 16°), forse uno scritto derivato da Ario Didimo, cfr. E. Howald, *Das Philosophiegesch. d. Areios Didymos*, « Hermes » 55 1920 68-98 e prec. 76-81; ciò in particolare per i §§ 70-72, dalla cui fonte trae anche Ciryll. Alex *c. Jul.* 2 e 4 [PG 76° 633 C e 705 B]. Per l'aggettivo "barbaro" cfr. a **3** 22.1.

[2] Cfr. ancora 62.3-4.

[3] Cfr. Diog. L. VIII 3 e Theod. *Graec. Aff. Cur.* I 15.

[4] Socrate, nel *Fedone* (78a).

[5] Epicur., *fr.* 226 Us. = 143 Arrighetti (*Epicuro* etc., Torino 1973², 489).

fra i barbari, in onore dei quali sono sorti persino tem-
3. pli in gran numero, a causa di simile prole »[6]. E si sa che i " barbari " onorarono in modo eccezionale i loro legisla-
4. tori e maestri chiamandoli dèi. Essi sostengono che anime buone, dopo aver lasciato, come pensa Platone, il luogo iperuranio, si adattano a venire in questo nostro inferno, assumono un corpo e si fanno partecipi di tutti i mali che l'incarnazione comporta; sollecite della stirpe umana, sono esse che hanno dato leggi e si sono fatte banditrici della filosofia, « della quale non è mai venuto né verrà mai dagli

68. 1. dèi agli uomini un bene più grande »[7]. E proprio perché s'accorsero del grande beneficio ricevuto grazie ai sapienti, io penso che tutti i Bramani, gli Odrisi, i Geti, gli Egiziani venerarono quegli uomini e introdussero ufficialmente gl'insegnamenti filosofici e crearono dottrine sacre esaminando accuratamente i loro scritti; così anche i Caldei, gli Arabi soprannominati felici[8], e tutti quelli che si stabilirono in Palestina, e la maggior parte dei Persiani e infinite altre genti oltre a queste.
2. Troviamo, ed è cosa nota, che Platone nutre continua venerazione per i " barbari ": egli tiene sempre presente che sia lui stesso sia Pitagora hanno appreso fra i " barbari " la maggior parte delle loro teorie, e le più nobili.
3. Perciò dicendo « stirpi di barbari »[9] egli intende « stirpi di filosofi barbari »: nel *Fedro*[10] ci mostra il re degli Egiziani più sapiente ancora del dio Theuth, che egli iden-

[6] Plat. *Symp.* 209de.

[7] Cfr. Plat. *Phaedr.* 247c e *Tim.* 47ab. Sul passo cfr. Méhat, *Le « Lieu supraceleste » da Just. à Origène*, in *Forma Futuri*, Studi in on. di M. Pellegrino, Torino 1974, 282-294. Per l'incarnazione delle anime nei corpi cfr. ancora il noto passo del *Fedro* (246a-c etc.) e A.-J. Festugière, *La Révélation d'Herm. Trism.*, Paris 1981⁴, III 63-80 etc.

[8] Sui Bramani cfr. Strab. XV 1, 59 e 70; Dio. Chrys. XLIX 7; Luc. *Fugit.* 6; Eus. *P.E.* VI 10.14; e qui oltre, 70.1; III 7 60.2. « Arabia felice »: così detta dagli antichi la parte meridionale dell'Arabia.

[9] Plat. *Phaed.* 78a.

[10] Plat. *Phaedr.* 274e.

tifica con Hermes[11]; nel *Carmide* anche mostra di sapere di certi Traci, che si dice credano nell'immortalità dell'anima[12].

69. 1. Viene riferito che Pitagora fu scolaro di Sonchis, capo dei profeti egiziani, Platone di Sechnufis di Eliopoli, Eu-
2. dosso cnidio di Chonofis, anch'egli egiziano[13]. E nel dialogo sull'anima[14] Platone mostra altresì di riconoscere l'arte profetica, introducendo un " profeta " il quale rivela la norma di Lachesi alle anime che devono sorteggiare
3. [la nuova vita] e predice loro il futuro. E nel *Timeo* introduce il sapientissimo Solone come uno che impara dal " barbaro ": ecco il testo alla lettera: « O Solone, Solone, voi Greci siete sempre bambini, un greco vecchio non c'è: poiché non possedete dottrina resa canuta dal tem-
4. po »[15]. E per l'appunto le dottrine morali dei Babilonesi ha fatto sue Democrito; si dice infatti che egli interpretò la stele di Akikaros[16] e la inserì nei propri scritti. Lo si
5. può rilevare dalle sue parole *: egli scrive: « Questo dice Democrito ». In particolare dice di sé in un passo, vantandosi della sua erudizione: « Io girai per il mondo più

[11] L'identificazione veramente non è in Platone; ma cfr. Cic. *De nat. D.* III 22, 56; Sud., s. v.; Eus. *P.E.* I 9, 24.

[12] Plat. *Charm.* 156d.

[13] Cfr. Plut. *De Is et Os.* 10 354de e *De Deo Socr.* 7 578f (per Pitagora e Platone); Apoll., 244 F 48 Jac. e Phavorin., *fr.* 51 Barigazzi (Firenze 1966), in Diog. L. VIII 90 (per Eudosso).

[14] Il dialogo sull'anima è il *Fedone*; ma quanto segue si riferisce invece al mito di Er che conclude la *Repubblica* con l'esposizione della sorte ultraterrena delle anime (cfr. 617d). Probabilmente Clem. avrà confuso; oppure avrà attinto a un florilegio platonico " sull'anima ", comprendente passi da vari dialoghi. Non è per altro questo il solo caso di errore o scambio di citazione: anche in V **8** 53.1 si parla di un περὶ ψυχῆς platonico; per i testi sacri cfr. IV **26** 170.1; V **14** 126.3; VI **8** 64.3; e Mondésert, 65-70.

[15] Plat. *Tim.* 22b; anche in Eus. *P.E.* X 4, 19; Theod. *Graec. Aff. Cur.* I 51.

[16] Ahikar, personaggio protagonista di un antico romanzo orientale. Consigliere del re assiro Sennacherib, calunniato da un nipote e quindi riabilitato, si sarebbe vendicato del malvagio ripetendogli ogni giorno massime e apologhi. Una sezione dell'anonimo Βίος di Esopo (§§ 101-123) costituisce parte di una redazione greca del romanzo.

degli uomini del mio tempo, feci ricerche delle cose più remote, conobbi climi e terre infinite, ascoltai innumerevoli sapienti; e nessuno mi ha ancora superato nella composizione di figure [geometriche] corredate di dimostra-
6. zione, neppure i così chiamati Arpedonatti d'Egitto. Con essi io sono vissuto per ben cinque * anni in terra straniera »[17]. E percorse difatti Babilonia, Persia, Egitto, sempre alla scuola dei Magi e dei sacerdoti.

70. 1. Pitagora emulò il celebre mago persiano Zoroastro, e i seguaci dell'eretico Prodico[18] si vantano di possedere i libri segreti di costui. Alessandro poi nel libro *Sui simboli pitagorici*[19] narra che Pitagora fu a scuola di Zarato

[17] Democr., 68 B 299 D.-K. L'autenticità del framm. (anche in Eus. *P.E.* X 4, 23 s.) fu discussa: sostenuta da H. Gomperz, in « Sitzungsb. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Philol.-hist. Klasse » 152 1905 23 s., R. Eisler, in « Arch. für Philos. » I Abt., 31 1918 187 s.; negata decisamente dal Diels, *ad l.*, p. 208 e 424, per cui la notizia di Clem. o della sua fonte sarebbe sorta dalla presenza, fra le opere di Teofrasto (Diog. L. V 50), di un *Akikaros*, e dalla confusione fra l'antico Democrito e il visionario e mago d'età ellenistica Bolo di Mende (78 D.-K.), che si faceva soprannominare Democrito (di falsificazioni di Democrito sapeva già Gellio X 12, 6, cfr. Plin. *N.H.* XXX 2, 9-10). Cfr. M. Wellmann, *Zu Demokrit*, « Hermes » 61 1926 474 s. Altra bibliogr. nelle note dello Stählin. Comunque si riscontrano similarità fra massime del romanzo di Ahikar e di Democrito (cfr. F. Nau, *Hist. et Sagesse d'Ahikar*, Paris 1909, 35-41 etc.); e la scoperta di frammenti di una redazione aramaica del libro di Ahikar, risalente al V sec., ripropone il problema di possibili rapporti con Democrito. Cfr. A. M. Denis, *Introd. aux pseudépigraphes Grecs d'A.T.*, Leyden 1970, 201-214. Gli Arpedonatti dovrebbero essere geometri o agrimensori (ἁρπηδών, ἅπτω: « annodatori di corde » per la misurazione del terreno: così già il Gomperz, *Griech. Denker*, tr. it., Firenze, II 71).

[18] Gnostico sconosciuto. Clem. vi accenna anche in seguito, III 4 30.1; VII 7 41.4; **16** 103.6; Tertulliano lo accomunava a Valentino nella negazione dell'obbligo della preghiera (*Adv. Prax.* 3, 6). Cfr. A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, Leipzig 1894, 552 s.

[19] Alessandro di Mileto, detto il Poliistore per la vastità dei suoi interessi eruditi, fu storico, etnografo, antiquario; Clem. lo ricorda anche oltre, **21** 130.3. Visse fra il II e il I sec. a. C. Cfr. E. Schürer, *Gesch. d. Judisch. Völkes* etc., Leipzig III 1909⁴, 468-472; 237 F 94 Jac. Per l'opera *Sui simboli pitagorici* cfr. V **5** 27-31 e W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Stud. zu Pythagoras* etc., Nurnberg 1962, 150-153.

l'assiro[20] (questo per alcuni sarebbe Ezechiele[21]: ma non è, come si mostrerà più oltre), e vuole che Pitagora sia
2. stato uditore, oltre tutto, di Galli e Bramani[22]. Clearco peripatetico afferma di aver conosciuto un giudeo che
3. frequentò Aristotele[23]. Eraclito poi dice che alla Sibilla il futuro è rivelato non per umane capacità, ma col favore di Dio[24]. Invero si racconta che a Delfi presso la

[20] Ζαράτας fu interpretato come corruzione di Ζωροάστρη/Ζαραδούστρα (ad es. da Zeller, in Zeller-Mondolfo, *La filos. dei Greci* etc., I 2 390 s.), e sarebbe anzi « il nome semitico (arameo) dell'iranico Zarathustra » (Jacoby, nel comm. al fr. di Alessandro su cit., 296 s.; la duplicità, anche in Plin. *N.H.* XXX 2, 3-5, deriverebbe da compilazione di fonti diverse). Zarata, cui Aristosseno attribuisce dottrine zoroastriane (*fr.* 13 Wehrli [Die Schule etc., cit a **1** 2.2, Heft II p. 11]), è un caldeo già per il peripatetico; e Plutarco parla di un Zarato maestro di Pitagora (*De An. procr. in Tim.* 2 1012e), ma sa che Zoroastro visse 5000 anni (!) prima della guerra di Troia (*De Is. et Os.* 46 369e: da Aristotele, *fr.* 6 R.³, 6 Ross; cfr. Plin. *l. c.*). Zoroastro era una figura popolare nel Medio-platonesimo (Andresen, *o. c.* [a **1** 2.1], 123 s.). Cfr. anche *oltre* **21** 133.2; V **14** 103.2-4; Schmöle, *o. c.* [a **1** 10.1], 93.

[21] Il profeta ebreo! La dimostrazione qui promessa manca per altro in seguito; cfr. **14** 60.4.

[22] Di questo sconfinato vagabondare di Pitagora per il mondo parlano molte fonti, pagane e cristiane, oltre, naturalmente, alle tarde biografie di Porfirio e di Giamblico; cfr. Zeller-Mondolfo, *o. c.*, 390-395.

[23] Clearch., *fr.* 5 Wehrli, *o. c.*, Heft III, p. 10. Giuseppe Flavio (*c. Apion.* I 22, 176-181) ci conserva la stessa notizia, informando che proveniva dal libro *Sul sonno* (*fr.* 6 Wehrli) del filosofo peripatetico.

[24] Heraclit., 22 B 92 D.-K. (= 75 Marcowich, 20 Colli, *oo. cc.* [a **1** 2.2]; cfr. Plut. *De Pyth. Orac.* 6-7 397bc). Eraclito è per noi il più antico scrittore che ci parli della Sibilla: per lui, a quanto pare, una sola (cfr. **21** 108.1), come per Platone (*Phaedr.* 244b e Schol.) etc. Più tardi, in rapporto ai numerosi luoghi abitati, le sibille si moltiplicarono (cfr. oltre, **21** 108.3; 132.3; Varrone ne conobbe 10 [in Lact. *Div. Inst.* I 6, 12]), queste forsennate veggenti, abitatrici di grotte o girovaghe, rappresentanti di un profetismo libero, non vincolate a gerarchie sacerdotali come la sacerdotessa « regolarizzata » dal clero delfico (Paus. X 12). I presunti oracoli delle sibille furono poi a più riprese e da più fonti redatti nella nota, caotica raccolta di *Oracula*, in 14 libri di esametri. Cfr. Schürer, *o. c.*, III 555-592; Rzach, v. Sibyllen, PW II A 2 [1923] 2073-2081 etc. A. Peretti, *La Sibilla babilonese*, Firenze 1942 etc. Le parti più antiche della raccolta sono d'origine ebraica e si trovano nei l. 3°, 4° (?), 5° (del proemio del l. 3° dovevano

sala del consiglio si può vedere un masso sul quale si sarebbe seduta la prima Sibilla, dopo esser giunta dall'Elicona, allevata dalle Muse. Alcuni per altro riferiscono che era arrivata da Malea ed era figlia di Lamia, la figlia
4. di Posidone. Sarapione[25] nei suoi versi epici dice che nemmeno morta la Sibilla smise di profetare: la parte di lei che si diffuse per l'aria dopo la morte andava ancora vaticinando in voci e presagi; e dal suo corpo, decomposto in terra, germogliò dell'erba, come suole, e tutti gli animali che se ne cibavano, naturalmente quelli nati nei dintorni, scrive il poeta, rivelavano a tutti esatta l'indicazione del futuro attraverso le viscere; egli crede poi che l'anima della Sibilla sia il volto che appare sulla luna.

71. 1. Questo per la Sibilla. Ma c'è [da dire anche di] Numa, il re di Roma, pitagorico, certo, ma se vietò ai Romani di erigere una statua di dio in forma umana o animale, fu perché era stato soccorso dalle dottrine di Mosè. E pertanto nei primi 170 anni [della loro storia i Romani,] quando edificavano templi, non vi ponevano nessuna immagine, né scolpita né dipinta.
2. Numa dimostrava loro, per occulte allusioni, che non è possibile attingere il bene sommo altro che con il solo pensiero[26].
3. Ordunque la filosofia, bene d'inestimabile utilità, fiorì presso i "barbari", brillò fra le varie genti; solo più tardi
4. giunse anche in Grecia. Iniziatori ne furono i profeti egiziani, i Caldei fra gli Assiri, i Druidi fra i Galli, i Sa-

far parte gli 84 versi riportatici solo da Theoph. *Ad Autol.* II 36 e di cui qualcuno cita anche Clem. oltre, III **3** 14.2; V **14** 108 e 115.6). Certo Clem. credeva all'esistenza della sibilla e ne parlava con rispetto, assimilandola ai profeti ebraici.

[25] Poeta quasi sconosciuto, contemporaneo e amico di Plutarco, nel cui dialogo *Sugli oracoli della Pizia* appare come interlocutore. Cfr. K. Ziegler, P W, v. Plutarchos, tr. it., Brescia 1965, 62. Una sua poesia (o epillio?) riassumono tanto qui Clem. quanto Plut. *l. c.* 9 398cd; sul volto della luna cfr. anche *De sera Num. v.* 29 566d.

[26] Sul culto aniconico cfr. Plut. *Num.* 8, 13; anche Eus. *P.E.* IX 6, 3 e Pohlenz, *Stoa*, cit. [a 1 2.1], I 483. « Immanis de Pytagora προχρονισμός » (Migne, ad l.): la critica all'errore in Cic. *De Rep.* II 15, 28 etc.; Dion Hal. *Ant. R.* II 59; Liv. I 18, 2. Cfr. V **1** 8.4.

manei nella Battriana, i filosofi fra i Celti, i Magi persiani (questi anzi preannunciarono la nascita del Salvatore, giungendo in terra giudaica sotto la guida di una stella[27]) e, oltre ad altri filosofi "barbari", i gimnosofisti in India[28].
5. Questi sono divisi in due categorie, chiamati gli uni Sarmani[29], gli altri Bramani. Dei Sarmani i così chiamati Ilobii[30] non abitano città, non hanno case, si vestono con scorze d'albero, mangiano ghiande, bevono l'acqua con le mani. Nulla sanno di nozze o di procreazione,
6. come i nostri Encratiti attuali[31]. Ci sono poi fra gli Indiani seguaci delle dottrine di Budda, che essi venerano come un dio per la sua straordinaria austerità[32].

72. 1. Ci fu poi anche Anacarsi, uno scita, e si riferisce che
2. era superiore a molti filosofi greci[33]. Degli Iperborei,

[27] Cfr. il racconto evangelico, Mt 2, 1-3.

[28] In Diog. L. I 1 si legge lo stesso elenco di « filosofi barbari »; cfr. sopra, 68.1. Sul modo di vivere dei γυμνοσοφισταί, i fachiri, cfr. fra l'altro, Onesicrito, 134 F 17 Jac.; le apocrife *Litterae de Philosophia etc. regis Bragmanorum* (in Jul. Valeri, *Res Gestae Alex. Magni*, ed. B. Kubler, Leipzig 1888, 169-189); Hippol. *Ref.* I 24; anche oltre, II **20** 125.1; III **7** 60.2; IV **4** 17.3; VI **4** 38.

[29] O Garmani, secondo Megastene, sotto cit., 72.5 (715 F 33 Jac.); i σαμαναῖοι sarebbero monaci buddisti (Diehle, sotto cit., 62); cfr. Porph. *De Abst.* IV 17-18.

[30] Ὑλόβιοι (così Megastene, *l. c.*; Ἀλλόβιοι del ms. di Clem. è banalizzazione del copista): « viventi nelle selve ».

[31] Sulla nota setta eretica cristiana cfr. la polemica di Clem. nel l. 3°.

[32] Su questo brano cfr. A. Diehle, *Neues zu Thomas Tradition*, « Jahrb. f. Ant. und Christ. » 6 1973 54-70; Id., *Indische Philos. bei Clem.*, ib. 1974, Erganzungsb. I (= Festschr. Klauser), Münster 1964, 60-70; e sulle conoscenze che i cristiani, in particolare i cristiani di Tomaso, evangelizzatori dell'India meridionale secondo la tradizione, potevano avere dei monaci e della cultura buddista, cfr. anche E. Conze, *Buddism and Gnosis*, in Le origini dello Gnosticismo: colloqui di Messina, aprile 1966, Leyden 1967, 665 s. Clem. apprezza dunque come genuina e autentica la filosofia più remota (cfr. a 1 11.3), in armonia con la sua concezione "filobarbara" (di ascendenza posidoniana?: cfr. Danielou, *Message*, cit. [a 1 1], 70-72); nel cap. prec. nominava solo i filosofi greci più antichi; in principio del l. [VIII] esprime sfavorevole giudizio sulla filosofia contemporanea.

[33] Anacarsi lo Scita, figura semileggendaria di saggio o di santone, accostato ai sette sapienti (B. Snell, *Leben u. Meinungen d. sieben Weisen*, München 1938, 90 s.). Ne parla ammirato già Ero-

abitanti oltre i monti Rifei, scrive Ellanico che sanno accogliere insegnamenti di giustizia, eppure non conoscono carni come cibo, ma mangiano ghiande. Essi cacciano fuori del villaggio i sessantenni e li fanno sparire [34].
3. Esistono anche, presso i Germani, le donne chiamate sacre, che arguiscono e oracoleggiano sul futuro [35] osservando i vortici dei fiumi e le giravolte e i rumori delle acque correnti. E furono esse a permettere ai loro uomini di attaccare battaglia con Cesare prima che apparisse la
4. luna nuova [36]. Di tutti questi è di gran lunga il più antico il popolo giudaico; e che la filosofia dei Giudei, consegnata alla Scrittura, precedette nel tempo la filosofia greca, lo viene dimostrando con molte prove il pitagorico Filone [37], e così pure Aristobulo il peripatetico [38], e così molti altri,

doto (IV 46; 76-77). Noto il suo viaggio in Grecia e l'amicizia con Solone; gli furono attribuite alcune lettere (cfr. oltre **16** 77.3) Luciano gli intitolò un dialogo. Cfr. anche V 8 44.5.

[34] Hellanic., 4 F 187 Jac. Gli Iperborei erano, come è noto, un favoloso popolo dell'estremo nord dell'Europa, sognato come una felice comunità di natura.

[35] Cfr. Tac. *Germ.* 8; *Hist.* IV 61.

[36] Così, quasi con le stesse parole, Plutarco (*Caes.* 19, 8).

[37] Filone è detto "pitagorico" (cfr. II **19** 100.3) per le tendenze mistiche che Clem. scopriva in lui affini a quelle del Pitagorismo. Cfr. **5** 31.1.

[38] Aristobulo di Alessandria, peripatetico-stoico di religione ebraica, visse al tempo di Tolomeo 6° Filometore (c. 170-150 a. C.), cui dedicò (cfr. oltre, **22** 150.1) la sua opera, *Spiegazione delle Leggi mosaiche* (Eus. *P.E.* VII 13, 7 e 32, 16; *Chron.*, ad Ol. 151 [II p. 124 Schoene]). Tentava qui un'interpretazione allegorica del V.T., tendente a mostrare che esso era la fonte di tutta la filosofia greca: i filosofi greci avrebbero sfruttato antichissime versioni greche delle Scritture. L'autenticità di quest'opera fu contestata, fra altri e soprattutto da A. Elter, *De Gnomolog. gr. hist.*, cit., part. IV-V, 152-178, che tacciava cordialmente d'imbecillità (part. VIII, 226) quanti ancora credevano il vero Aristobulo autore di uno scritto, nel quale si dimostrava, sulla base di versi omerici ed esiodei e di poesie orfiche falsificate, la totale dipendenza della cultura greca da Mosè, e che era indirizzato a un re d'Egitto! Rispondeva, fra gli altri, Schürer, *o. c.*, III 516-521: l'opera s'inquadrava benissimo nell'attività proselitistica ebraica. Cfr. anche Zeller-Mondolfo, *o. c.*, III 4, 319-325; W. Walter, *Der Thoraausleger Aristob.* etc., Texte u. Unters., 86, Berlin 1964; Id., *Jüdische Schriften aus Hell.-Röm. Zeit.*, Gutersloh 1975 III 2, 261-279. M. Hengel, *Anonymitat, Pseudepigr., und Liter. Falschung etc.*, in « Pseudepigra-

5. di cui non perdo tempo a passare in rassegna i nomi. Basti la chiarissima testimonianza di Megastene, storico contemporaneo a Seleuco Nicatore, che scrive nel 3° libro delle *Cose dell'India*: « Tutto quello che è stato detto dai filosofi antichi sulla natura, lo dicono anche i filosofi extra-ellenici: parte i Bramani in India, parte i così detti Giudei in Siria » [39].

73. 1. Alcuni poi, un po' fantasticamente, dicono che i primi sapienti vissero fra i così detti Dattili Idei [40], cui si riporta l'invenzione sia delle lettere dette Efesie [41] sia dei ritmi musicali: motivo per cui i dattili metrici avrebbero ricevuto la loro denominazione. Ora i Dattili Idei erano frigi "barbari".

pha » I, Entretien Genève 1971, 249 s.; Denis, *o.c.* [a 69.5], 277-283; ivi altra bibliogr. Clem. cita anche altrove Aristobulo, il cui sincretismo certo s'adattava alle sue inclinazioni ideologiche e in cui trovava appoggio per il suo assunto (cfr. a **1** 10.2); cfr. **22** 150.1; V **14** 97.7; VI **3** 32.5; e Fr. Gr. Hist., 737.8-9 (Anhang).

[39] Megastene fu spesse volte inviato da Seleuco Nicatore, capostipite dei Seleucidi di Siria (355-280 c.), come ambasciatore al re indiano Chandragupta. I suoi viaggi furono occasione e argomento a un'opera storico-etnografica, Ἰνδικά, ora perduta. Cfr. 715 F 3 Jac. Sui rapporti Siri-Giudei cfr. Clearch., *fr.* 6 W. e Porph. *De Abst.* II 26, 1.

[40] I Dattili Idei, originariamente forse divinità falliche, poi assimilate ai Cureti e Coribanti, erano nati secondo il mito sul monte Ida in Creta, quando Rea, per sgravarsi di Zeus, puntò le dita (δάκτυλος) in terra. Il loro numero variava a seconda delle diverse versioni. Presiedevano alla lavorazione dei metalli (inventarono il ferro) e avevano capacità magiche. Cfr. Hes., *fr.* 282 M.-W.; Pherecyd., 3 F 47 ac.; Hellanic., 4 F 89 ac.; Ephor., 70 F 104 ac.; Plin. *N.H.* VII 56, 197.

[41] Parole misteriose, che erano credute dotate di magici poteri, per chi le pronunciava (di seguito, come formula apotropaica?) o le portava scritte sulla propria persona, quale talismano. Cfr. Pausania il lessicografo, *fr.* 35 Schwabe = Eust. *ad Od.* XIX 247 [III 624 Fr.]; Sud., s. v.; Plut. *De Prof. in Virt.* 15 85b; *Q. Conv.* VII 5, 4 706 cd (ma la più antica testimonianza letteraria è nel comico Anassila [C. A. F. II 268 = Athen. XII 548c]). Dubbia la connessione con Efeso o l'Artemide efesia; probabile il rapporto coi Dattili Idei, che avrebbero "inventate" queste miracolose parole (δαμναμενεύς è una di queste e insieme il nome di uno dei Dattili: cfr. oltre, **16** 75.4). Clem. le riporta in V 8 45.2. Cfr. in genere Schürer, *o.* e *l. c.*, 410; Mc Cown, *The Ephesia gramm.*, « Tr. and Proc. of Amer. Phil. Ass. » 54 1923 128-140; K. Preisendanz, R A C, s.v., V [1962] c. 512-520; ivi bibliogr.

2. Erodoro[42] narra che Eracle, il quale sarebbe stato un indovino e studioso della natura, ricevette da Atlante, barbaro della Frigia, le « colonne del mondo »: ma il mito vuol significare che egli ricevette per apprendimento la
3. scienza delle cose celesti. Ermippo di Berito[43] chiama sapiente il centauro Chirone, del quale l'autore della *Titanomachia* dice che per primo « condusse la stirpe dei mortali verso la giustizia, insegnando i giuramenti, i sacrifici che placano [gli dei] e le figure dell'Olimpo »[44].
4. Presso questo centauro riceve la sua educazione Achille, che combatté contro Troia. E la figlia del centauro, Ippò[45], andata sposa ad Eolo, lo ammaestrò nella contemplazione della natura[46], la conoscenza ereditata dal
5. padre. Anche Euripide ci dà una testimonianza su Ippò, così press'a poco: « Ella per prima vaticinò le cose divine
6. con trasparenti oracoli, al sorgere delle stelle »[47]. (È questo l'Eolo di cui è ospite Ulisse dopo la presa di Troia[48]). Ed ora notate bene i tempi, al fine di una comparazione fra l'età di Mosè e quella della più antica filosofia che gli fu coeva[49].

Capitolo 16

74. 1. Non della sola filosofia, ma di quasi ogni arte sono stati scopritori dei "barbari".
2. Gli Egiziani per primi introdussero fra gli uomini l'astro-

[42] Erodoro di Eraclea Pontica (2ª metà del sec. V a. C.), storico e mitografo di tendenze razionalistiche. Scrisse fra l'altro un ampio Λόγος καθ' Ἡρακλέα donde proviene questa citaz. (31 F 13 Jac.).

[43] Forse si tratta di un Ermippo (cfr. VI **16** 145.2) scrittore del tempo di Adriano, scolaro di Filone di Biblo. Si ricordano di lui scritti *Sull'Ebdomade* e *Sull'interpretazione dei sogni*. Cfr. F. H. G. III 35 s. e *fr.* 82. Anche Theod. *Graec. Aff. Cur.* XII 46.

[44] *Fr.* 6 Allen (Hom. opera, V 111).

[45] O Ippe; cfr. Eur., *fr.* 488 N.²; Callim., *fr.* 569 Pf.

[46] φυσικὴ θεωρία: cfr. **1** 15.2; II **2** 5.1.

[47] Eur., *fr.* 482 N.² (dalla *Melanippe saggia*).

[48] Secondo il racconto dell'Odissea, l. 10°.

[49] Il tema è svolto nel cit. cap. 21°.

nomia; così pure i Caldei[1]. Ancora gli Egiziani diffusero l'uso di accendere lucerne; divisero l'anno in dodici mesi; vietarono di unirsi con donne in luoghi sacri; stabilirono per legge che non si entrasse in luoghi sacri dopo un congiungimento con una donna senza essersi lavati[2]; e
3. sono stati essi gli scopritori della geometria[3]. C'è poi chi dice che l'arte di presagire il futuro attraverso [l'osserva-
4. zione degli] astri l'escogitarono i Carii. I Frigi furono i primi a tener conto del volo degli uccelli; la scienza dei sacrifici fu perfezionata dagli Etruschi, confinanti con
5. l'Italia[4]. Gli Isauri e gli Arabi praticarono la divinazione mediante il volo degli uccelli, come gli abitanti di Telmesso la mantica con i sogni[5]. Ancora gli Etruschi inventarono la tromba e i Frigi il flauto[6]: poiché Olimpo e Marsia erano frigi.

75. 1. Cadmo, colui che inventò l'alfabeto e lo diffuse fra i Greci, era fenicio, come dice Eforo[7]; onde Erodoto scrive che l'alfabeto fu chiamato "fenicio"; altri invece affermano che per primi idearono un alfabeto Fenici e Siri
2. insieme[8]. Quanto alla medicina ci vien riferito che l'inventò Apis, indigeno dell'Egitto, prima che giungesse ivi Iò[9], e che solo più tardi Asclepio perfezionò l'arte medica.

[1] La notizia è anche in Plinio (*N.H.* II 79, 188), che offre altresì in VII 56-60 materia di utile confronto con questo capitolo sugli inventori, riportato in Eus. *P.E.* X 6, 1-14 (con altro ordine) e già in parte in Tatian. *Adv. Gr.* 1, poi Theod. *Graec. Aff. Cur.* I 19-20; cfr. V 71. Cfr. le monografie di M. Kremmer, *De catalogis heurematum*, Diss. Leipzig 1890, 16-43; 50-58 e A. Kleingünther, Πρῶτος εὑρετής, « Philol. », Supplb. 26, 1, Leipzig 1933; nelle note dello Stählin altra bibliogr.

[2] Su queste norme egiziane cfr. Hdt. II 64.

[3] Cfr. già **15** 69.5.

[4] Allude all'Italia peninsulare. Gli Etruschi avevano occupato anche i territori a nord degli Appennini.

[5] L'Isauria è una regione dell'Anatolia, a sud della Pisidia; Telmessa è città della Licia.

[6] Cfr. Eur. *Bacch.* 127 etc.

[7] Eforo di Cuma, il celebre storico del IV sec.; cfr. 70 F 105 Jac.; anche in Eus. *P.E.* X 5, 1-2.

[8] Hdt. V 58. Sull'alfabeto quasi con le stesse parole Sud., s. v. γράμματα. Secondo quest'ultima versione Cadmo avrebbe introdotto in Grecia un'invenzione non sua.

[9] Perseguitata da Zeus, sotto forma di toro, secondo il noto mito. Sulla medicina cfr. anche Theod. *Graec. Aff. Cur.* III 26.

3. Atlante di Libia fu il primo a costruire navi e a navigare 4. il mare. Kelmis e Damnameneo, Dattili Idei[10], trovarono per primi il ferro in Cipro; Delas, altro Ideo (ma, secon- 5. do Esiodo[11], scita) trovò la lega del bronzo. È certo che i Traci inventarono per primi la così detta "harpe" (una spada ricurva) e per primi usarono a cavallo scudi leggeri. 6. Parimenti gli Illiri trovarono lo scudo detto "parma"[12]. 7. Ancora: gli Etruschi avrebbero inventato le arti plastiche; Itano sannita costruì per la prima volta uno scudo gran- 8. de[13]. Il fenicio Cadmo escogitò anche l'arte dell'intaglio su pietra e pensò di scavare le miniere d'oro del monte 9. Pangeo. Ed ecco che un altro popolo, i Cappadoci, inventarono l'arpa chiamata "nabla", come gli Assiri il 10. dicordo. Primi i Cartaginesi[14] fabbricarono la nave quadrireme, e l'armatore fu Bosporo, nativo del luogo.

76. 1. Poi Medea della Colchide, figlia di Eeta, inventò la 2. tintura dei capelli. I Noropi, tribù della Peonia, oggi chiamata Norico[15], furono i primi a lavorare il bronzo e ad 3. ottenere ferro allo stato puro. Amico re dei Bebrici[16] ideò per primo i guantoni da pugile. Nel campo della 4. musica Olimpo di Misia elaborò l'armonia lidia; i Trogloditi[17] inventarono la sambuca, strumento musicale. 5. Satiro frigio inventò, si dice, la siringa a sghembo; Agnis[18], anch'egli frigio, il tricordo e altresì l'armonia 6. diatonica; Olimpo, pure frigio, il modo di suonare ogni strumento a percussione; Marsia, della stessa regione dei

[10] Cfr. sopra, **15** 73.1.

[11] Hes., *fr.* 282 M.-W., cit. sopra.

[12] Lat. "parma", scudo piccolo, rotondo, che proteggeva il petto; il θυρεός ("scutum") proteggeva tutta la persona.

[13] Cfr. Athen. VI 273f.

[14] Καρχηδόνιοι (così Arst., *fr.* 600 R.³; Plin. *N.H.* VII 56 207 "Cartaginienses"); ma il nome dell'armatore Βόσπορος, αὐτοσχέδιον, farebbe pensare piuttosto a Calcedone, onde Καλχηδόνιοι.

[15] Regione danubiana, a sud dell'Austria, nell'odierna Jugoslavia.

[16] Cfr. Plat. *Leg.* VII 796a e Schol. Amico secondo il mito costringeva al pugilato ogni forestiero che passasse per il suo paese. Fu sfidato e vinto da Polluce (Theocr. 22 etc.).

[17] Popolo localizzato in Etiopia (Hdt. IV 183, 4).

[18] "Αγνιν nel ms. Non forse "Υαγνιν, Iagnide, il mitico musico (Athen. XIV 624b)?

precedenti, l'armonia frigia, mixofrigia, mixolidia; l'ar- 7. monia dorica la trovò invece il tracio Tamiri[19]. Ci viene tramandato che i Persiani per primi costruirono carri, divani, sgabelli, e gli abitanti di Sidone allestirono la 8. prima nave a tre ordini di remi. I Siculi del versante rivolto all'Italia inventarono la "phorminx", non gran 9. che diversa dalla cetra, e idearono i crotali. Al tempo del faraone egiziano Semiramis[20] raccontano che furono in- 10. ventati i tessuti di bisso. Ellanico infine ci sa dire che fu Atossa regina dei Persiani a redigere il primo messaggio epistolare[21].

77. 1. Queste notizie storiche sono dovute a Scamone di Mitilene, Teofrasto di Ereso, Cidippo di Mantinea, Antifane, Aristodemo, Aristotele, inoltre Filostefano e anche Stratone il peripatetico nei libri *Sulle Invenzioni*[22].
2. Di tutti costoro ho addotto alcuni pochi dati a conferma della naturale capacità inventiva dei "barbari" nel campo delle cose utili alla vita; da essi hanno ricevuto benefici i Greci nelle loro attività.
3. Se poi c'è chi critica la lingua dei "barbari", risponde pronto Anacarsi: « Per me tutti i Greci parlano alla moda degli Sciti »: ed è l'uomo ammirato dai Greci, è colui che dice: « La mia veste è una mantella, il mio pasto latte e formaggio »[23]. Vedete dunque che la filosofia "bar-

78. 1. bara" vi dà fatti, non parole. Ed ecco l'apostolo: « Così anche voi se attraverso la lingua non pronunciate un discorso chiaro, come si capirà ciò che dite? Voi sarete come gente che parla al vento! Si dà il caso che vi siano nel mondo tanti tipi di lingua, ma nessuna è priva di significato. Se dunque io non conosco il valore dei suoni sarò un "barbaro" rispetto a chi parla, e chi parla un

[19] Tutti leggendari cantori o εὑρεταί nel campo della musica.

[20] Ignoto; ma il nome è forse corrotto nel ms.

[21] Hellanic., 4 F 178 Jac.

[22] Degli eruditi qui citati sono a noi quasi ignoti Scamone, Cidippo, Antifane, Aristodemo (cfr. le indicazioni dei F.H.G. nelle note dello Stählin; per Scamone, 476 F 3 Jac.). Di Stratone cfr. il *fr.* 145 Wehrli (Die Schule, cit., Heft V, p. 41) e sopra, **14** 63.5; per Teofrasto cfr. il titolo dell'opera in Diog. L. V 47.

[23] Cfr. **15** 72.1. Le citazioni provengono da supposte lettere di Anacarsi (*epist.* 1 e 5 [Epistologr. Graeci, p. 102 s. Hercher]); cfr. Cic. *Tusc.* V 32, 90; Theod. *Graec. Aff. Cur.* V 69-70 (e I 25).

"barbaro" rispetto a me». E «chi parla in altra lingua preghi per saperla interpretare»[24].

2\. In realtà la prosa scritta intorno alle cognizioni scienti-
3\. fiche fu introdotta in Grecia abbastanza tardi: tanto vero che il primo a comporre un trattato sulla natura fu Alc-
4\. meone crotoniate, figlio di Perito; oppure, come altri informa, fu Anassagora di Clazomene, figlio di Egesifulo, a
5\. pubblicare per primo un libro in prosa[25]. Alle poesie per primo adattò la musica Terpandro di Antissa: egli mise in musica i "nomi" degli Spartani[26]. L'invenzione del ditirambo è attribuita a Laso di Ermione[27], l'inno a Stesicoro imerese, la danza corale ad Alcmane spartano[28], le poesie d'amore ad Anacreonte di Teo, la poesia per danze a Pindaro tebano. Timoteo di Mileto fu poi il primo a far cantare i "nomi" a un coro con accompagnamento

79. 1. di cetra[29]. Il giambo fu ideazione di Archiloco di Paro, il coliambo di Ipponatte di Efeso; la tragedia di Tespi
2\. ateniese, la commedia di Susarione di Icaria[30]. Scuole di grammatici ci hanno riferito la cronologia di questi [poeti]; e sarebbe lungo presentarne un quadro con esattezza, tanto più che lo stesso dio Dioniso, in onore del quale si celebrano gli spettacoli dionisiaci, si dimostra (vedi

[24] 1 Cor 14, 9-11 e 13.

[25] Alcmeone, medico e discepolo di Pitagora, e Anassagora, il fisico precursore dei sofisti, pubblicarono per primi prose scientifiche rispettivamente in Italia e in Grecia (cfr. C. Diano, *La data di pubblicazione della συγγραφή di Anassagora*, in «Anthemon. Studi in on. di C. Anti», Firenze 1955 244). Cfr. Alcmaeon., 24 A 2 e Anaxag., 59 A 36 D.-K.; cfr. Plut. *Nic.* 23, 3-4.

[26] νόμος, canto corale con destinazione liturgica, per Apollo etc.

[27] Cfr. Plut. *De Mus.* 3 e 5 1132c-f; 29 1141c. Del musico Terpandro quasi nulla si sa; per Laso cfr. anche Schol. Arstph. *Av.* 1403 (= Dicaearch., *fr.* 75 Wehrli [Die Schule, cit., I p. 30]) e Hellanic., 4 F 86 Jac.) e G. Privitera, *Laso di Ermione*, Roma 1965, 86.

[28] Allude ai celebri parteni di Alcmane (di Sardi, ma naturalizzato spartano), canti corali eseguiti con rituali movenze per Artemide.

[29] Timoteo, musico più che poeta, contemporaneo e amico di Euripide, è oggi noto per la scoperta (1902) dei *Persiani*, nomos o ditirambo intorno alla battaglia di Salamina.

[30] Per Susarione cfr. R. Cantarella, in Aristofane, *Commedie*, Milano 1949, I Proleg., n. 80-82b; ivi altre indicazioni.

3\. poco oltre) che è posteriore a Mosè. Si racconta – ed è opinione di Diodoro[31] – che Antifonte di Sofilo ramnusio, inventò i discorsi per conferenze e le particolarità stilistiche retoriche; egli avrebbe anche praticato l'avvocatura a pagamento, scrivendo un'arringa per la pubblicazione. Apollodoro di Cuma per primo introdusse la denominazione di "critico" e fu chiamato "il grammatico"; alcuni dicono invece che fu Eratostene di Cirene: egli aveva pubblicato due libri dal titolo *Cose grammaticali*. Ma "grammatico" nel senso nostro attuale fu soprannominato Prassifane di Dionisofane, mitilenese[32].
4\. Si racconta poi che Zaleuco fu il primo legislatore; altri parla invece di Minosse figlio di Zeus, al tempo di Linceo.
5\. Questi nasce dopo Danao, nella 11ª generazione a cominciare da Inaco e Mosè, come un poco più sotto dimostre-
6\. remo[33]. Licurgo, vissuto molti anni dopo la presa di Troia, diede le leggi agli Spartani 120 anni prima delle Olimpiadi; della cronologia di Solone già abbiamo parlato[34].

80. 1. Si sa che Dracone, lui pure legislatore[35], nacque attorno
2\. alla 39ª Olimpiade. Antiloco, colui che si occupò degli *Uomini dotti*, calcola in tutto 312 anni dall'età di Pitagora fino alla morte di Epicuro, avvenuta ‹sotto l'arcontato di Pitarato› il 10° giorno del mese Gamelione[36].
3\. Ancora dicono che l'esametro epico fu ideato da Fanotea
4\. moglie di Icario, o da Themis una delle Titanidi. E Didi-

[31] Diod., *fr.* 19 Dind. Cfr. la *Vita di Antifonte* dello Ps. Plutarco (4 832a) e Quintil. III 1, 11.

[32] Allievo di Aristotele, noto per i suoi studi grammaticali e letterari; cfr. *fr.* 10 Wehrli [Die Schule, cit., Heft IX p. 96]; sconosciuto Apollodoro di Cuma, prima nominato (o si tratta del retore Apollodoro di Pergamo?).

[33] Cfr. **21** 105.1; 106.1 e 3.

[34] Cfr. **14** 65.3. Per la datazione di Licurgo cfr. Dion. Hal., *Ant. R.* II 49, 4.

[35] Il più antico legislatore di Atene; la sua data di nascita cadrebbe, secondo la fonte di Clem., circa il 620 a.C.

[36] Per Antiloco (o forse Antioco di Ascalona? Poco chiara anche la espressione ὁ περὶ τοὺς ἵστορας πραγματευσάμενος: Howald, *art. c.* [a **15** 66.1]) cfr. *fr.* 1 M. [F.H.G. IV 306]. L'integrazione cronologica dei moderni ‹ἄρχοντος μὲν Πυθαράτου›, suggerita da Diog. L. X 15, è resa necessaria dal δέ conservato nel ms: Ἐπικούρου τελευτὴν ‹...› γαμηλιῶνος δὲ δεκ. ἱσταμένου γενομένην.

mo nell'opera *Sulla Filosofia pitagorica* riferisce che Teano di Crotone fu la prima donna che fece filosofia [37].

5. Dunque la filosofia greca giunge a cogliere in un modo o nell'altro, confusamente [38], non con completezza, la verità: questo secondo alcuni. Altri invece vogliono che essa tragga impulso dal diavolo. Ancora, c'è chi ritiene che tutta la filosofia sia ispirata da potenze subordinate [39]. Per me,

[37] Per Didimo cfr. sopra, **14** 61.1 (p. 381 Schmidt; ma è lo stesso Didimo? È quello ricordato da Porfirio [*In Ptol. Harm.* I 6 = Architas, 47 A 17 D.-K. e I Pitagorici, cit. II p. 322 s. Timpanaro Card.] come autore di cose pitagoriche?). Teano era moglie o figlia di Pitagora (14, 8a; 17, 1 D.-K.); motti attribuiti alle più celebri donne pitagoriche oltre, IV **7** 44.2; **19** 121.3.

[38] ἀμυδρῶς: avverbio platonico (*Tim.* 71b; *Resp.* X 597a). Anche Giustino « designava col medesimo avverbio la conoscenza di Dio presso i pagani [II *Apol.* 13, 5] » (J. Danielou, *Message*, cit., 62). Cfr. **13** 57.1. È questo il 1° giudizio sull'origine e il valore della filosofia greca, più eterogeneo, forse perché più polemico (contro Celso?), dell'altro (**19** 94.1-4): cfr. E. Molland, *Clem. on the origin of Greek Philos.*, « Symb. Osl. » 15/16 1936 57-85; Danielou, *l. c.*; Mortley, 174; Lilla, 9-59. Fra le ipotesi, quella della derivazione della filosofia da un'invenzione del diavolo, il gran ladro, che parve in contraddizione irriducibile con l'altra dell'origine divina (W. Bousset, *o. c.* [a **1** 1], 205-213; e anche in *Hauptprobl. d. Gnosis*, Götting 1907, 91-94), ha in realtà poca importanza per Clem. Di sapore popolareggiante e fiabesco, riecheggia forse ostili risentimenti di fanatici cristiani: Ermia (*Irris.* 1) e soprattutto Tertulliano (*De An.* 2, 3) la collegano col mito degli angeli decaduti che si legge nell'apocrifo *Libro di Henoch* etiopico o *1° Henoch* (c. 6-8; 16, 3; cfr. Juda, 6), cui lo stesso Clem. accenna qui e altrove: 81.8; III **7** 59.2; IV **14** 96.1 (?); V **1** 10.2-3; VII **2** 6.4; **14** 85.4; *Ecl. Proph.* 53, 4; *Adumbr. in Jud.* 5, 13 e in *I Joh.* 2, 19 (III p. 207 s. e 213 St.); *Paed.* III **2** 14.2. Ma anche da questa teoria Clem. s'ingegna di cavare qualcosa di positivo, sia correggendola nel senso che gli angeli inferiori ottemperarono, quali intermediari, a un disegno superiore (cfr. n. seg.), sia rifondendola con l'ipotesi che il diavolo intervenne nell'opera divina e vi mescolò errori, come quelli di Epicuro o delle eresie cristiane (VI **8** 65.5-67.2). Già s'è visto come la sana filosofia delle origini (71.1-7) sia poi degenerata in sofistica (sopra, 2-3), o in " idolatria ", dirà Eusebio (cfr. Danielou, cit., 78 s.). Confrontabili, per altro, la caduta degli angeli e la platonica discesa delle anime (cfr. III **3** 13.2; Hering, *o. c.*, ivi).

[39] Sono gli angeli decaduti (cfr. n. prec.)? o quelli che altrove (V **11** 73.4; VI **7** 57.2-3; **17** 157.4-5; 161-2-3; VII **2** 6.3-4) son detti « angeli delle nazioni »? Si tratta di una concezione giudeo-cristiana di ascendenza platonica o medio-platonica (cfr. ad es.

anche se la filosofia greca non afferra la verità nella sua ampiezza e per di più si esaurisce prima di attuare i comandamenti del Signore, tuttavia apre per lo meno la via alla dottrina veramente regale, poiché in certo modo rende assennati e preforma i caratteri e prepara all'accoglimento della verità chi crede nella provvidenza.

[Plat.] *Epin.* 984bc; Menandr., *fr.* 714, 1 K.; Plut. *De Def. Or.* 10 415bc; poi persino Amm. Marc. XX 5, 10). Ogni popolo ha avuto la sua filosofia (cfr. 71.3; oltre, **19** 94.2-4): gli angeli hanno in ciò preceduto, quali ministri, l'azione del Logos. Per altro, oltre agli angeli delle nazioni Clem. conosce, ispirato dalla cultura teologica giudeo-cristiana e dagli apocrifi giudaici (cfr. Andres, sotto cit.), tutta una gerarchia angelica, sulla quale poi costruisce per analogia la teoria dell'ascesa " gnostica " (προκοπή: cfr. a **5** 29.3) dell'anima a Dio. Egli accenna a protoctisti (V **6** 35.1), arcangeli, angeli: ranghi del resto non fissi, ma formanti come una scala mobile, per cui si passa dall'inferiore al superiore (cfr. *Ecl. Propb.* 57). Come la storia profana, così la vita dell'universo è sotto la giurisdizione angelica; alcuni angeli, quelli degli elementi (Col. 2, 8), partecipano al governo del mondo (VI **3** 29.2; VII **1** 3.4; **2** 5.6); altri sono custodi o guardiani dei singoli (VII **13** 81.3; *Ecl. Propb.* 41; 50 etc.) o giudici (IV **18** 116.2; V **12** 79.1; **14** 91.3-4). Cfr. R. Grant, *Gnosticism and early Christ.*, New York 1959, 120-151; F. Andres, *Engel. -u. Dämonenlehre d. Clem.*, « Romisch. Quartalschr. » 34 1926 129-140; 307-330; Danielou, *Theol.*, cit. [a **1** 15.2], 180-189; *Message*, cit., 73-75.

ORIGINE, MERITI, LIMITI DELLA FILOSOFIA GRECA

(c. 17-20)

Capitolo 17

81. 1. Eppure si obietta che sta scritto: « Tutti quelli che ci sono stati prima della venuta del Signore sono predatori e ladri »[1]. Se però s'intende, in questi « tutti » di cui parla il testo, gli uomini che precedettero l'incarnazione del 2. Logos, ciò è troppo generico. I profeti, ad es., in quanto inviati e ispirati dal Signore, non sono ladri, ma ministri. 3. Dice appunto la Scrittura: « La sapienza ha inviato i suoi servi, invitando con alto bando ad avvicinarsi alla coppa 4. di vino »[2]. Ma la filosofia, incalzano, non fu inviata dal Signore, ma fu introdotta di soppiatto e data a noi da un ladro: una potenza, o un angelo che sia, apprese qualcosa della verità e, anche senza restare in essa, lo ispirò [nelle menti] e lo insegnò furtivamente[3]. Non è a dire che il Signore non lo sapesse, Egli che ha conosciuto il termine delle cose future « prima della fondazione del mondo »[4], 5. prima che ogni cosa fosse: soltanto non lo impedì, perché quel furto attuantesi fra gli uomini comportava allora qualche utilità: non perché il ladro mirasse al nostro van-

[1] Cita a senso Gv 10, 8 (cfr. ib. 1). Il testo evangelico è comunque piegato a un senso inaudito: quelli « precedenti la venuta » sarebbero, secondo questi obiettori, cristiani o non, anonimi (φασί), non già i finti profeti o sedicenti maestri del popolo ebraico, come dal contesto si rileva (cfr. 84.7), ma i filosofi greci! E Clem. interviene in loro difesa: è uno dei temi centrali degli *Strom.*, ragione di inesausto tormento per lui; cfr. a 1 18.3; il principio del l. 2°; V **14**, spec. 140.2; VI **7** 55.4 etc. Méhat, 356-361.

[2] Prv 9, 3.

[3] Cfr. **1** 18.3 e per l'accenno alle potenze decadute, 80.5.

[4] Gv 17, 24; Ef 1, 4, spesso cit.

taggio, ma perché proprio la provvidenza ordinava a fin di bene l'esito dell'atto audace.

82. 1. So che molti a questo punto ci attaccano accanitamente, e dicono che ciò che non impedisce [una cosa, ne] è la causa[5]: cioè sostengono che è colpevole del furto colui che non ha preso precauzione o non ha saputo impedirlo, come [è colpevole] dell'incendio colui che non ha sventato il pericolo all'inizio, e del naufragio il pilota che 2. non ha ammainato la vela[6]. Ed ecco che i responsabili di tutto ciò sono puniti a tenor di legge; poiché a colui che avrebbe potuto impedire il fatto ne viene altresì ad- 3. dossata la responsabilità. Ora noi rispondiamo a costoro che la responsabilità la si intende implicita nel fare qualche cosa, nell'eseguirla, nel prenderne l'iniziativa, ma ciò che non la impedisce è, per questo aspetto, fuori della 4. partecipazione all'atto. Ancora: la responsabilità è in rapporto con la realizzazione, nel senso in cui lo è l'armatore con la costruzione della nave, e il muratore con la fondazione della casa; ma colui che non impedisce resta al di 5. fuori dell'attuazione di una cosa. Tanto vero che la si può compiere, in quanto ciò che può impedirlo non interferisce né frappone ostacoli. Come interferisce nell'azione 6. colui che non le crea impedimento? Il loro ragionamento procede ormai fino all'assurdo, se proprio giungeranno ad attribuire la causa della ferita non al proiettile, ma allo scudo che non ha fermato il proiettile! Per conseguenza non se la prenderanno con il ladro, ma con colui che non ha saputo impedire il furto.

83. 1. E allora dicano pure che alle navi dei Greci non appiccò il fuoco Ettore, ma Achille perché, pur potendo impedirlo 2. ad Ettore, non lo fece[7]. In realtà Achille non tenne lontano il fuoco per ira, e poiché dipendeva da lui essere adirato o no, può essere anch'egli corresponsabile. Invece il diavolo, del tutto padrone di se stesso, poteva sia commettere il furto sia rinunciarvi: ed egli è il responsabile del

[5] Concetto espresso anche oltre; IV **12** 86-87; [VIII] **9** 27.6-28.1.

[6] L'esempio è in Demostene (*De Cor.* 194).

[7] Noto l'episodio: Iliad. XV 716-731; XVI 122-128; cfr. Chrysipp., *fr. phys.* 353 Arn.: a Crisippo risalirebbe tutto il brano relativo alla responsabilità.

furto, non il Signore che non lo impedì. Né d'altronde il dono era dannoso, tanto che ne dovesse seguire l'impe-3. dimento [da parte di Dio]. E se dobbiamo essere esatti nel parlare con loro, sappiano che ciò che non impedisce – che, ripeto, non intervenne al momento del furto – non entra affatto nell'ambito della causa, ma proprio ciò che impedisce è soggetto all'imputazione di responsabile.
4. Colui che protegge un altro con il suo scudo è la causa del fatto che il protetto non sia ferito, poiché impedisce che sia ferito; così il demone era per Socrate causa non nel senso che non gli impediva, ma nel senso che lo di-5. stoglieva [dall'agire], anche se non lo stimolava[8]. Né le lodi né i biasimi, né gli onori né le punizioni sono giuste, se l'animo non ha la libertà di indirizzarsi verso un atto o di distogliersene, se cioè la malvagità è involontaria.

84. 1. Dunque colui che impedisce è nell'ambito della causa, ma colui che non impedisce può a buon diritto ergersi a giudice delle scelte dell'anima: e così Dio resta in mas-2. simo grado irresponsabile della nostra malvagità. E poiché alle colpe dà principio una scelta o un impulso, e talvolta prende in noi il sopravvento un'opinione errata, che poco ci curiamo di respingere data la nostra insipien-3. za e ignoranza, Dio a buon diritto ci può punire, ammesso pure * che la nostra colpevolezza sia involontaria (anche aver la febbre è involontario, ma quando uno prende la febbre per colpa sua, per intemperanza, noi l'incolpiamo).
4. Uno non sceglie mai il male in quanto male, ma attratto dal piacere che vi trova lo crede un bene e lo ritiene frui-5. bile[9]. Stando così le cose, allontanarsi dalla scelta cattiva, e pure dilettevole, e prima ancora non dare l'assenso a quelle ingannevoli immagini, tutto questo è in nostro 6. potere. « Predatore e ladro » si definisce il diavolo, perché mescolò falsi profeti ai profeti, come la zizzania al 7. grano[10]. Sicché il versetto « tutti quelli che vennero pri-

[8] Cfr. Plat. *Apol.* 31d; *Theag.* 128d; e Lilla 50 s.
[9] Anche questa sezione sulla libertà del volere (cfr. a **1** 4.1) deriva da Crisippo (*fr. mor.* 236 Arn.); cfr. Richardson, *art. c.* [a **5** 29.3]; sull'assenso, συγκατάθεσις, alle rappresentazioni anche IV **18** 116.1; V **5** 28.2 etc. Ἄγνοια come origine di peccato: II **6** 26.5; **15** 62.3; IV **26** 168.2; VI **14** 113.3; VII **3** 16.2 etc.
[10] Cfr. la nota parabola, Mt 13, 25 etc. e Gv 10, 8 cit.

ma del Signore sono predatori e ladri » non significa in assoluto « tutti gli uomini », ma « tutti i falsi profeti » e quelli che non furono inviati dall'autorità del Signore.

85. 1. Anche i falsi profeti hanno commesso il loro furto, ed è il nome stesso di " profeta ", poiché essi sono profeti, 2. ma del falso. Dice il Signore: « Voi tenete del vostro padre che è il diavolo e siete disposti a compiere i desideri del vostro padre. Egli aveva da principio volontà omicida, e non è nella verità, perché verità non è in lui. Quando dice la menzogna parla dal proprio cuore, poiché 3. egli è mentitore e padre della menzogna »[11]. Ma tra le menzogne i falsi profeti dicevano anche qualche verità e realmente profetavano in estasi, come servitori del Ri-4. belle. Anche « il Pastore, l'angelo della penitenza », dice ad Herma circa il falso profeta: « Qualche parola veritiera la dice pure, perché il diavolo lo riempie del suo spirito, cercando se possa abbattere qualche giusto »[12].
5. Comunque tutto è amministrato in alto a fin di bene, « perché si riconosca attraverso la chiesa la multiforme sapienza di Dio, secondo la prescienza dei tempi che Egli 6. ha realizzato in Cristo »[13]. A Dio niente sta contro, né può opporsi in alcun modo; Egli è Signore e onnipotente.

86. 1. Anche i consigli e le attività dei ribelli (piccole azioni particolari!) provengono sì da mala disposizione, come le malattie del corpo, ma son guidate dalla universale provvidenza verso un fine sano, anche se malata è la loro causa.
2. In ogni caso massimo segno della divina provvidenza è non permettere che la malvagità sorta da ribellione volontaria resti senza effetto e inutile, e nemmeno che di-3. venti del tutto dannosa. È infatti proprio della sapienza, virtù e potenza divina non solo fare il bene (questa è per così dire la natura di Dio, come del fuoco riscaldare e della luce illuminare), ma anche e soprattutto attuare un fine buono e utile attraverso i mali escogitati da qualsiasi uomo e trarre qualcosa di vantaggioso da quello che

[11] Gv 8, 44.
[12] Past. Herm., Mand. 11, 3; cfr. Vis. 5, 7.
[13] Ef 3, 10-11.

appare come un male[14], come ad es. dalla testimonianza estorta con tortura.

87. 1. C'è dunque anche nella filosofia, sottratta con furto come da Prometeo, una scintilla di fuoco, atta a far luce, se ravvivata a dovere: traccia di sapienza, incentivo a di- 2. sporsi per Dio[15]. Nel senso che s'è detto, si possono definire « predatori e ladri » i filosofi del mondo greco e che prima della venuta del Signore trassero dai profeti ebraici parti della verità, senza acquistarsene conoscenza piena[16]: se ne appropriarono, facendole passare per dottrine personali, e alcune le alterarono, su altre sottilizzarono con indebite ingerenze, per ignoranza, altre infine le riscoprirono [da sé], poiché essi hanno anche avuto 3. « uno spirito di conoscenza »[17]. Anche Aristotele è d'accordo con la Scrittura nel definire la sofistica « ladra » di 4. sapienza, come noi abbiamo chiarito sopra[18]. E l'apostolo dice: « Noi parliamo di queste cose non con parole insegnate da umana sapienza, ma insegnate dallo Spirito »[19]. 5. E infatti dice [il Vangelo] dei profeti: « Tutti abbiamo preso della pienezza di Lui »[20], cioè del Cristo. Onde i 6. profeti non sono « ladri ». « Il mio insegnamento non è mio », dice il Signore « ma del Padre che mi ha mandato ». E dei « ladri » dice: « Colui che parla in persona 7. propria cerca la sua propria gloria »[21]. Tali anche i Greci

[14] Chrysipp., *fr. phys.* 1184 Arn.; le ultime linee anche in Synes. *Epist.* 57, ma cfr. soprattutto l'*Inno a Zeus* di Cleante, v. 17 s., e per il paragone in parentesi, VI **12** 104.3; **16** 141.7; **17** 159.4; VII **7** 42.4; *Paed.* I **3** 9.3 (ove però si accentua, non la "fisicità" del beneficare di Dio, ma la sua volontà: cfr. Pohlenz, *art. c.*, 146 s.); anche Chrysipp., *fr. mor.* 117 (Diog. L. VII 103); Plut. *Non posse s. v. sec. Epic.* 22 1102d (da Plat. *Tim.* 29d); Sext. Emp. *Adv. Math.* XI 70 etc.

[15] Cfr. Plat. *Phileb.* 16c; e sopra, **1** 4.3.

[16] οὐ κατ' ἐπίγνωσιν: da Paolo, Rom. 10, 2; cfr. **19** 91.5; II **9** 42.4; VI **5** 39.1 e 4 etc. (per il termine non in citaz. dalle Scritture cfr. a **1** 1.1). Sulla « verità parziale » della filosofia, **13** 57.1; i Greci, dunque, più assimilatori che "ladri": cfr. VI **2** 4.3; già **1** 10.2.

[17] Es 28, 3; cfr. **4** 26.1-2; V **1** 10.3.

[18] Cfr. **8** 39.2: lo stesso richiamo ad Arst. *Top.* IV 5 126 a 30.

[19] 1 Cor 2, 13.

[20] Gv 1, 16.

[21] Gv 7, 16 e 18.

« egoisti e millantatori »[22]. E se la Scrittura li definisce sapienti, non accusa i sapienti autentici, ma quelli che vogliono apparire sapienti[23].

Capitolo 18

88. 1. Ebbene, dice la Scrittura, « di questi sapienti io distruggerò la sapienza, e annullerò l'intelligenza degli intelligenti »[1]. Aggiunge l'apostolo: « Dov'è il sapiente? Dov'è lo scriba? Dov'è lo studioso di questo secolo? » (e così classifica, per distinzione rispetto agli scribi, i ricercatori di 2. questo secolo, i filosofi dei gentili « Non ha forse Dio reso folle la sapienza del mondo? » (« ha reso folle », per « ha dimostrato folle », cioè non vera, come essi crede- 3. vano). E se gli chiedi la causa della loro presunzione di sapienza[2], l'apostolo risponderà: « Per l'indurimento del loro cuore »[3]. « Poiché nell'opera della sapienza di Dio », cioè annunciata tramite i profeti « il mondo non ha conosciuto Lui », cioè Dio, « attraverso la sapienza », quella che parla attraverso i profeti[4], « Egli ha pensato bene di salvare i credenti con la predicazione della follia », di 4. quella che ai Greci pare follia. « Poiché », continua, « i Giudei chiedono miracoli » per credere, « ma i Greci cercano la sapienza », vale a dire i ragionamenti « che obbligano all'assenso », così li dicono, e i sillogismi in genere; « e noi predichiamo Gesù Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei », perché pur conoscendo la profezia non cre- 5. dono alla sua attuazione, « e follia per i Greci »: giacché quelli che si credono sapienti ritengono una favola che un

[22] 2 Tm 3, 2.

[23] Cfr. **11** 54.2; **18** 88.2.

[1] Is 29, 14 (in 1 Cor 1, 19) e 19, 12 (in ib., 20).

[2] δοξοσοφία: termine squisitamente platonico, della polemica antisofistica: *Soph.* 231b; *Phileb.* 49a; *Phaedr.* 275b. Cfr. la fine del c. prec.; inoltre VII **15** 92.5; **16** 93.3 e 98.1.

[3] Ef 4, 18.

[4] Tutto il brano (nn. 3-8), inframmezzato di commenti, secondo l'uso di Clem., riproduce 1 Cor 1, 21-24. Al n. 3 διὰ τῆς σοφίας nel testo di Paolo non pare riferito a Dio, ma al mondo stesso: « attraverso la sua stessa sapienza ».

Dio parli per bocca d'uomo, anzi che Dio abbia un Figlio e che questi per di più abbia sofferto la passione. Onde dalle loro presunzioni sono indotti a non credere.
6. Infatti non è stata la venuta del Salvatore a procurarci dei folli, dei duri di cuore e degli increduli, anzi ci ha
7. reso intelligenti, docili e, in più, fedeli. Invece coloro che non hanno voluto credere, separatisi dalla volontaria adesione di chi ha ascoltato [il Vangelo], si sono rivelati privi
8. di intelligenza, infedeli, folli. « Ma per i chiamati, Giudei o Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio ».

89. 1. E forse l'espressione « non ha Dio reso folle la sapienza del mondo? », è da prendere in senso negativo, cioè: « non ha reso folle etc. »: [così è meglio,] perché non risulti che la causa della loro durezza di cuore proviene da Dio, posto ch'Egli abbia reso folle la loro sapienza. E a loro volta essi, proprio in quanto sapienti, sono caduti in maggior colpa per non aver creduto all'annuncio: poiché
2. liberi sono e la scelta e il rifiuto della verità. Anche la frase « distruggerò la sapienza dei sapienti »[5] vuol dire che la inonda della luce della contrapposta filosofia "barbara", disprezzata e trascurata, come la lucerna posta nella piena luce solare si dice che "muore", perché non mostra la stessa potenza [luminosa].
3. Ora tutti gli uomini sono stati chiamati, anche se ricevettero l'appellativo di "chiamati" solo quelli che vollero ascoltare [il Vangelo], poiché non c'è « ingiustizia presso Dio »[6]. E pertanto tutti quelli che credettero, dell'una o
4. dell'altra stirpe[7], sono « il popolo particolare »[8]. E negli *Atti degli Apostoli* si trova scritto letteralmente: « Quelli che accolsero la sua parola furono battezzati »[9], mentre evidentemente quelli che non vollero lasciarsi persuadere,

90. 1. si staccarono. A questi si rivolge la profezia: « Se sarete ben disposti e mi ascolterete, mangerete i buoni frutti della terra »[10]: e con ciò prova che da noi dipendono la scelta

[5] Cfr. 88.1; sulla libertà di scelta cfr. a **1** 4.1.
[6] Rm 9, 14.
[7] Cioè, Giudei e Greci.
[8] Es 19, 5 (in Tt 2, 14): cfr. VI **12** 106.4; **17** 159.9; III **10** 69-70.
[9] At 2, 41.
[10] Is 1, 19.

e il rifiuto. E l'apostolo ha definito « sapienza di Dio »[11] l'insegnamento conforme al Signore, per dimostrare che
2. la vera filosofia ci è trasmessa tramite il Figlio. Ma anche colui che si crede sapiente trova delle esortazioni nelle parole dell'apostolo che comandano di[12] « rivestirsi dell'uomo nuovo, quello che fu creato secondo Dio nella giustizia e nella santità del vero. Perciò rigettate il falso e dite la verità. Non date adito al diavolo. Chi rubava non rubi più, anzi si dia da fare per realizzare il bene ».
3. "Realizzare" significa applicarsi a fondo nella ricerca della verità, naturalmente con il benefico aiuto del Logos, « affinché possiate rendere partecipe chi si trova in necessità » sia dei beni mondani sia della sapienza divina.
4. Egli vuole infatti che il Logos sia insegnato e che il denaro, provato di buona lega, sia messo sulle tavole del
5. banchiere perché produca frutti. Per questo soggiunge: « Non esca dalla vostra bocca parola guasta » (questa « parola guasta » è quella che deriva da presunzioni) « ma qualunque parola buona ad edificare secondo i bisogni, perché produca grazia a quelli che ascoltano ». Se Dio è buono la sua parola è necessariamente buona: e come può non essere buono Colui che ci salva?[13].

Capitolo 19

91. 1. Una testimonianza che i Greci avevano alcune dottrine vere, si può rilevare per altro anche da quanto segue. Negli *Atti degli Apostoli* è scritto che Paolo dice agli
2. Areopagiti: « Osservo che voi siete assai timorati di Dio. Percorrendo, infatti, e studiando i monumenti del vostro culto scopersi un altare, sul quale stava scritto: « Al Dio Ignoto ». Ebbene, Colui al quale prestate culto senza co-
3. noscerlo, io ve lo annuncio. Il Dio che ha fatto il mondo e tutto quanto è nel mondo, Egli che è Signore del cielo e della terra, non abita in templi costruiti da mano umana

[11] 1 Cor 1, 24.
[12] Lungo estratto da Ef 4, 24-29 (fino alla fine del c.; inserita la citaz. di Mt 25, 27 e parall., al n. 4).
[13] Cfr. **1** 12.3; sulla bontà salvatrice di Dio, cfr. a V **1** 6.3.

e non è servito dalle mani degli uomini quasi bisognoso di qualcosa, Egli che a tutti diede vita, respiro, tutto. 4. Egli creò da un solo uomo tutta la stirpe degli uomini, perché popolasse tutta la faccia della terra; fissò determinati tempi e spazi al loro soggiorno, perché cercassero il divino, se mai procedendo a tentoni lo trovassero, benché esso non sia lontano da ciascuno di noi: poiché in Lui viviamo, ci moviamo e siamo, come ha scritto anche qualche vostro poeta: "Di lui progenie noi siamo" »[1]. 5. Da cui si vede che anche avvalendosi di esempi poetici, come questo dei *Fenomeni* di Arato, [l'apostolo] apprezza ciò che dai Greci è stato detto bene; e lasciò capire che in questo « Dio Ignoto » i Greci confusamente * onoravano il Dio creatore, la cui conoscenza vera dovevano però

92. 1. ricevere ed apprendere attraverso il Figlio[2]. « Per questo ti ho inviato fra i popoli », prosegue, « per aprir loro gli occhi, affinché dalle tenebre si convertano alla luce e dal potere di Satana a Dio, e affinché ottengano il perdono dei peccati e l'eredità fra i santi, per la fede in me »[3]. 2. Orbene questi occhi di ciechi che si aprono stanno a significare il riconoscimento del Padre tramite il Figlio (così si comprende la perifrasi greca), e il « convertirsi dal potere di Satana » significa « distogliersi dal peccato », per cui s'era prodotta la condizione della schiavitù. 3. Con tutto ciò noi non accettiamo senz'altro ogni filosofia, ma quella soltanto di cui parla Socrate presso Platone: « Come dicono i sacerdoti delle iniziazioni misteriche, molti sono i portatori di verga bacchica, pochi i "bacchi" »: e allude con i "molti" ai chiamati, con i "pochi" 4. agli eletti. E difatti aggiunge espressamente: « E questi sono, secondo la mia opinione, non altri che coloro i quali hanno filosofato nel vero senso del termine. Ebbene anch'io, almeno per quanto stava in me, nulla ho tralasciato nella mia vita, anzi mi sono sforzato in ogni modo per divenire uno di loro. Se poi sia stato giustificato il mio sforzo, se cioè abbiamo ottenuto qualche frutto,

[1] At 17, 22-28, inizio del celebre discorso di Paolo agli Areopagiti; la citaz. classica è da Arato (*Phaen.* 5); cfr. V **14** 101.3.
[2] Cfr. sopra, a **13** 57.1 e Fascher, *art. c.* [a **1** 18.3], 199; per ἐπίγνωσις sopra, **1** 1.1.
[3] At 26, 17-18.

giunti lassù lo sapremo con certezza, fra poco, se Dio

93. 1. vuole »[4]. Ora non ti sembra che questa rivelazione della speranza del giusto dopo la morte derivi da fede * nelle Scritture ebraiche? E nel *Demodoco*, se pure lo scritto è di Platone, dice: « Bada che vivere da filosofo non vuol dire vivere tutto curvo sulle attività pratiche o nella ricerca erudita, ma ben altro; anzi quella vita io credevo 2. che fosse addirittura un'indegnità »[5]. Sapeva infatti che « l'erudizione non insegna ad aver senno », come dice 3. Eraclito[6]. E nel libro 5º della *Repubblica*: « – Dovremo definire filosofi tutta questa gente e altri cultori di simili attività e arti miserabili? – No, risposi, li dovremo dire solo somiglianti a filosofi. – E allora i filosofi veri chi sono per te? – Quelli, risposi, che amano contemplare 4. la verità – »[7]. Infatti la filosofia non è nella geometria, che comporta postulati e ipotesi, non nella musica, tutta basata su congetture, non nell'astronomia, infarcita di discorsi sulla fisica, labili e costruiti su verosimiglianze: la filosofia è invece scienza del bene in sé, della verità. Altre scienze appartengono sì al bene, ma solo in quanto strade 5. che conducono al bene **. Sicché neppure lo stesso [Socrate] consente che il completo ciclo educativo[8] contribuisca al pieno possesso del bene, ma che cooperi alla sollecitazione e alla ginnastica dell'anima per la vita intellettuale.

94. 1. Dunque se, come ci vien detto, « per puro accidente i

[4] Plat. *Phaed.* 69cd. Il testo liturgico orfico, che Platone cita, si riferisce a una formula (forse un originario esametro πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι) pronunciata durante le cerimonie iniziatiche per cui quelli che partecipavano, noi diremmo, in una forma esteriore eran detti "portatori di tirso", θυρσοφόροι o ναρθηκοφόροι (da νάρθηξ, nome di una canna turgida di midollo da cui si faceva il tirso o ferula bacchica); "bacchi" invece i fedeli che si erano intimamente consacrati alla nuova vita, quasi « diventati come Bacco ». Clem. (cfr. anche V **3** 17.4) usa la formula classica per spiegare il motto evangelico: Mt 20, 16; 22, 14.
[5] La citaz. non è dal *Demodoco*, ma dai *Rivali in amore* (137b), dialogo ugualmente pseudoplatonico.
[6] Heraclit., 22 B 40 D.-K. (completo in Diog. L. IX 1); ora Marcowich, cit. [a **1** 2.2], p. 43.
[7] Plat. *Resp.* V 475de; cfr. II **5** 24.3; (IV **17** 108.2); V **3** 16.2; **4** 19.2; VII **18** 109.1; segue una reminiscenza da *Leg.* IV 714a.
[8] ἐγκύκλιος παιδεία: cfr. a **5** 30.1 etc.

Greci espressero qualche sentenza della vera filosofia, il "puro accidente" appartiene alla economia divina[9] (poiché non si vorrà divinizzare il caso solo per rivalità verso di noi); se poi ciò avvenne "per fortuna", la "fortuna"
2. non è aliena dalla provvidenza. Se d'altronde si dirà che

[9] θεία οἰκονομία: cfr. **11** 52.2. Ed ecco il 2° giudizio (nn. 1-4, cfr. sopra, **16** 80.5), più organico e più positivo – manca fra l'altro l'ipotesi del "furto" –, sull'origine della filosofia. Le quattro soluzioni avanzate sembrano in sostanza orientate all'unico principio della rivelazione dei princìpi filosofici mediante il Logos. La συνεκφώνησις/προαναφώνησις (n. 3) è una peculiare assistenza di Dio ai filosofi in vista della loro missione, quella di cui, ad es., a **5** 28.1-3: cfr. V **14** 133.9; VI **7** 55.4; **17** 158.1-2. Con la φυσικὴ ἔννοια o κοινὸς νοῦς è da confrontare la πρόληψις che tutte le genti hanno di Dio: V **13** 87.3; **14** 133 cit.; VI **8** 64.6; *Protr.* **6** 68.2-3 (cfr. Tert. *Adv. Marc.* I 10, 3; *De An.* 2, 1 etc.). In VI **7** 57.3-59.2 la filosofia greca rimonta addirittura, senza alcuna fase transitoria, ai primi uomini direttamente istruiti, non da uomini né da angeli, ma dal Figlio. È questa la « soluzione più clementina » (Molland, *art. c.* [a **16** 80.5], 57; cfr. Mondésert, 227-229). E il testo paolino sotto cit. (1 Cor 13, 12) è qui assunto per rifondere l'idea della « visione in specchio » in un contenuto più positivo, o certamente non negativo rispetto alla filosofia (κατ' ἔμφασιν ἀληθείας, cfr. sotto, n. 7 e Plut. *De Is. et Os.* 9 354c: Molland, 65 s., contro Bousset, *o. c.* [a **1** 1.1], 213; Völker, 332-354). Intanto Clem. certo conosceva da remota ascendenza platonica il paragone della conoscenza di Dio alla visione in uno specchio (cfr. *I Alc.* 133a-c; Porph. *Ad Marc.* 13 e J. Pepin, *Idees grecques sur l'Homme et sur Dieu*, Paris, 1971, 192 s.); poi omette l'espressione di Paolo ἐν αἰνίγματι (mentre la conosce in *Exc. ex Theod.* 15, 2). Infine sembra commentare il testo di 1 Cor mediante l'agraphon del n. 5, « hai visto tuo fratello etc. » [cioè « il divino in noi »]. Il motto vien da Clem. interpretato in senso cristologico: il "fratello" è il Cristo stesso. Contemplando noi stessi o quel nostro particolar fratello che è il Logos incarnato, di fatto contempliamo Dio, τὸ ποιητικὸν αἴτιον, « la causa efficiente » (cfr. Arst. *Eth. Nic.* VI 4 1140 a 4; Athenag. *Pro Christ.* 19, 3). Si osservò, a riprova, che Cristo è spesso chiamato "specchio" (cfr. ad es. *Odi di Salom.* 13, 1-4; Sap. Sal. 7, 26). Ecco come Clem., da buon greco, pone in rilievo « il valore epistemologico dell'incarnazione » (R. Mortley, *The mirror and 1 Cor in the epistem. of Clem.*, « Vigil. Christ. » 30 1970 109-120, da cui son tratte queste osservazioni, e prec. 118). Così il valore dell'antico γνῶθι σεαυτόν (cfr. a **14** 60.3), riplasmato, non va perduto. La conoscenza δι' ἐσόπτρον (l'espressione serve a Clem. anche per qualificare il metodo simbolico: cfr. a **2** 20.4; Mortley, 194-196) è appunto quella dei filosofi, intermedia fra la non conoscenza dei "carnali" e quella perfetta degli "gnostici".

i Greci ebbero una "nozione naturale", ebbene noi riconosciamo che creatore della natura è Uno solo, come anche avemmo a definire "naturale" la giustizia[10]. Se, ancora, si dirà che ebbero un "senso comune", allora cerchiamo chi è il padre di questo "senso" e della giu-
3. stizia che si attua nella ripartizione di esso[11]. E quando si dice "predizione" o si pone una causa di "ispirazione", si parla di vere e proprie specie di profezia. Da ultimo, altri vogliono che i filosofi abbiano detto certe cose per
4. "riflesso" della verità. A questo proposito il divino apostolo scrive, proprio di noi: « Noi vediamo per ora come attraverso uno specchio »[12], conoscendo noi stessi per la rifrazione luminosa che avviene su di esso e contemplando, per quanto ci è possibile, la causa creatrice a partire
5. dall'elemento divino che è in noi. È scritto: « Hai visto
6. il tuo fratello, hai visto il tuo Dio »[13]: e qui, a mio avviso, è designato col nome di Dio il Salvatore. Ma « dopo aver deposto la carne »[14], [lo vedremo] « faccia a faccia », allora sì, in modo definito e con piena comprensione,
7. quando il nostro cuore sarà puro[15]. Così per riflesso e per trasparenza i filosofi greci più autentici intravvedono Dio: tali sono le percezioni del vero in rapporto alla nostra debolezza, come si vedono dei riflessi nell'acqua[16] e at-

[10] Sopra, **6** 34.4; concetto stoico, come la ἔννοια di cui sopra: Chrysipp., *fr. log.* 83; 106 Arn.

[11] κατὰ τὴν τοῦ νοῦ διανομήν: platonico: *Leg.* IV 714a τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ὀνομάζοντες νόμον; ma τοῦ νοῦ in Clem. pare abbia significato oggettivo, soggettivo invece in Platone (« la regolazione che è opera del νοῦς »).

[12] 1 Cor 13, 12. Cfr. IV **3** 12.2; V **1** 7.5; **11** 74.1; *Paed.* I **6** 36.6; Mortley, *art. cit.*

[13] λόγιον ἄγραφον, non si trova nei testi sacri; ripetuto in II **15** 70.5; cfr. anche II **9** 41.2; e si legge tal quale anche in Tert. *De Orat.* 26. Doveva valere come precetto di ospitalità. Cfr. Resch, *o. c.* [a **8** 41.2], n. 65; può però trattarsi di citaz. composita (da Gn 33, 10; Es 4, 16; Mt 25, 40: cfr. Ruwet, *art. c.* [ibid.], 141 s.; Méhat, *art. c.* [a **1** 2.1], 240).

[14] 1 Pt 3, 21; cfr. 2 Pt 1, 14.

[15] Cfr. Mt 5, 8. Purità di cuore e visione diretta di Dio sono spesso associate negli *Strom.*: cfr. V **1** 7.7; **6** 40.1; VI **6** 46.3; **12** 102.1-2; **14** 108.1; VII **3** 13.1-2; **7** 40.1; **10** 56.5-57.1; Tert. *De An.* 53, 5-6.

[16] Cfr. Plat. *Resp.* VII 532c; 515e; 516b; e VI 510a.

traverso corpi diafani e trasparenti qualcosa distinguiamo.

95. 1. Dice bene dunque Salomone: « Colui che semina giustizia produce fede. E ci sono di quelli che seminano i beni che hanno e li moltiplicano ». E poi: « Prenditi cura di ciò che verdeggia nel prato, e falcerai erba; e raccogli fieno alla debita stagione, per mantenere pecore che ti 2. servano a vestirti »[17]. Vedi quindi che ci si deve preoc- 3. cupare anche della protezione e dei ripari esterni. « Avrai piena conoscenza delle anime del tuo gregge »[18]. « Quando i pagani, che non posseggono la legge, adempiono per natura alle prescrizioni della legge, essi, pur senza la legge, sono legge a se stessi », [così] « quando gli incirconcisi osservano i precetti della legge », sia prima della legge, sia prima della venuta, dice l'apostolo[19].

4. Anzi, quasi facendo un confronto fra quelli che provengono dalla filosofia e quelli che chiamiamo eretici, il Logos dice, in modo davvero illuminante: « Meglio un amico vicino di un fratello che abita lontano ». « Chi s'appoggia sul falso fa pascolare i venti e insegue gli uccelli 5. volanti ». Non credo che qui il Logos alluda alla filosofia, benché in molti casi la filosofia si occupi di ciò che è solo probabile e di farlo credere per vero; questa è invece una 6. sferzata per le eresie. Tanto vero che aggiunge: « Abbandonò le strade della sua vigna, e s'è smarrito nei sentieri del proprio campo »: e si tratta delle eresie, che 7. da principio abbandonarono la chiesa. Ed ecco che chi è caduto nell'eresia « va per un deserto senz'acqua », perché ha abbandonato il vero Dio, è senza Dio, e cerca acqua dove acqua non c'è: « solca una terra disabitata e assetata, raccogliendo sterilità nelle mani ».

96. 1. « Parlo per esortare i poveri di mente », dice la Sapienza, evidentemente alludendo alle eresie: « Prendete gioiosamente i pani nascosti, la dolce acqua furtiva »; ed è

[17] Prv 11, 21 e 24; 27, 25-26 (ma Clem. legge ὥρμιον " di stagione " per ὀρεινόν, " montano "; cfr. Böhlig, *art. c.* [a **1** 2.1]).
[18] Prv 27, 23.
[19] Rm 2, 14 e 26. Tutti questi testi, allegoricamente interpretati, provano dunque che anche il filosofo o il non iniziato alla fede può cogliere in certo modo la verità con le doti naturali: in ciò più giustificato dell'eretico, che adultera la verità conosciuta (cfr. n. 6-7).

chiaro che la Scrittura pone qui i termini " pane " e " acqua " all'indirizzo soltanto degli eretici, che durante l'oblazione usano pane e acqua, contrariamente alla norma della chiesa. E c'è anche chi celebra l'eucaristia con 2. sola acqua! « Ma balza su, non indugiare nel luogo di 3. lei »; e dice "luogo", cioè i loro raduni, non " chiesa ", che sarebbe equivoco. Poi soggiunge: « Così traverserai acqua straniera », considerando il battesimo degli eretici 4. acqua non propria, non genuina, « e varcherai fiume straniero »[20], che devia e trascina giù al mare, dove va a finire colui che s'è lasciato fuorviare dalla saldezza della verità, e torna a confluire fra i disordinati marosi della vita pagana.

Capitolo 20

97. 1. E tuttavia, come i marinai che trascinano [in acqua] la nave sono molti, ma non si possono definire molte cause, bensì una causa unica risultante da molti fattori – non è ciascuno di per sé causa del fatto che la nave è trascinata, ma lo è con gli altri – così anche la filosofia contribuisce al raggiungimento della verità, poiché è ricerca di verità, ma non è causa del raggiungimento. Essa ne è però causa congiunta alle altre, causa in collaborazione. E del resto la causa congiunta[1] è essa stessa una causa.

2. E come la beatitudine è una, ma le sue cause sono molteplici, le virtù, e come la causa del riscaldamento può essere il sole, il fuoco, il bagno, la veste, allo stesso modo una è la verità, ma molti sono i mezzi che aiutano alla sua ricerca: la sua scoperta avviene però per mezzo del Figlio[2].

[20] Tutte le citaz. fino alla fine del c., coi commenti interlineari di Clem., tutt'altro che ortodossi, provengono ancora dai Proverbi (7, 10; 9, 12 [aggiunta dei LXX all'ebraico] e 16-18). Sugli eretici celebranti l'eucaristia con pane e acqua cfr. Epiphan. *Panar.* 42, 3.3; 46, 2.3; 47, 1.7 (su Cerdone, gli encratiti etc.); cfr. Cypr. *Epist.* 63, 2 passim.

[1] Propriamente con-causa, συν-αίτιον; cfr. 99.1-2; [VIII] **9** 31.1;33 in f.
[2] Spesso Clem. accentua l'importanza del Figlio/Logos nel nostro accedere alla " gnosi ": cfr. **2** 9.4; **9** 45.7; IV **25** 156.1 (il

3. Ancora, se riflettiamo, una è in potenza la virtù, ma le avviene di prendere nome di prudenza se si manifesta in certe opere, di temperanza, se in certe altre, di valore o 4. giustizia, se in altre ancora[3]. Ebbene, analogamente anche la verità è una, ma in geometria è verità geometrica, in musica verità musicale, nella vera filosofia può ben essere verità ellenica. Ma sola è verità sovrana e inoppugnabile, quella nella quale siamo educati dal Figlio di

98. 1. Dio. Così pure noi diciamo che una sola e medesima dramma, se viene data al barcaiolo si chiama nolo, all'esattore imposta, e affitto al locatore, e stipendio al maestro, e al venditore caparra. Insomma ciascuna virtù o verità, anche chiamata con un termine unico, è causa solo 2. dell'effetto che le è pertinente. Mediante la pratica comune di queste virtù si realizza la beatitudine (poiché non saremo beati in base ai nomi!), quando definiamo beatitudine la vita retta e beato colui che si è adornato 3. nell'anima di virtù[4]. E se la filosofia coadiuva alla scoperta della verità anche solo da lontano, tendendo con sforzi molteplici verso quella dottrina nostra che è strettamente congiunta con la verità, essa coadiuva, s'intende, colui che s'è impegnato a raggiungere la "gnosi" con la 4. ragione. Tuttavia la verità dei Greci è distante dalla nostra, anche se ha in comune la designazione, per [la nostra] ampiezza di conoscenze, maggior rigore di dimostrazione, divina potenza e altre simili prerogative. « Allievi di Dio »[5] noi siamo, poiché siamo istruiti in Scritture veramente sante, alla scuola del Figlio di Dio: e perciò [i Greci] non certo allo stesso modo addestrano le anime, ma con insegnamento diverso.

99. 1. Se dobbiamo fare ancora una precisazione (poiché c'è chi

Logos è saggezza, scienza etc.); ib., 162.5 (Logos παιδεύων); V **1** 1.3 e 7.8 (ἀληθὴς διδάσκαλος); ib., 12.3; VI **15** 122.1-123.1; VII **2** 2.2; **3** 13.2; 16.6; **16** 95.3; 96.1 (ἀρχὴ διδασκαλίας). Cfr. Lilla, 158; Le Boulluec, Comm. a V **1** cit. Cfr. anche la *Dottrina di Silvano*, cit. [a **10** 48.5], p. 9, f. 85, 24-26 e p. 102, f. 110, 17-18; e, naturalmente, il *Pedagogo*: Defaye, 248; Tollinton, I 353; Völker, 99 s.

[3] Cfr. Plat. *Phaed.* 69bc; *Leg.* XII 963cd etc.: le quattro virtù cardinali, dei filosofi e dei cristiani; cfr. VII **3** 17.3.

[4] Cfr. Ariston., *fr.* 376 Arn.

[5] 1 Ts 4, 9.

ha voglia di criticarci), noi che definiamo la filosofia causa congiunta e cooperante al raggiungimento del vero, perché è ricerca della verità, ammetteremo che essa è una propedeutica per lo "gnostico"[6]. Ma non porremo come causa ciò che è causa congiunta, né come comprensivo [dell'oggetto] ciò che collabora [ad ottenerlo], né la filosofia come condizione senza di cui non [si può ottenerlo]: infatti quasi tutti abbiamo ricevuto la dottrina intorno a Dio grazie alla fede, senza il completo ciclo educativo[7] e senza la filosofia greca, alcuni persino senza saper leggere e scrivere, ma per divina influenza, educati da una 2. Sapienza che direttamente ha operato in noi. Ciò che agisce in concomitanza con altro, incapace di produrre un effetto per sé solo, lo diciamo cooperante e causa congiunta, in quanto è causa solo unitamente alla causa; lo si denomina causa da questo congiungimento con altra causa, ma di per sé non può procurare l'effetto della ve- 3. rità[8]. E tuttavia anche da sola la filosofia giustificava[9] talvolta i Greci: non però per la giustificazione totale, per la quale essa risulta un aiuto, come il primo e il secondo gradino per chi sale al piano superiore, come il maestro di grammatica per il futuro filosofo. Né però è da dire che, sopprimendola, si risentano manchevolezze per il Logos universale o si sopprima la verità: anche la vista, anche l'udito e la voce sono un aiuto per [raggiungere] la verità, ma è lo spirito che la conosce e per natura 4. vi aderisce. Dei sussidî collaterali alcuni apportano un contributo maggiore, altri minore. Così la chiarezza [espressiva] contribuisce alla trasmissione della verità e la dialettica aiuta a non soccombere agli assalti delle eresie.

100. 1. La dottrina del Salvatore è esauriente e sufficiente a se stessa, poiché è « potenza e sapienza di Dio »[10]; la filoso-

[6] Cfr. **1** 18.3; **5** 28.1.

[7] Cfr. **5** 30.1 e per tutto il passo [VIII] **9** 28.3-5. Note le accuse d'ignoranza rivolte ai cristiani dai pagani colti: Cels. (in Orig. *c. Cels.* III 55); Tert. *Apol.* 46 etc. Clem. accetta qui quasi con orgoglio, in atteggiamento paolino, la taccia rivolta ai compagni di fede. Egli è dotto, ma anche pio: cfr. **6** 35.2; IV **8** 58.3.

[8] Cfr. sopra, 97.1 e Chrysipp., *fr. phys.* 352 Arn.

[9] Cfr. **4** 27.3 - **5** 28.1.

[10] 1 Cor 1, 24.

fia greca, se vi si accompagna, non perciò rende più valida la verità, ma rende inefficaci gli attacchi della sofistica contro di essa e respinge le ingannevoli insidie tese alla verità: ed è quindi stata detta propriamente "siepe"[11]
2. e steccato del vigneto. E l'una, la verità della fede, è necessaria alla vita come il pane[12]; la propedeutica invece rappresenta il companatico e la frutta: « al termine del pranzo piace il dolce », come dice Pindaro tebano[13]. Però
3. la Scrittura dice espressamente: « Più astuto sarà l'uomo retto, se comprende; il sapiente riceverà "gnosi" »[14]. E il Signore dice: « Chi parla in persona propria cerca la propria gloria, ma chi cerca la gloria di Colui che *lo* ha
4. mandato è nel vero e non è in lui ingiustizia »[15]. Ripetiamo dunque: ingiusto è colui che usurpa i beni dei "barbari" e li vanta come propri, per accrescere la sua fama e mistificando la verità. Costui è stato definito "ladro" dalla Scrittura[16]. Dice invero: « Figlio, non essere men-
5. titore, perché la menzogna guida al furto »[17]. E purtroppo il ladro quel che ha per aver rubato, ormai lo ha realmente, sia oro, sia argento, sia anche un ragionamento o una dottrina. Sotto un aspetto quindi quello che essi hanno sottratto è vero, ma lo conoscono per intuizione[18] e per forza di ragionamenti logici: una volta istruiti, conosceranno con chiara consapevolezza.

[11] φραγμός, come quella della parabola: Mt 21, 33 e parall.; cfr. **5** 28.4.
[12] Cfr. **10** 46.1.
[13] Pind., *fr.* 124c Sn. (più ampiamente in Athen. XIV 641c); cfr. VI **18** 162.1.
[14] Prv 21, 11.
[15] Gv 7, 18.
[16] La conclusione del c. si ricollega a quanto detto sopra, c. 17° (Joh 10, 8).
[17] *Didaché*, 3, 5: una delle poche citaz. di questo scritto subapostolico, considerato da Clem. come Sacra Scrittura. Cfr. F. Montgomery Hitchcock, *Did Clem. know the Didaché?*, « Journ. of Theol. Stud. » 24 1923 397-401; J. Oulton, « ib. » 41 1940 177-179; e già « ib. » 39 1938 373.
[18] στοχαστικῶς, cui si contrappone καταληπτικῶς: cfr. **29** 181.5; e a **13** 57.1; Plat. *Phileb.* 56a; 62c (Méhat, 189).

LE PROVE CRONOLOGICHE DELL'ANTERIORITÀ DELLA SAPIENZA "BARBARA" RISPETTO AI GRECI

(c. 21)

Capitolo 21

101. 1. Della questione dei plagi per cui i filosofi trassero dagli Ebrei i loro principî, noi tratteremo un po' più tardi[1]. Prima bisogna ormai parlare, come è nell'ordine[2], della cronologia di Mosè: e con ciò sarà dimostrato inconfutabilmente che la filosofia degli Ebrei è più antica d'ogni sapienza[3].
2. La questione è stata trattata in modo esauriente da Taziano nel *Discorso contro i Greci* e così pure da Cassiano nel 1° libro degli *Esegetici*[4]; tuttavia si esige in queste

[1] V **14**, soprattutto, ma cfr. già **1** 10.2.
[2] Il testo dice però ὅπερ ἦν ἀκόλουθον, « come *era* nell'ordine », già nella mente di Clem. o fissato in un piano.
[3] Il concetto dell'antichità degli Ebrei rispetto ai Greci fu naturalmente assai caro al nazionalismo ebraico (cfr. Jos *c. Ap.* I, 1, 1-2; 16, 103 etc.). I Cristiani facilmente lo mutuarono: Tatian. *Adv. Gr.* 31; 36; 40-41; Just. *I Apol.* 59, 1; Theoph. *Ad Autol.* I 14; III 20 etc.; Tert. *Apol.* 19; Ps. Just. *Cohort. ad Graec.* 9; anche Orig. *De Princ.* III 6, 1; Eus. *P.E.* X 9 etc. Di qui l'ovvia conseguenza della filiazione, basata sulla cronologia, della cultura greca dalla Bibbia; il che diventò poi indirettamente un argomento apologetico cristiano, specie nella letteratura greco-alessandrina, già in Giustino (*I Apol.* 5, 4; 44, 9 e l. c.): dimostrare il Cristianesimo antichissimo, perché implicito nell'antichissima sapienza ebraica, era buona arma di difesa contro i pagani che guardavano con sospetto la « superstitio *nova* » (Suet. *Ner.* 16). Cfr. P. De Labriolle, *La reaction payenne*, Paris 1930 45; M. Simon - A. Benoit, *Judaïsme et Christian. d'Antiochus Epiph. à Constantin*, Paris 1968, ora tr. it., Bari 1978, 87; Danielou, *Méssage*, cit., 58-60.
[4] Taziano è l'apologista: cfr. *Adv. Graec.* 38 e 39 per l'accenno a Troia, 102.3. Giulio Cassiano è un eretico gnostico (II sec.), ignoto agli eresiologi Ireneo e Ippolito, della setta degli encratiti: lo ricaviamo dallo stesso Clem., che polemizza con lui (III **13** 91 - **14** 94.1; **17** 102.3). Sulla controversa personalità: Hilgenfeld, *o. c.* [a **15** 69.6], 547 s.; Th. Zahn, *Forsch. zur Gesch. d. neutestam. Ka-*

note che anche noi tocchiamo di passata l'argomento.
3. Il grammatico Apione[5], soprannominato Plistonice, era ostile agli Ebrei, si badi, perché di origine egiziana, tanto

nons, Erlangen 1890, [riprod. anastatica] 1964, II 632-636; N. Walter, *Der angebliche Chronograph Jul. Cassianus etc.*, in « Studien zum N.T. und Patristik E. Klosterman dergebracht », Berlin 1962, 177-193. Il brano 101.2-107.4 è riprodotto intero in Eus. *P.E.* X 12, 1-30 (e per Taziano anche 11, 14). Fra i latini Tertulliano imbastì un'analoga comparazione cronologica fra antichità giudaiche e greche: così nella redazione Fuldense dell'*Apologetico* (c. 19, oltre che 47, 1 etc.), ove però taglia corto adducendo (§ 5) la prolissità e la noia di una lunga esposizione. Di fronte a questa invece Clem. non arretra. Ne esce così un lunghissimo excursus (nella forma di un κεφάλαιον: Méhat, 249), vera catasta di compilazioni erudite, frettolosamente attinte a fonti di vario valore, copiate o riassunte anche di seconda mano, in una complicata disposizione a raggiera, fra i cui tentacoli si sviluppano strane digressioni (es.: 142-143 sui primitivi linguaggi umani e sulla lingua degli animali!). Uno studioso, P. de Lagarde, che dette un'edizione commentata dei §§ 101-103 (*Septuaginta-studien*, 2°, « Abhandl. d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen » 37 1891 73-92) sostiene che Clem. nell'uso che fece di Taziano e Cassiano, dove non copiò dal 1°, copiò dal 2°; il resto è « Glosse oder Weiterfügung » sua (p. 88); e le fonti cit., Dionisio, Ctesia etc., le aveva lette Cassiano, non Clem. (modo tuttavia troppo semplicistico di spiegare i procedimenti di Clem. in materia erudita). Il brano fu ghiotto oggetto di minute dissertazioni: cfr. ad es. Christ, *art. c.* [a **14** 59.5], 497-515 (= 40-72 dell'estratto); altra bibliogr. nelle note dello Stählin.

Uno schema si può costituire assumendo come linea direttiva la storia degli Ebrei:

1) Anteriorità di Mosè rispetto alla formazione della mitologia e ai più antichi poeti greci (§§ 101-108); cronologia ebraica dalla morte di Mosè (« dagli altri *profeti* ») alla cattività babilonese (§§ 109-127: al § 117 digressione comparativa con la più antica storia greca), con schemi riassuntivi fino alla nascita di Gesù (135.3-136.2; ragguagli più precisi sulla cronologia di Gesù, 145-146.4);

2) Tavola comparativa con la cronologia dei Persiani (con elenco dei re dell'Egitto ellenistico: §§ 128-130);

3) *Profeti*, indovini, poeti greci (§§ 131-134);

4) Ricapitolazione delle varie cronologie, con aggiunto l'elenco degli imperatori Romani fino a Commodo (§§ 136-141; 144-147).

Punto base, la contemporaneità di Mosè e di Inaco: e con ciò Clem., sulla linea della storiografia greca, prende il mito come antefatto storico o storia esso stesso. Un po' diversa la ripartizione del Bousset, *o. c.* [a **1** 1], 211, sulla base delle " fonti " del Christ.

[5] Tolomeo di Mendes e Apione di Alessandria, cronografi egiziani (cit. anche in Tert. *Apol.* 19, 6): cfr. 611 F 1b Jac. e 616 T 11b e F 2b Jac. Apione " Plistonice " (per il soprannome cfr. an-

che compose un libro *Contro i Giudei*. Ora nel 4° libro delle *Ricerche Egiziane* fa menzione di Amosis, re d'Egitto, e delle sue imprese, appellandosi all'autorità di Tolemeo di Mendes: queste espressamente le sue parole:
4. « Amosis, vissuto al tempo di Inaco argivo, scavò la palude Avaria, come scrisse Tolemeo di Mendes nella *Cro-*
5. *nologia* ». Questo Tolemeo, che era sacerdote, pubblicò in tre libri interi un saggio sulle imprese dei re egiziani: qui afferma che l'uscita dei Giudei dall'Egitto sotto la guida di Mosè avvenne al tempo del re Amosis: donde si deduce per confronto che Mosè fiorì al tempo di Inaco.

102. 1. Ora le più antiche tradizioni greche sono quelle di Argo, proprio a partire da Inaco, come informa Dionigi d'Ali-
2. carnasso nella *Cronologia*[6]. Di quattro * generazioni più recente di costui è la storia dell'Attica a partire da Cecrope, l'eroe dalle due nature, autoctono, come dice espressamente Taziano[7]; di nove generazioni è più recente la storia dell'Arcadia a partire da Pelasgo, anche
3. questi autoctono; e di questa è più recente di altre due generazioni la storia della Ftiotide da Deucalione in poi. Da Inaco al tempo della guerra di Troia si annoverano
4. 20 o 21 generazioni, suppergiù 400 anni e passa. E se, stando a quanto dice Ctesia[8], le vicende degli Assiri precedono di molti anni quelle dei Greci, risulterà che l'uscita di Mosè dall'Egitto, contemporanea ad Amosis egiziano e ad Inaco argivo, ebbe luogo nel 402° anno del regno d'Assiria e precisamente nel 32° del regno di Beluchos

che Plin. *N.H.* XXXVII 5, 75 e Gell. V 14, 1; VII 8, 1 etc.), vissuto nella 1ª metà del I sec., scrisse fra l'altro una *Storia Egiziana*, Αἰγυπτιακά, in cui dovevan trovarsi gli attacchi polemici contro gli Ebrei, cui si riferisce la replica di Giuseppe Flavio (*c. Ap.* II 1-13): Schürer, *o. c.* [a **15** 70.1], III 540.

[6] Dion. Hal., 251 F 1 Jac.; cfr. *Ant. Rom.* I 74, 2. Inaco è il dio eponimo del fiume dell'Argolide, padre di Io.

[7] *O. c.*, 39. Cecrope, διφυής, mezzo uomo e mezzo serpente, fu il 1° re dell'Atene mitica.

[8] Storico di Cnido e medico di corte persiano (IV sec.); scrisse fra l'altro una dotta storia dei Persiani, Περσικά, da cui deriva qui Clem. o la sua fonte; cfr. 688 F 2 Jac. La cronologia di Amosis (se si tratta di Ahmose della 26ª dinastia (?: 570-520 c. – Amasis di Erodoto, I 30; II 43 etc.), mal si concilia con la data tradizionale attribuita a Mosè, sec. X.

5. VIII. In Grecia l'inondazione di Ogige[9] si verificò al tempo di Foroneo, che viene dopo Inaco; così pure l'[inizio della] dinastia di Sicione, con Egialeo 1° re, poi Euro-
6. po, poi Telchino, e quella di Cres in Creta. Infatti Acusilao[10] afferma che Foroneo fu il primo uomo, onde anche il poeta della *Foroneide*[11] lo denomina « padre degli uo-

103. 1. mini mortali ». Prendendo lo spunto di qui Platone, che segue Acusilao, scrive nel *Timeo*: « E una volta, volendo indurli a parlare dei tempi passati, comincia a dire dei fatti più antichi della nostra città di Foroneo detto il primo uomo, di Niobe e di ciò che avvenne dopo l'inon-
2. dazione »[12]. « Al tempo di Forbante visse Acteo, donde l'Attica fu detta Actea. Al tempo di Triopa Prometeo, Atlante, Epimeteo, e Cecrope dalla doppia natura, e Iò. Al tempo di Crotopo avvennero l'incendio di Fetonte e il
3. diluvio di Deucalione. Al tempo di Stenelo ci furono il regno di Amfizione, la venuta di Danao nel Peloponneso e la fondazione della Dardania ad opera di Dardano, che « per primo Zeus adunatore di nembi generò », dice Ome-
4. ro[13], e il ratto di Europa dalla Fenicia a Creta. Al tempo di Linceo avvennero il ratto di Core, la fondazione del santuario di Eleusi, la [istituzione della] agricoltura da parte di Trittolemo[14], la venuta di Cadmo a Tebe e il
5. il regno di Minosse. Al tempo di Preto ci fu la guerra di Eumolpo contro Atene[15]. Al tempo di Acrisio, il passaggio di Pelope dalla Frigia [nel Peloponneso] e l'arrivo di Ione in Atene, il secondo Cecrope, le vicende di Per-

104. 1. seo e Dioniso, Orfeo e Museo »[16]. Troia fu presa nel 18° anno del regno di Agamennone e nel 1° anno che regnava in Atene Demofonte figlio di Teseo. Era il 12 del mese
2. di Targhelione, a dire di Dionisio di Argo. Per Agia invece e Dercilo, nel 3° libro, [la presa sarebbe avvenuta] il 23 del mese di Panemo, per Ellanico ancora[17] il 12 di Targhelione, per alcuni attidografi il 23 dello stesso mese, nell'ultimo anno del regno di Menesteo: era luna piena. (Dice il poeta della *Piccola Iliade*: « Era mezza notte e
3. luminosa saliva la luna »[18]). Per altri ancora, lo stesso giorno 23 del mese di Sciroforione. E Teseo, l'emulo di Eracle, è per una sola generazione più antico della guerra di Troia. Ora Omero ricorda che Tlepolemo partecipò alla guerra di Troia[19]; ed egli era figlio di Eracle.

105. 1. Dunque si può dimostrare che Mosè è anteriore di 604 anni alla divinizzazione di Dioniso, se è vero che essa avvenne nel 32° anno del regno di Penteo, come dice
2. Apollodoro nella *Cronologia*[20]. E da Dioniso al tempo di Eracle e degli eroi che con Giasone salparono sulla nave Argo si computano 63 anni; Asclepio e i Dioscuri furono con loro nel viaggio, come attesta Apollonio Rodio nelle
3. *Argonautiche*[21]. Dall'inizio del regno di Eracle in Argo

[9] Originariamente dio o eroe beotico, poi trasferito in Attica e fondatore di Eleusi; contemporaneo del diluvio, da cui scampò con pochi (cfr. Varr. *De Re r.* III 1, 2-3; Acusil., 2 T 35 Jac.). Foroneo, il 1° uomo secondo la tradizione argiva, ebbe per figlia (o moglie?) Niobe, che fu altresì la prima donna amata da Zeus; e a Zeus essa generò Argo e Pelasgo. Sui diluvi cfr. V 1 10.1; VI 6 45.4 e 52.4.

[10] Storico di Argo (sec. VI-Va. C.). Pare che la sua opera consistesse in una volgarizzazione in prosa di poemi epici più antichi, assunti come fonte storica; cfr. 2 F 23 Jac. = 9 B 20 D.-K.

[11] Poema epico anonimo (sec. VII-VI), sulla preistoria dell'Argolide.

[12] Plat. *Tim.* 22a; per Crotopo, uno dei mitici re di Argo, cfr. Paus. II 16, 1 (anche oltre, 136.4).

[13] Iliad. XX 215.

[14] Cfr. l'inno omerico *A Demetra.*

[15] Eumolpo (tracio? figlio di Posidone?) appare nelle fonti collegato con gli Eleusini nelle tradizioni assai confuse sulla mitica guerra di Eleusi contro Atene, ove regnava Eretteo. La vittoria fu assicurata a questi dal sacrificio delle sue tre figlie, voluto dall'oracolo (Thuc. II 15, 1; Apd. III 15, 4-5 etc.).

[16] Tabella riassuntiva di cronografia mitica (103.2-5), da Tatian., *l. c.*

[17] Agia e Dercilo di Argo, nominati sempre insieme nelle fonti (Athen. III 86f; Schol. Eur. *Tr.* 16 etc.) furono storici locali, autori di Ἀργολικά (sec. V-IV?). Così Dionisio. Assai più noto Ellanico di Lesbo. Cfr. rispettivamente in Fr. Gr. Hist.: 305 F 2; 308; 4 F 152a; e per i τινὲς Ἀττικὰ συγγραψάμενοι: 329 F 3.

[18] *Fr.* 12 Allen (Hom. Opera, cit., V 132); anche in Schol. Eur. *Hec.* 910.

[19] Iliad. II 653-658; cfr. ancora Tatian., *l. c.* 40.

[20] Apollodoro di Atene (180-120 c.), erudito e storico, vissuto a lungo in Alessandria, ove lavorò nella biblioteca con Aristarco. Fu autore di opere di cronografia (rielaborò la *Cronologia* di Eratostene) e mitologia, perdute. Cfr. 244 F 87 Jac.

[21] Apoll. Rh. I 146-150; cfr. anche Theod. *Graec. Aff. Cur.* VIII 21.

fino alla divinizzazione dello stesso Eracle e di Asclepio si computano 38 anni, secondo il cronografo Apollodoro; 4. di qui fino alla divinizzazione di Castore e Polluce, altri 53 anni. Circa nella stessa epoca abbiamo la presa di 5. Troia. Se si può credere al poeta Esiodo, ascoltiamolo: « Allora Maia figlia di Atlante partorì a Zeus l'illustre Hermes, araldo degli immortali, entrata nel sacro giaciglio. E Semele di Cadmo, mescolata in amore, gli partorì

106. 1. un figlio luminoso, Dioniso dalle molte gioie »[22]. Ora Cadmo, padre di Semele, viene a Tebe al tempo di Linceo e inventa le lettere greche; Triopas, della 7ª generazione da Inaco, è contemporaneo a Iside (Iside è colei che chiamano anche Iό, per il suo andare errando per tutta la terra[23]), che Istro[24] nel libro *Sulla Colonizzazione degli* 2. *Egiziani* dice figlia di Prometeo. E Prometeo viene alla 7ª generazione dopo Mosè, al tempo di Triopas, sicché si vede che Mosè fiorì prima... della creazione dell'uomo 3. secondo i Greci[25]! Leone[26] che trattò *Sugli Dei dell'Egitto* dice che Iside fu chiamata dai Greci Demetra: quell'Iside che è del tempo di Linceo, all'11ª generazione 4. dopo Mosè. E Apis, re d'Argo, è il fondatore di Menfi (così Aristippo, nel 1° libro delle *Storie d'Arcadia*)[27]; 5. ed è lui che, a dire di Aristea di Argo, fu soprannominato 6. Sarapis ed è venerato dagli Egiziani. (Nimfodoro di Amfipoli invece nel 3° libro delle *Usanze d'Asia*[28] racconta che il toro Apis, morto e imbalsamato, fu deposto in una urna – sorós – entro il tempio dedicato alla divinità che vi riceveva il culto, e di qui fu chiamato Soro-apis, poi Sarapis per un mutamento fonetico invalso nell'uso degli abitanti). Comunque sia, Apis è terzo a partire da Inaco.

107. 1. È certo che Latona è del tempo di Titio, « perché » questi « fece violenza a Latona, illustre sposa di Zeus »[29]. E 2. Titio fu contemporaneo di Tantalo. Giusto dunque quello che scrive Pindaro: « In quel tempo[30] nacque Apollo »: niente di strano, se è vero che lo troviamo servitore di Admeto insieme a Eracle « per un grande anno »[31]. 3. Zeto e Amfione, inventori della musica, son vissuti circa 4. all'epoca di Cadmo. Chi ci fa osservare che per prima Femonoe[32] dette un vaticinio ad Acrisio, sappia però che 27 anni dopo Femonoe vennero Orfeo, Museo, Lino mae- 5. stro di Eracle. Omero ed Esiodo sono molto più recenti della guerra di Troia: e di gran lunga più recenti di loro sono i legislatori greci, Licurgo e Solone, i Sette Sapienti, Ferecide di Siro e il grande Pitagora, che vissero un po' di tempo più tardi rispetto alle [prime] Olimpiadi, come 6. dicemmo[33]. Abbiamo dunque dimostrato che Mosè è più antico della maggior parte degli dei greci, per non dire

108. 1. dei cosiddetti sapienti e dei poeti. E non si tratta solo di Mosè: anche la Sibilla è più antica di Orfeo. Parecchie tradizioni si tramandano sia sul suo nome sia sugli oracoli celebrati come suoi: frigia di origine, fu chiamata Arte-

[22] Hes. *Th.* 938-941.

[23] Cfr. sopra, 103.2. Nota la favola di Iô perseguitata da Zeus e trasformata in giovenca che un assillo faceva correre incessantemente. Per la spiegazione del nome 'Ιώ cfr. Etym. M., s. v. βούβαστις, richiamato da U. Treu, *art. c.* [a **5** 30.4].

[24] Istro, scolaro di Callimaco, storico e antiquario. Cfr. 334 F 43 Jac., e per la notizia anche Plut. *De Is. et Os.* 3 352a; Paus. X 4, 4 etc.

[25] Prometeo da protettore degli uomini, secondo il mito di Esiodo (*Op.* 47-89; *Th.* 535-570) ed Eschilo (*Prom.* 246; 436 pass.), ne divenne anche il creatore. Cfr. il fr. di Callimaco in V **14** 100.2 (e Pfeiffer, in PW XXIII 1 [1957] 696 n° 26). In Luciano (*Prom.* 11-13; *Dial. Deor.* 1, 1 etc.) l'opera di creazione del titano presenta somiglianze strette col racconto biblico.

[26] Leone storico di Pella del III sec. a. C. (?): 659 T 7 Jac.; cfr. Tatian. 41.

[27] Di Aristippo e Aristea di Argo cfr. *fr.* 1 M. (F. H. G. IV 327).

[28] Ninfodoro di Amfipoli, *fr.* 20 M. (F. H. G. II 380), confuso con un altro Ninfodoro (572 Jac.; cfr. Laqueur, PW XVII 2 [1937], 1623, n° 5-6.

[29] Odyss. XI 580.

[30] O « nel tempo [stabilito] »?: Pind., *fr.* 33b Sn.⁴.

[31] Plut. *Amat.* 17 761e. Apollo fu da Zeus condannato a servire Admeto per aver ucciso i Ciclopi che avevano preparato a Zeus il fulmine col quale egli uccise suo figlio Asclepio. Cfr. Schol. Eur. *Alc.* 2; Apd. III 10, 4 etc.

[32] Femonoe, antichissima profetessa di Apollo, figlia del dio stesso e creatrice dell'esametro epico, in cui esprimeva i suoi oracoli. Strab. IX 3, 5 p. 419; Paus. X 5, 7; Procl. *Chrest.*, p. 96 Allen.

[33] Sopra, **14** 59-65.

mide[34]; fu questa donna che venne a Delfi e vi cantò: 2. « O cittadini di Delfi, che adorate Apollo saettatore, io son venuta per esporvi il pensiero di Zeus egioco, incollerita contro mio fratello Apollo ». 3. (C'è poi un'altra sibilla, a Eritre, chiamata Erofile. Di questa fa menzione Eraclide Pontico nel libro *Sugli Oracoli*. Tralascio la sibilla Egiziana e l'Italica, la quale abitò il Carmalo a Roma e di cui fu figlio Evandro, fondatore del tempio detto Lupercio, dedicato in Roma a Pan[35].

109. 1. A questo punto vale la pena indagare la cronologia anche 2. degli altri profeti ebrei posteriori a Mosè. Dopo la morte di Mosè riceve il comando del popolo Giosuè. Egli guerreggiò per [...] anni e per altri 25 anni visse in pace nella 3. buona terra[36]. Secondo il contenuto del libro di Giosuè, questo capo per 27 anni mantenne il potere dopo Mosè[37]. 4. Poi gli Ebrei peccarono[38]; ed ecco che cadono in potere di Chousacar, re della Mesopotamia, per 8 anni, come 5. racconta il libro dei Giudici[39]. Pregano quindi Dio e ottengono come capo Gothoniel, fratello più giovane di Chaleb, della tribù di Giuda, il quale, ucciso il re della Mesopotamia, resse il popolo per 50 anni di seguito. 6. Gli Ebrei peccarono di nuovo e cadono in potere di Aiglom, re dei Moabiti, per 18 anni; pentitisi ancora, fu loro capo Aod per 80 anni, uomo ambidestro[40] della tribù

110. 1. di Efraim; fu lui che uccise Aiglom. Quando morì Aod, gli Ebrei peccarono ancora e caddero in potere di Jabim, re di Canaan, per 20 anni. È questo il tempo in cui profetava Debora, moglie di Labidot, della tribù di Efraim. 2. Sommo sacerdote era Ozius, figlio di Riesu. Grazie a questa donna Barac, figlio di Benner, della tribù di Nephtalim, assunto il comando dell'esercito, affrontò Sisara, capo supremo di Jabim e lo vinse. Da questo momento 3. Debora resse il popolo come giudice per 40 anni[41]. Poi morì. Ma il popolo peccò di nuovo e cadde in potere dei 4. Madianiti per 7 anni. Sotto costoro Gedeone della tribù di Manasse, figlio di Joas, fece una sortita con 300 uomini e uccise 120.000 Madianiti; poi governò per 40 anni[42]; 5. dopo di lui il figlio Abimelech per 3 anni. Gli succede Boleas, figlio di Bedan figlio di Carran, della tribù di Efraim. Egli governò per 23 anni. Dopo di lui il popolo di nuovo pecca e cade in potere degli Ammaniti per 18

111. 1. anni[43]. Dopo che si pentirono, ne assume il comando Jephte, figlio di Galaad, della tribù di Manasse, che lo tenne per 6 anni. Dopo di lui resse Abatthan da Bethleem, della tribù di Giuda, per 7 anni. Poi Ebron il figlio di Zabulon, per 8 anni (per altro alcuni congiungono gli 8 2. anni di Ebron ai 7 di Abatthan[44]). Dopo di lui il popolo pecca ancora e cade sotto il dominio degli stranieri Filistei per 40 anni. Quando si pentirono si fa loro guida Sansone, della tribù di Dan, dopo aver vinto in guerra 3. gli stranieri. Egli governò 20 anni[45]. Dopo di lui ci fu

[34] In V 6 37.1 del nome Artemide si dà una spiegazione greca; cfr. a 5 31.6.

[35] Clem. prima accenna " alla " sibilla; poi ne ricorda più d'una (cfr. **15** 70.3 e oltre, 132.3). Questo brano ricompare nel lessico di Esichio (s. v. σίβυλλα); per Eraclide Pontico cfr. *fr.* 130 Wehrli (Die Schule des Aristot., cit., Heft VII p. 40). Sui rapporti della sibilla frigia (o di Erofile) con Apollo cfr. Paus. X 12, 2-3 (... « ora dice di essere sposa di Apollo, ora sorella e anche figlia »). Nel Cermalo, parte occidentale del Palatino, era il Lupercale, grotta sacra a Fauno o Pan « che difende dai lupi ». Secondo la tradizione latina Evandro non avrebbe costruito un tempio a Pan ma istituito le feste Lupercali in suo onore: Liv. I 5, 1-2; Verg. *Aen.* VIII 343 e Serv. *ad l.*, etc.

[36] Cfr. Dt 31,7 e 14; 34, 9. Segue un sunto di storia biblica (§§ 109-111: i Giudici; §§ 112-116 e 118-121: i Re; §§ 122-126 e 135: cattività babilonese e profeti). Tutto il brano (§§ 109-136) fu sfruttato da Ippolito (*Chron.*, fr. 7 Fricke) e da un anonimo cronista latino, il *Liber Generationis*, che traduceva la Cronaca di Ippolito (Chron. minora, ed. R. Fricke, Lipsia 1892, p. 38-62). Errato nel ms. il numero (ξε' = 65) degli anni di guerra di Giosuè; si allude comunque a Jos 14, 7-12.

[37] Errore di Clem. o della fonte: il dato non si trova nel libro di Giosuè. Dotti rabbini però sapevano di questi 27 anni e da essi trassero la notizia vari cronisti e Agostino (De Civ. Dei XVIII 11).

[38] « Fornicarono con dèi stranieri »: Gdc 2, 17.

[39] Gdc 3, 8; e fino all'accenno a Debora (110.2) riassume i cc. 3 e 4 dei Giudici.

[40] Ehud (Gdc 3, 15) è invece " mancino " nel testo masoretico; gli 80 anni sono una svista originata da Gdc 3, 30; Efraim, da ib. 27.

[41] Cfr. Gdc 5, 31.

[42] Riassume Gdc 6-8; cfr. in particolare 6, 1; 7, 7; 8, 10 e 18.

[43] Gdc 9, 22 e 10, 1-2 (ma i nomi nell'ebraico e nei LXX sono diversi).

[44] Cfr. Gdc 11, 1 e 12, 7-12.

[45] Cfr. Gdc 13, 1-2 e 16, 31.

anarchia e fece da giudice il sacerdote Elì per 40 anni[46].
4. Gli succede il profeta Samuele, insieme al quale regnò
112. 1. Saul: insieme detennero il potere per 27 anni. – Samuele unse anche David. Due anni prima di Saul, quando Abimelech era sommo sacerdote, Samuele moriva[47]. Egli aveva unto Saul per farlo re: e Saul fu il primo re d'Israele dopo i Giudici. Di questi l'intero periodo fino a Samuele
2. assomma a 463 anni e 7 mesi. Poi, [secondo il computo contenuto] fino alla fine del 1° libro dei Regni[48] ci sono altri 20 anni del regno di Saul, di nuovo consacrato re.
3. Dopo la morte di Saul regna David, figlio di Jesse, della tribù di Giuda, per la 2ª volta in Chebron: regno di 40 anni, che formano il contenuto del 2° libro dei Regni. Era sommo sacerdote Abiathar, figlio di Abimelech, del parentado di Eli; al suo tempo profetavano Gad e Natan[49].
4. Dunque da Giosuè di Nave fino a quando prese il regno David si contano, a dire di alcuni[50], 450 anni; ma, come mostra il computo cronologico su esposto, 523 anni e 7 mesi. Questo fino alla morte di David.

113. 1. Dopo di che regnò Salomone figlio di David per 40 anni. Sotto di lui continua a profetare Nathan, che anche lo esortava alla costruzione del tempio. Parimenti profetava Achias da Selom, e ambedue i re, David e Salomone,
2. erano anch'essi profeti[51]. E il sommo sacerdote Sadoc fu il primo a sacrificare nel tempio che Salomone costruì:
3. ottavo dopo il 1° sommo sacerdote Aaron[52]. Dunque da Mosè fino al tempo di Salomone ci sono, secondo alcuni,
4. 595 anni, secondo altri 576[53]. Se si aggiungono ai 450 anni da Giosuè a David i 40 anni della reggenza di Mosè,

[46] Cfr. Gdc 21, 25 e 1 Sam 4, 18.
[47] Cfr. 1 Sam 10, 1; 11, 15; 16, 13; 25, 1.
[48] È il nostro 1° libro di Samuele (c. 31, morte di Saul).
[49] Notizie raccolte dal 2° libro di Samuele (2, 1-7; 5, 4; 7, 1 etc.; 8, 17; 20, 25).
[50] Cfr. At 13, 20.
[51] Dal 1° libro dei Re (in partic. 11, 29 e 42). Sull'opera di Nathan cfr. 2 Sam 7, e più precisamente Eupolemo (cfr. oltre, 141.4) in Eus. *P. E.* IX 34, 4 e 15 (= 723 F 2b Jac.).
[52] Cfr. 2 Sam 8, 17; 1 Re 2, 35; 4, 4. Che Sadoc fosse 8° (!) dopo Aaron non si trova in nessun testo.
[53] Eusebio diceva di aver letto in questo luogo di Clem. 574 anni (*Chron.*, p. 101 Sch.).

e gli altri 80 che questi aveva prima che avvenisse l'esodo degli Ebrei dall'Egitto, e se si computano inoltre i 40 anni
114. 1. del regno di David, si otterrà la somma di 610. Raggiungiamo poi con il nostro calcolo cronologico un'ulteriore precisazione, se ai 523 anni e 7 mesi [da Giosuè] fino alla morte di David si aggiungono i 120 di Mosè e i 40 di Salomone: si raggiungerà così, fino alla morte di Sa-
2. lomone, la somma di 683 anni e 7 mesi. Irano[54] dà in sposa a Salomone sua figlia nel tempo in cui, dopo la presa di Troia, ebbe luogo la venuta di Menelao in Fenicia, come dicono Menandro Pergameno e Laito nelle
3. *Storie della Fenicia*[55]. Dopo Salomone regna Roboamo suo figlio per 17 anni, ed era sommo sacerdote Abimelech,
4. figlio di Sadoc. Sotto di lui, diviso il regno, in Samaria regna Geroboamo della tribù di Efraim, schiavo di Salomone. Sono profeti ancora Achias di Selom, Samaias figlio di Elami e quegli che da Giuda venne presso Geroboamo

115. 1. e profetò contro l'altare[56]. Dopo Roboamo regna Abium suo figlio per 3 anni, e così pure il figlio di questi Asa per 41 anni. Egli in vecchiaia si ammalò di podagra. Era profeta sotto di lui Jehu figlio di Anania. Quindi regna suo figlio Josaphat, per 25 anni; al suo tempo erano profeti Elia di Tesbe, Michea figlio di Jeblas e Abdias figlio
2. di Anania[57]. Al tempo di Michea ci fu anche un falso
3. profeta, Sedecia di Canaan[58]. Segue il regno di Joram figlio di Josaphat per 8 anni, tempo in cui era profeta
4. Elia e dopo di lui Eliseo figlio di Saphat[59]. (In quel tempo i Samaritani dovettero mangiare sterco di colomba e persino i loro figli[60]. La storia dell'età di Josaphat si estende

[54] È Chiram il re di Tiro, amico di David e Salomone (1 Re 5, 15), ma che desse la figlia in moglie a quest'ultimo non è detto nei testi.
[55] Menandro e Laito, storici del II sec. a. C.: 783 e 784 F 1b Jac. (in Tatian., 37).
[56] Riassume dal 1° libro dei Re: cfr. 11, 26 e 43; 12-13; 14, 2 e 21. Il sacerdote figlio di Sadoc è però detto Achimaas in 2 Sam 15, 27 etc.
[57] Cfr. ancora 1 Re 15, 1-2 e 10, 23 (e 2 Cr 13, 1-2; 16, 11-13); 16, 1; 17, 1 etc.; 22, 2 e 41 (e 2 Cr 17, 1; 21, 31). I numeri degli anni sono quelli del testo masoretico, non dei LXX.
[58] Cfr. 1 Re 22, 24 (e 2 Cr 18, 23).
[59] Cfr. 2 Re 8, 16-17; 1 Re 19, 16 etc.
[60] Cfr. 2 Re 6, 24-29.

dall'ultima parte del 3° libro dei Regni fino al 4°[61]. Durante il regno di Joram fu anche assunto al cielo Elia e cominciò a profetare Eliseo, figlio di Saphat: aveva 40 anni e fu profeta per 6[62]. Poi regnò Ochozias per un anno

116. 1. e profetava ancora Eliseo e con lui Abdadoneo[63]. Dopo Ochozias la madre di Ozias, Gotholia, regna per 8 anni, avendo ucciso i figli di suo fratello: era della stirpe di Achab. Ma Josabea sorella di Ozias sottrasse Joas, figlio di 2. Ozias, e più tardi lo investì del regno[64]. Sotto il regno di questa Gotholia era ancora profeta Eliseo. Dopo di lei regna, come fu detto, Joas, il salvato da Josabea, mo- 3. glie del sommo sacerdote Jodae. In tutto si hanno 40 anni. Dunque, da Salomone fino alla morte del profeta Eliseo gli anni assommano, secondo alcuni, a 105, secondo altri a 102; ma, come mostra il computo cronologico su esposto, dal[l'inizio del] regno di Salomone ci sono 181 anni.

117. 1. Dalla guerra di Troia fino alla nascita di Omero, e cioè ad oltre la colonizzazione Ionica, ci sono, secondo Filo- 2. coro, 180 anni[65]. Invece Aristarco nelle *Note Archilochee* dice che Omero visse al tempo della colonizzazione Ionica, 3. che avvenne 140 anni dopo la guerra di Troia[66]. Apollodoro poi [lo pone] 100 anni dopo la colonizzazione Io-

[61] Rispettivam. i libri 1° e 2° dei Re secondo la denominazione cattolica; ma il 2° dei Re va ben oltre i tempi di Josaphat.

[62] Cfr. 1 Re 19, 16; 2 Re 2, 1-15.

[63] Cfr. 2 Re 8, 25-26.

[64] Cfr. 2 Re 11, 1-3; 12, 1; 8, 18 e 26 (e 2 Cr 22, 10-12; 23, 11; 24, 1). Il confuso racconto biblico offre varianti rispetto a quanto dice qui Clem.; i profeti fin qui visti anche in 135.4.

[65] Il tratto sulla cronologia omerica (§ 117) proviene da una fonte che fu usata anche dallo Ps. Plutarco (*De Vita et Poesi Hom.* 2, 3; cfr. *Hom. Vita* VI, p. 252 Allen [Hom. Opera, Oxford, vol. V]) e da Taziano (c. 31). Cfr. anche Gerolamo, nelle note alle *Cronache* di Eusebio (p. 66 Helm). Filocoro di Atene (sec. IV-III) fu celebre storico, in particolare attidografo e anche studioso di problemi storico-religiosi e letterari. Pare che morisse assassinato dai Macedoni che aveva avversato nella guerra Cremonidea. Cfr. 328 F 211b Jac.

[66] Aristarco è il noto grammatico e filologo della scuola Alessandrina (III-II sec.), autore di numerosi lavori letterari ed esegetici; cfr. per questa citazione Hultsch, PW, s. v., II 1 [1895] n. 22, c. 872.

nica, quando era re in Sparta Agesilao figlio di Dorisso, sicché verrebbe a coincidere con il suo tempo il legislatore 4. Licurgo nella sua giovinezza[67]. Eutimene nella *Cronologia* dice che Omero fiorì al tempo di Esiodo ed era nato sotto il regno di Acasto in Chio, circa 200 anni dopo la presa 5. di Troia[68]. Di questo parere è anche Archemaco nel 3° libro della *Storia dell'Eubea*, per cui Omero ed Esiodo 6. sarebbero più recenti anche del profeta Eliseo[69]. Se poi seguiamo il grammatico Cratete[70] e sosteniamo che Omero visse all'incirca al tempo del ritorno degli Eraclidi, cioè 80 anni dopo la presa di Troia, ci risulterà che egli è ancora posteriore a Salomone, sotto il cui regno ebbe luo- 7. go[71], s'è detto, la venuta di Menelao in Fenicia. Eratostene anzi porta l'epoca di Omero a 100 anni dopo la presa di 8. Troia[72]; e Teopompo, nel libro 43° delle *Storie Filippiche*, ci racconta addirittura che Omero visse 500 anni 9. dopo la spedizione di Troia![73]. Euforione nel libro *Sugli Alevadi* pone la sua nascita al tempo di Gige, che cominciò a regnare dalla 18ª Olimpiade[74] e per primo si sareb- 10. be chiamato tiranno. Invece Sosibio il Lacone nella *Cronografia* riporta Omero all'8° anno del regno di Carillo figlio di Polidette. Ora Carillo regnò per 64 anni, e dopo di lui il figlio Nicandro per 39. Lo storico afferma che al

[67] Apollodoro di Atene: sopra, 105.1. Cfr. 244 F 63b Jac.

[68] Eutimene, storico sconosciuto (del III sec. a. C.): 243 F 1 Jac.; la notizia è anche nell'*Agon* fra Omero ed Esiodo (§ 5).

[69] Archemaco, storico locale dell'Eubea (III sec. a. C.): 424 F 3 Jac.

[70] È il noto stoico e grammatico Cratete di Mallo (II sec. a.C.: nel 168 fu inviato da Attalo pergameno a Roma con incarichi diplomatici). Fondatore della biblioteca di Pergamo e insegnante quivi di filologia, diffuse i criteri interpretativi allegorici nella critica letteraria, tanto accetti poi ai Cristiani stessi. Per la notizia cronologica di cui sopra cfr. anche Eratosth., 241 F 9b Jac.

[71] Sopra, 114.2.

[72] Eratosh., 241 F 9a Jac. (dalla *Cronografia*); cfr. Ps. Plut. *Vita Hom.* A 5 Allen.

[73] Theopomp., 115 F 205 Jac. Per lo storico cfr. sopra, 1 1.2. La notizia doveva comparire in una digressione.

[74] Dunque alla fine del sec. VIII. Per Euforione di Calcide (276-200 c.), astruso e stravagante poeta, non privo di interessi eruditi e storiografici, cfr. Meinecke, *Anal. Alex.*, 1850, *fr.* 29, e *fr.* 53 Scheidweiler. Clem. lo ricorda anche altrove.

34° anno del regno di costui si istituì la prima gara olimpica, sicché Omero risalirebbe a circa 90 anni prima dell'istituzione delle Olimpiadi [75].

118. 1. A Joas succede nel regno suo figlio Amasias per 39 anni, a questi Ozias suo figlio per 52 anni. Egli muore di lebbra. Sotto di lui sono profeti Amos e Isaia suo figlio, Osea figlio di Beeri e Jonas figlio di Amathi, quegli che venne da Geth Chober e predicò agli abitanti di Ninive, quegli 2. che uscì dalla balena. Poi regna Jonathan, figlio di Osia, per 16 anni; ancora al suo tempo sono profeti Isaia e Osea, inoltre Michea il Morastite e Joel figlio di Bathuel [76].

119. 1. A Jonathan succede Achaz per 16 anni; nel 15° anno del suo regno Israele fu deportato in Babilonia e Salmanassar re degli Assiri trasferì quelli di Samaria fra i Medi e in 2. Babilonia [77]. Poi ad Achaz succede Osea per 8 anni, quindi Ezechias per 29 anni [78]. A lui, giunto al termine della vita, Dio per opera di Isaia concede, per la sua santità, 3. di vivere altri 15 anni, facendo regredire il sole [79]. Fino al suo regno continuano a profetare Isaia, Osea, Michea, ed essi compaiono, si dice, dopo l'età del legislatore di 4. Sparta Licurgo. Infatti Dieuchida, nel 4° libro della *Storia di Megara*, pone l'acme di Licurgo circa 290 anni dopo 5. la presa di Troia [80]; e Isaia appare ancora come profeta 300 anni dopo il regno di Salomone, sotto il quale s'è mostrato che Menelao giunse in Fenicia [81]; e con Isaia,

120. 1. Osea e Joel figlio di Bathuel. Dopo Ezechias regna suo figlio Manasse per 55 anni, poi il figlio di questi Amos

[75] Sosibio il Lacone fu grammatico e antiquario del III-II sec. Scrisse fra l'altro una Χρόνων ἀναγραφή, da cui questo frammento: cfr. 595 F 2 Jac. Polidette, Carillo, Nicandro sono tre fra i più antichi re di Sparta (ma in Hdt. VIII 131,2 Carillo [o Carileo] è nipote, non figlio di Polidette); cfr. anche Plut. *Lyc.* 1.

[76] Prosegue la serie dei re di Giuda. Cfr. 2 Re 14, 1-2 (ma qui si parla di 29 anni, non 39); 15, 1-5; 32-33 (e 2 Cr 25, 1; 26, 1; 3; 21; 27, 1). Per i profeti, 2 Re 14, 25; Os 1, 1; Am 1, 1; Gio 2, 1 e 11; 3, 4 (anche oltre, 123.5); Is 1, 1; Mic 1, 1.

[77] Cfr. 2 Re 16, 1-2; 17, 1; 5-6; 18, 9-11.

[78] Errore di Clem.: Osea è re d'Israele, non di Giuda: cfr. 2 Re 17, 1 e 6, cit.; 18, 1-2.

[79] Cfr. 2 Re 20, 6 e 11; Is 38, 5-8; Sir 48, 23.

[80] Dieuchida, autore di storie di Megara (d'età incerta). Cfr. 485 F 4 Jac.

[81] Sopra, 114.2 e 117.6.

per 2 anni; dopo di lui suo figlio Josias, il più zelante osservante della Legge, per 31 anni [82]; egli « pose le membra degli uomini sulle membra degli idoli », come è scritto 2. nel Levitico [83]. Nel 18° anno del suo regno fu celebrata la Pasqua: rito mai più compiuto in tutto il tempo intercorso da Samuele [a lui] [84]. Allora anche, il sacerdote Chelcias, padre del profeta Geremia, trovò per caso il libro della Legge riposto nel tempio e lo lesse. Poi morì. Al suo tempo sono profeti Olda, Sofonia, Geremia; e al tempo 3. di Geremia sorge anche un falso profeta, Anania [85]. Josias, per non avere ascoltato il profeta Geremia, fu ucciso presso il fiume Eufrate dal re egiziano Nechao, avendolo

121. 1. affrontato mentre egli moveva contro gli Assiri [86]. A Josias succede Jechonias (o anche Joachas), suo figlio, per 3 mesi e 10 giorni. Il re egiziano Nechao lo mise in catene e lo portò in Egitto. Al suo posto pose come re il fratello di lui Joachim, perché riscotesse il tributo imposto al 2. paese, [e questi regnò] 11 anni [87]. Dopo di lui regna il suo omonimo Joachim per 3 mesi, quindi Sedecias per 11 3. anni [88]. Fino al suo tempo continua a profetare Geremia; e profetano anche Buzi, Uria figlio di Sameas e Ambacum con lui. Qui termina la storia dei re Ebraici [89].

4. Dunque dalla nascita di Mosè fino a questo trasferimento [90] intercorrono, secondo alcuni, 972 anni; invece secondo il computo cronologico esatto, 1085 anni, 6 mesi, 10 giorni. Dal regno di David fino alla cattività babilonese, 452 anni e 6 mesi (ma di nuovo secondo l'esat-

[82] Cfr. 2 Re 21, 1 e 19; i cc. 22-23 sullo spirito religioso di Josias, in partic. 23, 25 (e 2 Cr 33, 1 e 21; 34, 1-2 e 5).

[83] Lv 26, 30; Josias distrusse gli idoli e vi fece bruciare sopra i cadaveri dei sacerdoti loro addetti.

[84] Testo guasto. Il senso si ricava dal confronto con 2 Re 23, 22-23 (e 2 Cr 35, 18-19).

[85] Cfr. 2 Re 22, 8-9; 14. Per i profeti cfr. ib.; Sof 1, 1; Ger 1, 2; 35 [= 28], 1-17 (e 2 Cr 34, 14 e 22).

[86] Cfr. 2 Re 23, 29 (e 2 Cr 35, 20-24). La battaglia si svolse presso Hegiddu, non sull'Eufrate; ma all'Eufrate si dirigeva Nechao.

[87] Cfr. 2 Re 23, 31-36 (e 2 Cr 36, 1-5).

[88] Cfr. 2 Re 24, 8 e 18 (e 2 Cr 36, 8 e 11).

[89] Per i profeti cfr. Ger 27, 3; 26, 20 etc. Buzi (cfr. 135.4) manca però nei testi sacri.

[90] La deportazione a Babilonia (587 c.).

tezza del nostro calcolo la somma è di 482 anni, 6 mesi, 10 giorni).

122. 1. Nell'anno 12°[91] del regno di Sedecias, 70 anni prima dell'egemonia persiana, Nabuchodonosor fece una spedizione contro Fenici ed Ebrei, come dice Berosso nelle *Ricerche* 2. *sulla Caldea*; e Juba, che scrive il fatto nell'opera *Sugli Assiri*, dichiara d'averlo tolto da Berosso, attestando la 3. veridicità dello storico[92]. Nabuchodonosor dunque acceca Sedecias e lo deporta a Babilonia, dove trasferisce tutto il popolo, eccettuato un piccolo gruppo che si rifugiò in 4. Egitto: la cattività dura 70 anni. Sono profeti, ancora al tempo di Sedecias, Geremia e Ambacum; nel 5° anno del suo regno a Babilonia comincia a profetare Ezechiel[93]; dopo il quale viene il profeta Nahum e quindi Daniel. Dopo di lui profetizzano Aggeo e Zacharias per 2 anni sotto il regno di Dario I e, dopo questi, Malachia[94],

123. 1. quello che è fra i dodici [profeti minori]. Dopo Aggeo e Zacharias, Neemia, il capo dei coppieri di Artaserse, figlio dell'israelita Acheli, riedifica la città di Gerusalemme e 2. riallestisce il tempio[95]. Durante la cattività vivono Esther e Mardocheo, di cui è tramandato un libro, come il libro 3. della storia dei Maccabei[96]. Ancora durante quella cattività Misael, Ananias e Azarias, non avendo acconsentito ad adorare le statue, sono gettati in una fornace ardente 4. e salvati dall'apparizione dell'Angelo. Allora Daniel, gettato a causa di un drago in una fossa di leoni, nutrito per 7 giorni, grazie alla divina provvidenza, da Ambacum, vie-

[91] Cioè alla fine degli 11 anni di cui sopra, 121.2.

[92] Il brano è già in Taziano, 36. Berosso, sacerdote babilonese di Bel-Marduk (sec. IV-III), scrisse in greco in 3 libri la storia del suo popolo dal diluvio al tempo di Alessandro, dedicandola al re di Siria Antioco I. Cfr. 680 T 2 e F 8b Jac. Per Juba di Mauritania (I sec. a. C - I sec. d. C.), cfr. 275 F 4 Jac.

[93] Cfr. 2 Re 25, 7; 11; 26 (e 2 Cr 36, 17 e 20); Ger 46 (39), 1 e 7; 50 (43), 7; Ez 1, 2-3. Per gli altri profeti cfr. Esd 5, 1; l'apocrifo 1 Esd 6, 1 etc.

[94] Malachia, "annunciatore", è tradotto da Clem. con "Ἄγγελος (così in 127.2; 129.3; 135.4).

[95] Cfr. Ne 1, 11 (e tutto il libro, per la ricostruzione postesilica); anche gli apocrifi 1 Esd 6, 2 e 2 Esd 11, 1.

[96] Cfr. il discusso libro di Esther, di cui tuttavia Mardocheo, zio di Esther, non è l'autore. Clem. vuol dire che il libro è fra quelli storici del V.T., come i Maccabei.

5. ne salvato[97]. Allora avvenne anche il miracolo di Jonas[98]; e Tobia, per intercessione dell'angelo Raffaele, sposa Sara, dopo che il demone aveva fatto morire i primi sette pretendenti; dopo il matrimonio di Tobia suo padre Tobit

124. 1. riacquista la vista[99]. Allora Zorobabel, superati i concorrenti in sapienza, ottiene da Dario, quasi comperandola [con i suoi meriti], la ricostruzione di Gerusalemme e 2. con Esdra fa ritorno alla patria terra. Per opera sua si ha il riscatto del popolo, il riconoscimento e il rinnovamento dei testi ispirati da Dio, si celebra la Pasqua di salvezza e si sciolgono i matrimoni con le straniere. 3. Anche Ciro del resto aveva in precedenza proclamato la redintegrazione degli Ebrei [nella Palestina]. La promessa è adempiuta sotto Dario, e allora si celebra la festa 4. delle Rinnovazioni come pure dei Tabernacoli[100]. Così dalla nascita di Mosè fino al ristabilimento del popolo si computano in tutto 1155 anni, 6 mesi, 10 giorni, compresi gli anni della cattività; dal regno di David, secondo alcuni, 552 anni; invece secondo un calcolo più esatto, 572 anni, 6 mesi, 10 giorni.

125. 1. Pertanto dopo la cattività in Babilonia del tempo di Geremia profeta si sono compiute le profezie dette da Da- 2. niel così[101]: « Settanta settimane furono determinate per il tuo popolo e per la tua città santa, perché abbia compimento la colpa, e per sigillare i peccati e cancellare le iniquità e per espiare e ricondurre giustizia in eterno: per sigillare visione e profeta, per ungere il Santo dei Santi.

[97] Accenna alle note storie del libro di Daniel (cc. 1-3 [ma con diversi nomi] e 14, 22-40).

[98] Cfr. sopra, 118.1.

[99] Misero riassunto del libro di Tobia, in partic. 6, 12 - 11, 13.

[100] Dai libri di Esdra e Neemia; cfr. in partic. Esd 3, 2; 4, 1-2; 5, 13-14; 6, 3 e 19; 7, 1-6; 28 e 8, 1; 9-10 pass.; Ne 8; anche gli apocrifi cit., pass. La gara di sapienza vinta da Zorobabel pare sia quella di cui 1 Esd 3, 4-4 (questa parte non ha corrispondenza nell'ebraico: Schürer, *o. c.* [a **15** 70.1], III[4] 444-447).

[101] Dn 9, 24-27 (Clem. usa la versione di Teodozione e non i LXX, ove manca l'ultima parte dell'ultimo vs.: Stählin, *o. c.* [a **1** 2.1], 72 s.). Sul brano cfr. due studi di v. Hozakowski, *De Chronol. Novi Test. a Clem. proposita*, Diss. Münster 1912 e *Klem. und die siebzig Wochen d. Proph. Daniel*, Posen 1912 (in polacco: desumo da Bardenhewer, *Gesch. d. altchr. Lit.* II 66 e da una recens. in « Biblische Zeitschr. » 10 1912 331).

3. Conoscerai dunque e capirai[102]: dall'uscita di una parola di risposta per ricostruire Gerusalemme fino al comando dell'unto ci saranno 7 settimane e 62 settimane: [la gente] si convertirà e saranno ricostruiti piazza e muro; saranno 4. esauriti i tempi. E dopo le 62 settimane sarà messo a morte l'unto, e non ci sarà giudizio per lui. Egli distruggerà la città e il santuario con il principe che verrà: saranno sterminati in un'inondazione. [Questo] fino alla fine 5. di una guerra già determinata con sterminio. Una sola settimana basterà a consolidare alleanza con molti, e a metà della settimana saranno sospesi sacrificio e libagione per me. Sul tempio, abominazione di desolazioni, e fino al compimento del tempo sarà imposto il compimento alla 6. desolazione. E metà della settimana farà cessare il profumo del sacrificio, e per l'espansione della distruzione fino al compimento e come pegno di distruzione ».

126. 1. Orbene, che il tempio fosse edificato in 7 settimane è risaputo: sta scritto infatti in Esdra[103]. E ci fu così un re "unto" a capo dei Giudei, quando tutte le "7 settimane" si compirono in Gerusalemme. E durante le "62 settimane" fu tranquilla tutta la Giudea: non ci furono guer-2. re. E il Cristo nostro Signore, "Santo dei Santi", venne e adempì "la visione e il profeta", e fu "unto" nella carne dallo Spirito del Padre suo in queste "62 settima-3. ne", come aveva detto il profeta. [Egli prosegue] nella "sola settimana": la "metà" di questa settimana la occupò il regno di Nerone e stabilì la "abominazione" nella città santa, Gerusalemme, e nell'altra "metà della settimana" fu tolto di mezzo, lui e Galba, Otone e Vitellio. Poi conquistò il potere Vespasiano e abbatté Gerusalemme e "desolò" il tempio. Che le cose stiano così, è chiaro, come ha detto anche il profeta, per chi sappia "capire".

127. 1. Dunque, compiendosi l'11° anno del regno di Joachim, o al principio del seguente[104], avviene la cattività di Babilonia ad opera di Nabuchodonosor, quando egli già da 6 anni regnava sugli Assiri. Uafris era al suo 2° anno di 2. regno sull'Egitto, e Filippo era arconte in Atene, nel 1° anno della 48ª Olimpiade[105]. La cattività durò 70 anni. Cessò completamente nel 2° anno del regno di Dario figlio di Istaspe, che divenne re di Persia, Assiria ed Egitto. Al suo tempo, come ho detto[106], erano profeti Aggeo, Zacharias e Malachia, quello che è fra i dodici [profeti minori]; sommo sacerdote era Gesù figlio di Josedec[107].
3. Proprio nel 2° anno del regno di Dario, del quale Erodoto dice[108] che abbatté il potere dei Magi, viene inviato Zorobabel, figlio di Salatiel, a risollevare e adornare il tempio di Gerusalemme[109].

128. 1. Si riporta ora il computo cronologico anche dei [re] persiani. Ciro [regnò] 30 anni, Cambise 29, Dario 46, Serse 26, Artaserse 41, Dario [II] 8, Artaserse [II] 42, Ocos 8, 2. Arses 3[110]. Si giunge con i re Persiani alla somma di 235 anni. Abbattuto questo Dario [III], comincia a regnare 3. all'epoca suddetta Alessandro il Macedone. Ecco parimenti il computo cronologico dei re Macedoni. Alessandro 18 anni[111], Tolomeo figlio di Lago 40 anni, Tolomeo Fi-

[102] L'angelo Gabriele parla al profeta.

[103] Errore: né nei libri di Esdra e Neemia, né negli apocrifi cit., né altrove. L'interpretazione del passo di Daniel, che prosegue in 146.5-10, potrebbe provenire dagli Ἐξηγητικά di Cassiano (?), che Clem. utilizza (cfr. 101.2): così Christ, *art. c.* [a 14 59.5], 50-55 (estr.).

[104] Cfr. sopra, 121.2.

[105] Dunque nel 586 a.C. Queste note di cronologia comparata si ritrovano nella *Cronaca* di Eusebio (I p. 121 Sch.) e di qui in Gerolamo (*Chron.*, p. 100 e 105 Helm). Uafris/Vafres è l'Hofra del V.T. (Ger 44, 30), Apries dei Greci (Hdt. II 161-163 etc.; Diod. I 68, 1-5), Uahebra o Wahiphrì dei testi egiziani (588-566 c., della 26ª dinastia). Cfr. Manetho., *fr.* 68 Waddel (London, Loeb Cl. L., 1940) = 609 F 2 Jac.

[106] Cfr. 122.4.

[107] Cfr. Ag 1, 1 e 12; Sir 49, 11-12 (e l'apocrifo 2 Esd 3, 2 etc.).

[108] Cfr. III 78-79.

[109] Cfr. Ag e Sir, ll. cc.; e sopra 124.1; ripete il racconto (cfr. 122-124) in funzione della cronologia persiana che segue.

[110] Gli anni dei regni nominati assommano a 223. Clem. dice 235 (cfr. anche 140.5): si suppone una lacuna, doveva esser nominato Dario III (338-330). Si nota che la durata di ogni singolo regno data da Clem. è in genere maggiore di quella storica (ma qual era la durata dell'anno che la sua fonte adottava?); ad es. Dario I regnò dal 522 al 485: 37, non 46 anni. Tuttavia il conto totale (Ciro, 549 - Dario III, 330) è approssimativamente esatto, poiché Clem. omette alcuni re.

[111] Veramente 13 o 14 (336-323 a.C.). Segue la successione dei re dell'Egitto ellenistico (cfr. 140.5). La fonte è singolarmente

ladelfo 27 anni, l'Evergete 25 anni, poi il Filopatore 17
4. anni, dopo di lui l'Epifane 24 anni. Gli succede il Filometore e regna per 35 anni, dopo di lui il Fiscone, 29 anni, poi il Laturo, 36 anni, poi Tolomeo soprannominato

129. 1. Dioniso, 29 anni. Dopo tutti questi regnò Cleopatra per 22 anni; infine si ha il regno dei figli di Cleopatra (18
2. giorni). Sommati, gli anni dei re Macedoni danno un to-
3. tale di 312 e 18 giorni. È quindi dimostrato che i profeti del tempo di Dario figlio di Istaspe, nel 2° anno del suo regno, Aggeo, Zacharias e Malachias, quello che è fra i dodici [profeti minori], siccome profetarono nel 1° anno della 48ª Olimpiade[112], sono più antichi di Pitagora, che viene collocato nella 62ª Olimpiade, e di Talete, il più antico dei Sette Sapienti greci, vissuto circa nella 50ª
4. Olimpiade. Contemporanei furono gli altri sapienti raggruppati con Talete, come dice Androne nel *Tripode*[113]. Eraclito poi è posteriore a Pitagora, perché lo menziona

130. 1. nel suo libro[114]. Sicché, senza possibilità di dubbio, la 1ª Olimpiade, posteriore, come è documentato, alla guerra di Troia di 407 anni[115], deve essere anteriore all'età dei suddetti profeti nonché ai così chiamati Sette Sapienti.
2. È perciò facile rendersi conto che Salomone, vissuto al tempo di Menelao (cioè al tempo della guerra di Troia), è di molti anni più antico dei Sapienti greci: e abbiamo precedentemente dimostrato[116] di quanto a sua volta Mosè

precisa per i primi 8 re; poi accorcia o confonde. Dal regno di Tolomeo di Lago (322 a. C.) alla fine di Cleopatra (31 a. C.) si ha un totale che press'a poco coincide con Clem.; ma esso non risulta dalla somma degli anni dei vari regni da lui indicata.

[112] Cfr. 122.4 e 127.1-2.

[113] Per Pitagora cfr. Diog. L. VIII 45 (= 14, 10 D.-K.), che però pone l'acme del filosofo nell'Olimp. 60ª; per Talete cfr. sopra, **14** 65.1. Andron, storico di Efeso (sec. V-IV a. C.), autore fra l'altro di questo *Tripode*, ove narrava la storia del sacro oggetto da darsi, secondo l'oracolo delfico, al più saggio e che tutti i 7 saggi per modestia rifiutarono, rinviandoselo l'uno all'altro. Cfr. il 1° giambo di Callimaco; Diod. I 28-32 etc. Per Andron cfr. *fr.* 3 M. (F. H. G. II 347).

[114] Cfr. infatti Eraclito, 22 B 40 (già in parte sopra, 93.4) e 81 D.-K. (ora 16 h e 18, p. 44-49 Marcovich, cit. [a **1** 2.2]).

[115] 778/6 (1ª Olimpiade) + 407 = 1185/3, data tradizionale (da Eratostene) della guerra di Troia; cfr. ancora Tatian., 41.

[116] Sopra, 113.3-4.

3. lo preceda nel tempo. D'altronde Alessandro detto il Poliistore nel trattato *Sui Giudei* riportò alcune lettere di Salomone sia a Uafris[117] re d'Egitto sia al re di Tiro di Fenicia e le loro risposte a Salomone, nelle quali si dichiara che Uafris gli aveva inviato, per la costruzione del tempio, 80.000 uomini e altrettanti l'altro, con un architetto di Tiro nato da madre giudea della tribù di Davide, come là è scritto, di nome Hyperon.

131. 1. Ancora, l'ateniese Onomacrito, dal quale si credono composte le poesie attribuite ad Orfeo, noi lo troviamo al tempo del governo dei Pisistratidi, circa nella 50ª Olimpiade[118]. Ma Orfeo, che partecipò con Eracle al viaggio
2. [degli Argonauti][119], fu scolaro di Museo*. (Per altro Amfione precede la guerra di Troia di 2 generazioni; Demodoco e Femio erano famosi nell'arte della cetra dopo la presa di Troia, l'uno presso i Feaci, l'altro presso i
3. Proci)[120]. Dicono anche che siano opera di Onomacrito gli oracoli attribuiti a Museo; il *Cratere* di Orfeo sarebbe opera di Zopiro di Eraclea, e la *Discesa all'Ade*, di Pro-
4. dico di Samo[121]. Ione di Chio nei *Triagmi* racconta che

[117] Non certo quello di cui a 127.1, vissuto nel VI sec.; le lettere diplomatiche (cfr. 1 Re 5, 15-23 etc.; Jos. *c. Ap.* I 17, 111 parla di uno scambio di indovinelli) sono riprodotte in Eus. *P. E.* IX 30-34. Dal testo risulta che Clem. le lesse frettolosamente, tanto da scambiare per un nome proprio Ὑπέρων (altrimenti sconosciuto) un'espressione comune, ὑπὲρ ὧν ... ἐρωτήσῃς! Per il Poliistore cfr. **15** 70.1 e 273 F 19b Jac. (fonte: Eupolemo, 723 F 2a Jac.: cfr. 141.4; 153.4).

[118] Di Onomacrito ateniese, poeta e profeta orfico e coadiutore di Pisistrato nella sua riforma religiosa "democratica", si conosce poco più di quanto dice qui Clem. Così Tatian., l. c.; Sud., s. v. Ὀρφεύς e 1 A 1, 1b D.-K., per le opere d'incerta attribuzione di cui al n. 3; Kern, Orph. Fr., p. 19-20. Onomacrito, che avrebbe anche diretto la redazione pisistratea dei poemi omerici, cadde poi in disgrazia presso i Pisistratidi per le sue falsificazioni (? cfr. Hdt. VII 6, 3-5). Cfr. Colli, *La sapienza gr.*, cit. [a **1** 2.2], II 35 s.; 238.

[119] Cfr. Theod. *Graec. Aff. Cur.* II 47; III 29; Orph., Test. 16, p. 6 Kern.

[120] I cantori dell'Odissea (I 154; VIII 43 etc.).

[121] Zopiro (cfr. Jambl. *V. P.* 36, 267; Kern, *o. c.*, Test. 179; 189; 222-223 e fr. 296;303; 331), poeta orfico, non anteriore al sec. IV. Prodico o è altro orfico sconosciuto (Kern, p. 304-307; Ronde, *Psyche*, tr. fr., 249 n. 2; di un Erodico parla invece Suda,

anche Pitagora attribuì ad Orfeo alcuni suoi scritti [122].
5. Epigene nei libri *Sulla poesia di Orfeo* dice che la *Discesa all'Ade* e il *Discorso Sacro* sono di Cercope pitagorico,
6. mentre il *Peplo* e la *Fisica* sono di Brontino [123]. Anche Terpandro [124] è da taluni annoverato fra i poeti arcaici: Ellanico per lo meno riferisce che visse al tempo di Mida [125], mentre Fania, che pone Lesche di Lesbo prima di Terpandro, lo fa più giovane di Archiloco (Lesche avrebbe gareggiato con Arctino e lo avrebbe vinto) [126].
7. Xanto di Lidia afferma che Taso fu colonizzata circa nella 18ª Olimpiade [127] (nella 15ª per Dionisio). Sicché risulta evidente che Archiloco già era noto dopo la 20ª Olimpiade: egli ricorda la rovina di Magnesia come avvenuta

l. c.) o è identico a Prodico di Focea ,autore di una *Miniade* (Paus. IV 33, 7).

[122] Ion, 36 B 2 D.-K. (cfr. Diog. L. VIII 8); è il noto poeta di elegie, ditirambi, tragedie vissuto nell'età di Pericle.

[123] Epigene di Bisanzio (cfr. anche V **8** 49.3-4), grammatico del III-II sec. (?); l'opera *Sulla Poesia di Orfeo* spiegava la simbologia orfica e attribuiva a vari autori poesie dette "orfiche". Cercope e Bro[n]tino, discepoli di Pitagora, quasi ignoti: 15 e 17, 4 D.-K. Il brano è estraneo alla cronologia letteraria greca (§§ 131-135): l'inserzione, maldestra, è stata provocata dal ricordo dell'attività letteraria di Onomacrito. Cfr. Kern, *o. c.*, Test. 87; 222 cit.; Thesleff, *o. c.* [a IV 7 44.2], 55.

[124] Di Antissa nell'isola di Lesbo, vissuto nella 2ª metà del sec. VII, fu musico (avrebbe "inventato" la lira a 7 corde) e poeta; visse a Sparta, ove istituì cori stabili e perfezionò il νόμος apollineo.

[125] Ellanico, cfr. sopra, 104.2: 4 F 85b Jac. Una più precisa notizia (Athen. XIV 635ef) permette di determinare i limiti cronologici in cui lo storico poneva Terpandro: avrebbe vinto una gara nell'Ol. 26ª (676-672 a. C.).

[126] Fanias o Fainias di Ereso nell'isola di Lesbo (sec. IV) fu scolaro di Aristotele e filosofo peripatetico, autore di varie opere scientifiche, storiche, biografiche, di cui quasi nulla resta. Cfr. *fr.* 33 Wehrli (Die Schule d. Arist., cit., Heft IX p. 18), da uno scritto *Sui poeti.* A Lesche di Cnido e ad Arctino di Mileto si attribuiscono poemi del Ciclo Epico.

[127] Dunque sul finire del sec. VII: Archiloco partecipò alla colonizzazione di Taso. Per i Λυδιακά di Xanto, quasi contemporaneo di Erodoto, cfr. 765 F 30 Jac. La data fornita da Dionisio (d'Alicarnasso, non di Calcide, come opina Jacoby [Komment. II 2 827, a 251 F 3]), deriva da un'opera cronologica dello storico. Cfr. già 102.1.

8. di recente [128]. Simonide [129] lo si fa risalire al tempo di Archiloco, e Callino ne è di poco più antico, perché Archiloco ricorda Magnesia come già distrutta, mentre Callino ne ricorda la prosperità. Eumelo di Corinto poi, più antico ancora, si sarebbe incontrato con Archia, il fondatore di Siracusa [130].

132. 1. Mi son lasciato indurre a questa esposizione perché fra i più antichi poeti per lo più si sogliono porre quelli del ciclo epico. Ma fra i Greci vien riferito anche che ci furono diversi indovini (come i Bacidi, uno di Beozia, uno di Arcadia [131]), che fecero molte predizioni a molta gente.
2. Anche Pisistrato consolidò il suo potere avvalendosi dell'ateniese Amfilito, che gli aveva indicato il momento pro-
3. pizio dell'assalto [132]. Tralasciamo poi Cometa di Creta, Cinira di Cipro, Admeto di Tessaglia, Aristeo di Cirene, Amfiarao d'Atene, Timosseno di Corcira, Demeneto di Focea, Epigene di Tespi, Nicia di Caristo, Aristone di Tessaglia, Dionisio di Cartagine, Cleofonte di Corinto, nonché Ippo la figlia di Chirone, Boio, Manto e la turba delle sibille, quella di Samo, di Colofone, di Cuma, di Eritre, e Fito, Tarasandra, quella di Macedonia, di Tessaglia, di Tesprozia, poi Calcante e Mopso, vissuti al tempo della guerra di Troia, più anziano però Mopso, in

133. 1. quanto partecipe della spedizione degli Argonauti [133]. Si dice che la così detta *Divinazione di Mopso* fu composta da Batto di Cirene; Doroteo nel 1° libro dell'*Enciclopedia* racconta che Mopso imparò [la mantica] da un'alcione e

[128] Archil., *fr.* 19 D.; cfr. Athen. XII 525c.

[129] Simonide d'Amorgo, il poeta giambico del sec. VII. Sul rapporto cronologico fra Callino e Archiloco la prova in riferimento a Magnesia è data da Strabone (XIV 1, 40 p. 647); Callin., *fr.* 3 D.

[130] Eumelo poeta epico contemporaneo forse di Esiodo narrò nei Κορινθιακά la storia mitica della sua patria.

[131] "Bacide" sembra un nome comune, designante in genere "profeta": erano noti infatti 2 o 3 bacidi, e ad uno di questi si riferiva una raccolta di oracoli messa insieme in età assai antica (sec. VII): cfr. Hdt. VIII 20, 1; 77, 2; 96, 2; IX 43, 1; Aristoph. *Eq.* 123 etc.; Theopomp., 115 F 77 Jac.

[132] Secondo il racconto di Erodoto (I 62-63).

[133] Disinvolta confusione di personaggi storici (Amfilito) e figure mitiche; così sotto, 134.3-4. Per le sibille cfr. 108.3 e già **15** 70.3; per Mopso subito oltre.

2\. da una cornacchia [134]. Anche il grande Pitagora era dedito a fare previsioni, e così Abaris l'iperboreo, Aristea di Proconneso, Epimenide di Creta, che venne a Sparta, Zoroastro il persiano, Empedocle d'Agrigento, Formione di Laconia, nonché Poliarato di Taso, Empedotimo di Siracusa [135] e inoltre soprattutto Socrate ateniese. « Fin da bambino », egli dice nel Teage, « io ho in me per dono degli dei un segno divino che mi sta accanto: è una voce, la quale, quando mi si fa sentire, mi trattiene da ciò che sto per fare, ma non mi incita mai » [136]. Esecesto, tiranno di Focea, portava due anelli incantati e dal suono che facevano urtandosi distingueva le occasioni propizie alle azioni (ma morì ugualmente ucciso a tradimento, nonostante che il suono lo avesse preavvertito, come dice Aristotele nella *Costituzione di Focea* [137]).

134. 1. Fra coloro poi che anche presso gli Egiziani, dopo essere stati uomini, furono assunti a divinità per comune credenza si annoverano

[134] Mopso è nome di almeno due indovini: uno, discepolo d'Apollo e compagno degli Argonauti, l'altro, figlio della profetessa Manto e fondatore del santuario d'Apollo a Claro (cfr. 134.4). Batto è il mitico fondatore di Cirene (Pind. *Pyth.* 4, 3-15 etc.) o uno degli omonimi successori. Quanto alla citaz. di Doroteo (ateniese, sconosciuto storico d'Alessandro), si tratta forse di una falsificazione (cfr. 145 F 4 Jac.): Apollonio Rodio narra che l'indovino Mopso interpretò il grido d'una alcione (I 1080-1089).

[135] La serie dei visionari o taumaturghi (cfr. Tatian. 41) è ripresa con variazioni e aggiunte dal paradossografo Apollonio (*Mirab.* 5-6, ora in Paradoxogr. Graec. reliquiae, ed. A. Giannini, Milano 1966 (?), 120 s.; cfr. Pythag., 14 A 7 D.-K. e per le profezie di Pitagora anche Teopompo, 115 F 70 Jac., dal *Tripode* di Androne [129.4]. Di Abaris, che volava attorno al mondo su una freccia, e Aristea, che aveva il dono dell'ubiquità, racconta Erodoto (IV 36 e 13-16; esisteva un *Abaris* di Eraclide Pontico, *fr.* 73-75 e 90 Wehrli, Heft VII p. 27 e 32). Per Epimenide cfr. il c. 3° in D.-K. (e già **14** 59.2); ma il santone non « venne a Sparta », ma ad Atene, per espiare il sacrilegio ciloniano (Diog. L. I 110, tradizione che lo stesso Clem. conosce: cfr. *Protr.* **2** 26.4). Formione avrebbe in Sparta ospitato i Dioscuri (Theopomp., 115 F 392 Jac.; Paus. III 16, 2-3); Empedotimo è solo un personaggio del dialogo *Sull'anima* di Eraclide (a lui l'A. riservava la rivelazione dello stato delle anime nell'Ade?), scambiato poi per persona storica (cfr. *fr.* 90-96 Wehrli; Rohde, *o. c.*, 340 n. 1 tr. franc.). Poliarato è ignoto.

[136] Plat. *Theag.* 128d.

[137] Arst., *fr.* 599 Rose³.

Hermes di Tebe e Asclepio di Menfis, poi Tiresia e Manto in Tebe, secondo Euripide [138]; e ancora Eleno, Laocoonte, 2. Enone figlia di Cebreno a Troia. Krenos [139], uno degli Eraclidi, si riferisce che fu celebre indovino; e così un altro, Iamo in Elide, da cui ebbero origine gli Iamidi [140], e Poliido in Argo e a Megara, ricordato nella tragedia [141]. 3. E a che pro passare in rassegna Telemo il quale, indovino dei Ciclopi profetizzò a Polifemo ciò che gli capitò durante il viaggio di Ulisse, oppure Onomacrito di Atene, o Amfiarao che partecipò alla spedizione dei Sette contro Tebe e anteriore, a quanto si dice, di una generazione alla presa di Troia, o Teoclimeno in Cefallenia o Telmesso in Caria o Galeas in Sicilia [142]? 4. E ci sarebbero anche altri oltre questi: Idmon che accompagnò gli Argonauti; Femonoe a Delfi, Mopso, figlio di Apollo e Manto, in Pamfilia e in Cilicia, Alcmeone in Acarnania, Anio in Delo, Aristandro

[138] Cfr. Eur. *Phoen.* 834. Nell'accenno evemeristico a Hermes e Asclepio sono da riconoscere le divinità egiziane Thot e Imhotep, identificate nel sincretismo ellenistico con le greche. Noti i personaggi legati al ciclo troiano: per Laocoonte ed Eleno cfr. i racconti di Enea nel 2° e 3° libro dell'*Eneide*; Enone, prima moglie di Paride, lo preavvisò dei guai che gli avrebbe procurato l'amore di Elena (Apd. III 12, 6).

[139] Il nome non figura né fra gli Eraclidi né altrove: errore del copista (variamente corretto).

[140] Cfr. Pind. *Ol.* 6, 39-72. Iamo, figlio della ninfa Euadne e di Apollo, ne ricevette il dono della divinazione, anche per i discendenti (santuario del monte Cromio presso Olimpia).

[141] I perduti *Poliido* di Sofocle e Euripide. Poliido era indovino e mago, legato alle vicende di Glauco cretese e di Bellerofonte. Cfr. Apd. III 3, 1-2; Hyg. *Fab.* 136.

[142] Per Telemo cfr. Odyss. XI 508-512. Per Onomacrito cfr. sopra, 131.1 e 3. Di Amfiarao, indovino discendente dall'indovino Melampo, è noto il mito: invitato da Adrasto di Argo, suo cognato, alla guerra contro Tebe, non avrebbe voluto partecipare perché prevedeva la propria morte e si nascose, ma fu tradito dalla moglie Erifile, sedotta con la collana di Armonia da Adrasto stesso. Tuttavia non fu ucciso come gli altri 6 eroi, ma inghiottito vivo dalla terra (Pind. *N.* 9, 13-25 etc.). Anche suo figlio Amfiloco (n. seg.) fu indovino: di un suo μαντεῖον in Cilicia parla Paus. I 34, 3; le vicende dell'altro suo figlio Alcmeone (ib.) in Thuc. II 102, 5-7; Apd. III 7, 2-5. Teoclimeno, anch'egli discendente da Melampo, fu condotto da Itaca da Telemaco: Odyss. XV 223 s.; XX 350-370 etc. (" Telmesso " è errore?: è nome di una città della Licia, patria di Aristandro [n. seg.]).

di Telmesso che fu con Alessandro[143]. Ancora, che Orfeo fosse indovino lo racconta Filocoro nel 1° libro *Della*

135. 1. *Mantica*[144]. Teopompo, Eforo, Timeo scrivono di un indovino di nome Ortagora, come Pitocle di Samo, nel 4° li- 2. bro delle *Storie Italiche*, di un C. Giulio Nepote[145]. Ma gli uni « sono tutti predatori e ladri », come dice la Scrittura[146], e fecero la maggior parte delle loro predizioni in base ad osservazioni di indizi e probabilità, come i medici e i ciarlatani che giudicano in base alle fattezze dei volti; gli altri anche eccitati da demoni o presi da delirio ad opera di particolari virtù di acque, di suffumigi o dell'atmosfera.

3. Invece presso gli Ebrei i profeti erano tali per virtù e ispirazione di Dio: prima della Legge Adamo, che profetizzò circa la donna e la denominazione degli animali[147], Noè, banditore di penitenza[148], e Abramo e Isacco e Gia-

[143] Cfr. 132.2. Anche qui storia e mito. Il licio Aristandro fu indovino di corte di Filippo e Alessandro Magno: Plut. *Alex.* 2, 5; 14 etc. Idmon fu indovino nella spedizione argonautica: cfr. Apoll. Rh. I 139-145; per Anio, figlio di Roiò e di Apollo, indovino e poi re di Delo, cfr. Callim., *fr.* 188 Pf. (dai Ciprii, fr. 20 Allen); Verg. *Aen.* III 80 etc. Per Femonoe cfr. sopra, 107.4.

[144] Philoch., 328 F 76 Jac.; Filocoro (cfr. 117.1) fu anche indovino e interprete di oracoli: cfr. ib., T 1 e 2. Cfr. Orph., Test. 87, p. 27 Kern.

[145] Theopomp., 115 F 334b; Ephor., 70 F 221b; Tim., 566 F 116 Jac.; ma Plut. *Timol.* 4, 6 trovava divergenze nel nome dell'indovino, amico di Timoleonte, fra Eforo-Timeo e Teopompo. Pitocle, 833. 1b Jac., è forse una falsificazione (la notizia può derivare da quella miserabile accozzaglia d'aneddoti che sono i *Parallela minora* di Ps. Plutarco (14 A 309ab), che a proposito di C. Giulio cita ugualmente Pitocle. Cfr. E. Hiller, *Zur Quellenkritik d. Clem.*, « Hermes » 21 1886 126-133; F. Jacoby, *Die Überlief. d. Ps. Plut. Parallela min. u. Schwindelautoren*, « Mnemos », S. 3ª 8 1940 72-144).

[146] Gv 10, 8: cfr. sopra, **17** 81.1. I fenomeni di profezia tramite acque sacre etc. (idromanzia etc.: cfr. la Pizia di Delfi) erano usuali nell'antichità.

[147] Cfr. Gn 2,23 e 20.

[148] μετάνοιαν κηρύξας: fonde insieme 2 Pt 2, 5 Noè δικαιοσύνης κήρυξ (cfr. Gn 6, 9 Noè uomo δίκαιος) con I Clem. ad Cor. 7, 6 Noè ἐκήρυξε μετάνοιαν, forse preso per testo sacro (cfr. a **1** 15.2). Così l'ermetico Poimandres, 1, 28: cfr. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, 134-140; Festugière, *La Révélation*, cit. [a **15** 67.4], III 109. Cfr. anche Theoph. *Ad Autol.* III 18.

cobbe che preannunciarono apertamente non pochi degli 4. eventi futuri o imminenti. Al tempo della Legge poi profetano Mosè e Aronne, dopo dei quali Gesù figlio di Nave, Samuele, Gad, Nathan, Achias, Samaias, Jeu, Elia, Michea, Abdiu, Eliseo, Abdadonai, Amos, Isaia, Osea, Jonas, Ioel, Geremia, Sofonia, Buzi, Ezechiel, Uria, Ambacum, Naum, Daniel, Misael, quello ‹ ... ›[149], Aggeo, Zacharias, Mala-

136. 1. chia, quello che è fra i dodici [profeti minori][150]. Sono in tutto 35 profeti. E fra le donne (poiché anch'esse profetavano) ci sono Sara, Rebecca, Maria, Debora e Olda...[151].

2. Poi circa nello stesso tempo profetizza Giovanni fino al battesimo del Salvatore; dopo la nascita del Cristo, Anna e Simeone – infatti pure Zacharias, padre di Giovanni, si dice che profetasse prima del figlio[152].

3. Ed ora riepiloghiamo la cronologia dei Greci a cominciare da Mosè. Dalla nascita di Mosè fino all'uscita dei Giudei dall'Egitto corrono 80 anni, e fino alla sua morte altri 40. L'esodo avviene all'epoca di Inaco; Mosè esce dall'Egitto 4. 345 anni prima della rivoluzione sotiaca[153]. Da quando

[149] Il testo ha ὁ τοὺς συλλογισμούς, incomprensibile: a meno che, 1) con sottinteso ‹ ποιήσας › o sim., non alluda confusamente alla vicenda di Daniel e amici, fra cui Misael, alla corte di Nabucodonosor, che li trovò superiori ai suoi maghi e indovini in fatto di sapienza (ἐν παντὶ ῥήματι σοφίας etc.: Dan. 1, 20); oppure che, 2) si corregga con Stählin ὁ τοὺς εὐλογισμοὺς ‹ ποιήσας ›, alludendosi alle benedizioni di Dan. 3, 15-90 ebr. Per altro in 122.4 manca Misael fra i profeti, e senza di lui si giungerebbe al numero 35, come dice qui Clem. (profeti già via via nominati, da 111.4 a 123.3).

[150] Cfr. 122.4.

[151] Probabile lacuna. Il *Liber Generationis* (cfr. 109.2) inseriva qui Elisabetta e Maria, la madre di Gesù (Chron. minora, ed. cit., Praef. XXIV). Per le donne cfr. sopra, 110.1 e 120.2.

[152] Cfr. Lc 2, 34-36 e 1, 67 etc. Su Giovanni anche V **5** 32.1; **8** 55.1; VI **18** 167.1.

[153] Il periodo sotiaco (Sothis è il nome egiziano di Sirio o canicola e rappresenta un'ipostasi di Iside [Plut. *De Is. et Os.* 21 359d]) riguarda una concezione astronomica greca; il « grande anno », applicata al calendario egiziano. Gli Egiziani facevano iniziare l'anno quando il sole si levava insieme con Sirio; ma l'anno egizio era computato di 365 giorni, mentre quello solare ha in più 1/6 di giorno. Di qui la sfasatura fra tempo solare e apparizione del sole in concomitanza con Sirio. Questa la si ha periodicamente dopo 4 × 365 anni (= 1460). Ora, poiché fu osservata una congiunzione negli anni 140/143 d. C., la precedente si

Mosè prese il comando, e da Inaco, fino all'inondazione di Deucalione (che intendo il 2° diluvio) e all'incendio di Fetonte, evento del tempo di Crotopo[154], si annoverano 5. 40[155] generazioni (3 generazioni occupano 100 anni). Dall'inondazione all'incendio dell'Ida, all'invenzione del ferro, ai Dattili Idei[156] ci sono 73 anni, a dire di Trasillo[157]; e dall'incendio dell'Ida al ratto di Ganimede 65 anni.

137. 1. Di qui alla spedizione di Perseo, quando Glauco istituì i giochi Istmici in onore di Melicerte[158], 15 anni. Dalla spedizione di Perseo alla fondazione di Troia, 34 anni. 2. Da qui alla spedizione degli Argonauti, 64 anni. Da questo tempo fino alle vicende di Teseo e del Minotauro, 32 anni; poi fino ai Sette contro Tebe, 10 anni; poi fino alla fondazione delle gare Olimpiche da parte di Eracle[159], in onore di Pelope, 3 anni. Fino alla spedizione delle

sarebbe verificata circa il 1320 a. C.; ed è quella chiamata in causa da Clem. qui. Il brano potrebbe derivare da uno storico egiziano (Tolomeo di Mendes [cfr. 101.4]?).

[154] Per Deucalione e Crotopo cfr. sopra, 103.2-3. Il diluvio di Deucalione è il "secondo", quello biblico il 1°.

[155] È parso esagerato, se 3 generazioni fanno 100 anni (cfr. Hdt. II 142, 2). Si pensò a un facile scambio di cifre, μ' = 40 per η' = 8 (Christ, *art. c.*, 58 [estr.]), anche per meglio far quadrare la cronologia coi dati del § 103 cit.; o anche τετταράκοντα per τέτταρες: se questo periodo è di circa 135 anni, secondo i calcoli di Trasillo si giunge per la presa di Troia (137.4) alla tradizionale data 1182 c.

[156] Cfr. **15** 73.1 e **16** 75.4.

[157] Trasillo, forse lo stesso che si occupava di astrologia al tempo di Tiberio e curò l'ediz. di Platone (Schol. Juvenal. 6, 575 etc.)? Personaggio sospetto, perché ricordato nel falsificato *De Fluviis* plutarcheo (c. 16, come autore di *Storia Egiziana*, da cui potrebbe attingere Clem.; nel c. 11 è detto nativo di Mendes come Tolomeo; cfr. 253 F 1 Jac.).

[158] Con la spedizione di Perseo s'intenderà la conquista da parte dell'eroe del trono di Argo, dopo l'uccisione del nonno Acrisio. Melicerte era figlio di Atamante eolio (il fratello di Sisifo) e di Ino. Perseguitato dalla moglie legittima di Atamante, Nefele, trovò la morte in mare e fu trasportato all'Istmo di Corinto, ove in suo onore Sisifo (e non Glauco) istituì le gare quinquennali. Cfr. Paus. I 44, 8; Apd. III 4, 3 etc.; per Clem. anche *Protr.* **2** 34.1.

[159] Eracle il semidio (Pind. *Ol.* 3, 13 etc.) o Eracle il più anziano dei Dattili Idei, cui pure è attribuita l'istituzione delle gare (Paus. V 7, 6-7)?

Amazzoni contro Atene e al ratto di Elena da parte di 3. Teseo[160], 9 anni. Di qui all'apoteosi di Eracle, 11 anni; poi, fino al ratto di Elena da parte di Alessandro, 4 anni. 4. Poi, fino alla presa di Troia, 20 anni. Infine dalla presa di Troia fino all'arrivo d'Enea[161] e alla fondazione di Lavinio, 10 anni, e altri 8 anni fino al regno di Ascanio. Fino al ritorno degli Eraclidi, 61 anni[162]; e fino all'Olimpiade di Ifito, 338 anni[163].

138. 1. Eratostene dal canto suo fa il seguente computo cronologico[164]: dalla presa di Troia al ritorno degli Eraclidi, 80 anni; da questo fatto alla colonizzazione della Ionia[165], 60 anni; per quanto riguarda gli eventi successivi, fino alla tutela di Licurgo[166], 159 anni; e fino al 1° anno della 1ª Olimpiade, 108 anni. 2. Da questa Olimpiade fino al passaggio di Serse, 297 anni, e da questo fino all'inizio della guerra del Peloponneso, 3. 48 anni[167]. Poi fino alla fine della guerra, cioè alla sconfitta di Atene, 27 anni; fino alla battaglia di Leuttra, 34 anni. Dopo questa fino alla morte di Filippo, 35 anni; in se-

[160] Miti attici: le Amazzoni combatterono contro Atene per vendicarsi del ratto della loro regina Antiope da parte di Teseo (Paus. I 2, 1; 15, 2 etc.; Diod. IV 28; Plut. *Thes.* 26-28 etc.), che rapì, è noto, anche Elena (Pind., *fr.* 258 Sn.[4]; Hellanic., 4 F 168 Jac., in Plut. *ib.* 31, 1).

[161] Nel Lazio. Il regno di Ascanio fu quello di Alba (Liv. I 3, 3-4).

[162] Dopo la morte di Euristeo i figli di Eracle vollero riconquistare il Peloponneso (ritorno, κάθοδος, degli Eraclidi): cfr. Paus. I 41, 1-2; Strab. VIII 3, 30 p. 354; Diod. IV 58, 1-4 etc. Con le date di Clem. qui s'accordano all'incirca Thuc. I 12, 3 e Vell. Paterc. I 2, 1.

[163] Ifito di Elide e Licurgo il legislatore di Sparta avrebbero istituito di nuovo le gare Olimpiche, trascurate dai Peloponnesî (Arst., *fr.* 533 Rose[3], Paus. V 4, 5-6; Phleg. Trall., 257 F 1 Jac. etc.); e sarebbe questa la storica data d'inizio delle Olimpiadi: 777/6 a. C.

[164] Eratosth., 241 F 1a Jac. (anche Apollod., 244 F 61a Jac. e cfr. il commento di Jacoby, II p. 708 s.).

[165] La prima colonizzazione, dei sec. XI-X.

[166] Secondo storie spartane, morto il re Polidectes senza figli, il trono doveva spettare al fratello Licurgo. Ma si scoprì che la moglie di Polidectes era incinta e Licurgo attese che venisse alla luce il nascituro, cui, se era maschio, andava il regno; intanto governò come tutore (Plut. *Lycurg.* 3).

[167] La celebre "pentecontaetia" (480/79 - 431/30); segue la guerra del Peloponneso (431/30 - 404). Leuttra è del 371 a.C.

4. guito fino alla morte di Alessandro, 12 anni [168]. Partendo ancora dalla 1ª Olimpiade alcuni [169] affermano che si contano 24 anni fino alla fondazione di Roma. Poi fino all'abbattimento della monarchia, quando si istituì il consolato, 243 anni, e dall'abbattimento della monarchia fino alla

139. 1. morte di Alessandro 186 anni. Da questo fatto alla vittoria di Augusto [170], quando Antonio si uccise ad Alessandria, trascorrono 294 anni: era il 4° consolato di Au-
2. gusto. Quindi fino alla proclamazione delle gare di Domiziano in Roma [171], 114 anni; da queste prime gare
3. fino alla morte di Commodo, 111 anni [172]. Ci sono poi alcuni che da Cecrope [173] ad Alessandro il Macedone contano 1828 anni, da Demofonte 1250 anni, dalla presa di
4. Troia al ritorno degli Eracliti 120 o 180 anni. Da questo fatto fino all'arcontato di Eueneto, sotto il quale si fa avvenire il passaggio di Alessandro in Asia, intercorrono anni 715 secondo Fania, 735 secondo Eforo, 820 secondo Timeo e Clitarco, 770 secondo Eratostene [174]. Per Duride invece dalla presa di Troia al passaggio di Alessandro in
5. Asia ci sono 1000 anni [175]. A partire di qui fino all'arcon-

[168] Infatti Filippo morì nel 336 a. C.; Alessandro nel 323.

[169] Fra i quali Polibio, Catone il Vecchio, Varrone (cfr. Dion. Hal. *Ant. Rom.* I 74): sono le date tradizionali della fondazione di Roma (777/ - 24 = 753/ a. C.) e dell'istituzione della Repubblica (509 a. C.).

[170] Ad Azio, nel 31 a. C.

[171] In onore di Giove Capitolino: Suet. *Domit.* 4, 8-10.

[172] L'imperatore Commodo muore nel 192. Clem. non ricorda fatti posteriori (cfr. n. 5 e 140.6-7): tale data è dunque il limite della cronaca o delle cronache da cui desumeva, nonché terminus post per la stesura di questo capitolo.

[173] Cfr. sopra, 102.2 e 103.2; per Demofonte 104.1. Il numero degli anni assai più alto in questo tratto, rispetto alle altre schede (tanto che le cifre furono corrette: cfr. Stählin, nell'apparato), si spiega forse con l'applicazione del sistema di anni lunari anziché solari (cfr. Müller, in F. H. G. I 572)?

[174] L'arcontato di Eueneto cade nel 335/4. Per Fania di Ereso cfr. 131.6 e *fr.* 19 Wehrli, Heft cit. Inoltre Ephor., 70 F 223 Jac.; Tim., 566 F 126 Jac.; Clitarch., 137 F 7 Jac.; Eratosth., 241 F 1d Jac. Clitarco fu uno dei biografi di Alessandro (sec. IV-III), e l'opera sua influenzò per il suo carattere romanzesco le posteriori storie di Curzio Rufo e Pompeo Trogo.

[175] Duride di Samo (340-270 c.) si occupò di storia della letteratura e dell'arte (scrisse *Sui Pittori, Sulla Scultura*); ma fu molto

tato di ... [176], durante il quale Alessandro viene a morte, 11 anni. Poi fino all'assunzione dell'impero da parte di Claudio Cesare Germanico, 365 anni [177]. Da questo punto si calcola facilmente anche la somma degli anni fino alla morte di Commodo.

140 1. Oltre la storia greca, bisogna render ragguaglio anche
2. della cronologia dei "barbari", a grandi linee. Da Adamo al diluvio si calcolano 2148 anni e 4 giorni. Da Sem ad Abramo 1250 anni, da Isacco fino alla spartizione [178] 616
3. anni. Poi dai Giudici a Samuele 463 anni e 7 mesi.
4. E dopo i Giudici il periodo dei Re: 572 anni, 6 mesi, 10
5. giorni [179]. Dopo questo tempo, 235 anni di regno persiano, poi 312 anni e 18 giorni di regno macedone, fino
6. alla morte di Antonio [180]. Segue poi l'impero dei Romani
7. fino alla morte di Commodo: 222 anni. Ancora: dal ristabilimento del popolo nella terra dei padri dopo la cattività di 70 anni fino alla cattività sotto Vespasiano si
8. computano 410 anni [181]. Per finire, da Vespasiano [182] alla

141. 1. morte di Commodo: 121 anni, 6 mesi, 24 giorni. Dice Demetrio nel libro *Sui Re della Giudea* che le tribù di Giuda, Beniamino e Levi non furono condotte in cattività da Sennacherib; da questa "cattività" all'ultima, quando Nabuchodonosor fece la deportazione da Gerusalemme,
2. sarebbero intercorsi 128 anni e 6 mesi [183]. Da quando le dieci tribù di Samaria furono fatte prigioniere fino al re

più importante la sua *Storia*, comprendente il periodo 370-280. Cfr. 76 F 41a Jac. (i 1000 anni, "Rundzahl", Jacoby nel Comm., III C p. 124).

[176] Il testo ha ancora Eueneto, ripetuto per errore dal n. prec. L'arconte ateniese del 323 era invece Egesia.

[177] Infatti Claudio salì al potere nel 41 d. C.

[178] Della terra promessa fra le tribù israelitiche: Gs 13 etc.

[179] Cfr. sopra, 112.1 e 124.4.

[180] Cfr. sopra, 128.2 e 129.2.

[181] Cfr. la bibliografia ebraica indicata nelle note dello Stählin.

[182] S'intende, da quando assunse il potere: 69/70.

[183] Demetrio, cronista e storico ebreo del III sec. a. C.: 722 F 6 Jac. Sulle cifre e le date qui fornite cfr. Schürer, *o. c.* [a **15** 70.1], III⁴ 472 s.; Hengel, *o. c.* [a **15** 72.4], 235 s. Sennacherib (fine del sec. VIII a. C.) conquistò Gerusalemme senza però compiere deportazioni (cfr. II Reg. 18-19, ove si parla di un flagello, una peste [cfr. Hdt. II 141] che colpì l'esercito assiro). La deportazione avvenne con Nabuchodonosor (586 a. C.), cfr. sopra, 122.

Tolomeo IV[184] ci sono 573 anni e 9 mesi, mentre dalla deportazione degli abitanti di Gerusalemme, 338 anni e 3
3. mesi. Filone[185] ha anch'egli redatto la cronologia dei re
4. di Giuda, ma in modo discordante da Demetrio. Ancora, Eupolemo nella sua analoga trattazione dice che da Adamo fino al 5° anno del regno di Demetrio, corrispondente al 12° anno del regno di Tolomeo sull'Egitto la somma
5. degli anni è di 5149; e dal tempo in cui Mosè condusse i Giudei fuori dall'Egitto fino al limite suddetto, si contano 2580 anni. Da questo tempo fino alla data del consolato di Gneo Domizio e Asinio si contano 120 anni[186].

142. 1. Eforo e altri storici affermano che esistono 75 nazioni e lingue; evidentemente essi hanno prestato ascolto alla parola di Mosè: « Tutte le anime della casa di Giacobbe
2. che entrarono in Egitto erano 75 »[187]. In realtà, anche secondo il conto esatto, i dialetti risultano 72, come le nostre scritture tramandano[188]; gli altri – i più – si sono formati per contaminazione di due o tre o anche più di

[184] Il Filopatore (222/1 - 205/).

[185] Identico a quello che Giuseppe (*c. Apion.* I 23, 218 = Eus. *P. E.* IX 42) chiama « il Vecchio » per distinguerlo dal più noto Filone. Poeta epico, compose una storia dei re Giudei in versi (Eus., *l. c.*, 20): cfr. Schürer, l. c., 497 s.; Denis, *o. c.* [a **15** 69.5], 270 s.

[186] Eupolemo, storico ebreo del III-II sec. (cfr. I Macc. 8, 17; II Macc. 4, 11?), sfruttato da Alessandro Poliistore (Schürer, 474-477): cfr. oltre, 23 153.4; 723 F 4 Jac. Il gruppo degli storici ebrei di lingua greca (anche Artapano, 154.2) in Fr. Gr. Hist. III C, 722-737 Jac. Cfr. Denis, *o. c.*, 241-257; B. Zion Wachholder, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Lit.*, Cincinnati - New York, 1970, 1-26; 59-70; 307-312; Walter, *o. c.*, [a **15** 72.4], 313-320; Hengel, *o. c.*, 235-240 (per Demetrio) etc. Demetrio è il re di Siria Demetrio I Soter (dal 162 al 150 a. C.); Tolomeo è l'Evergete II (Tolomeo VII Fiscone: 170-116 a. C.): l'anno in questione è dunque il 158/7. Di qui al 40 a. C., anno del consolato di Domizio e Asinio Pollione, 120 anni, cifra tonda.

[187] Ephor., 70 F 237 Jac. (ma il frammento è giudicato non autentico: il numero dei 75 o 72 popoli sarebbe sorto da cabalistiche combinazioni astrologiche: cfr. Horapoll. I 14; Plin. *N. H.* II 41, 110; Basil. *In Is. proph.* II 68 [P. G. XXX 237 A]: Jacoby, nel commento, p. 103). A Clem. comunque non par vero di fare di uno storico greco un seguace della tradizione mosaica: Gn 46, 27; Ex 1, 5; cfr. At 7, 14.

[188] Non le Scritture, ma le Omelie pseudoclementine (18, 4.3: I p. 243 Rehm, G. C. S.).

3. quelli. Un dialetto è un modo di parlare che manifesta i caratteri tipici di un luogo, ossia modo di parlare che manifesta un carattere tipico o comune di un gruppo
4. etnico[189]. I Greci affermano che i loro dialetti sono 5: Attico, Ionico, Dorico, Eolico e, quinto, la "koiné"; mentre le lingue dei "barbari", indefinite di numero, non si dicono nemmeno dialetti, ma parlate[190].

143. 1. Platone attribuisce una specie di dialetto anche agli dei, argomentando soprattutto dai sogni e dagli oracoli, ma anche dagli indemoniati, i quali non parlano con la loro voce né con il loro dialetto, ma con quello dei demoni
2. che in loro s'introducono. Platone anzi crede che esistano dialetti anche degli animali privi di ragione; e quelli
3. della stessa specie li capirebbero[191]. Ad es., un elefante caduto in una palude grida; ed ecco che un altro accorre, e visto l'accaduto, ritorna indietro; poco dopo viene con
4. una mandria d'elefanti e salva il malcapitato. Si racconta anche che in Libia un certo scorpione, se non riesce a ferire un uomo, se ne va e torna con più [altri scorpioni]; si attaccano l'uno all'altro come una catena e così riescono a venire a capo dell'insidia: animali senza ragione, non si avvalgono di qualche segno oscuro, né si esprimono con
5. la mimica, ma certo con il loro linguaggio[192]. Altri dicono ancora che se un pesce, mentre è tirato dal pescatore, sfugge per la rottura della lenza, per quel giorno non si troverà più nello stesso luogo un pesce della stessa specie.
6. I dialetti primitivi e specifici sono "barbari", ma hanno

[189] Ritroviamo la definizione in un Περὶ Διαλέκτων di Filopono, per cui cfr. W. Kroll, P W, s. v. Ioannes Philop., n. 21, IX 2 [1916], 1765-1795, prec. 1782 s.; anche già Stephanus, in Thes. Gr. Linguae, VIII 313-325. Cfr. anche VI **15** 129.1.

[190] Parlate dialettali, prive di espressione scritta. La distinzione dei dialetti greci rimonta ai Greci stessi (trattazione sistematica nell'opera sui singoli dialetti di Apollonio Discolo, del II sec. d. C.).

[191] Nei nostri testi platonici nulla si trova in proposito. Circa il linguaggio degli dei può esserci confusione con l'epicureo Ermarco, il quale dice che gli dei parlano in greco (! ap. Philod. *De Diis*, III col. 13, 20 = p. 36-37 Diels, ora in tr. it. [Epicuro, Opere, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1977, 546 s.]).

[192] Per l'elefante cfr. Juba, 275 F 51a Jac. (cfr. Plut. *De soll. animal.* 25 977d); Ael. *De N. an.* VI 61 etc.; per lo scorpione Id. *ib.* 23.

nomi che sono per natura: tutti ammettono che le preghiere sono più potenti se recitate in lingua "barbara"[193].

7. E Platone nel *Cratilo*, volendo spiegare il termine "fuoco", dice che esso è "barbaro". Per lo meno attesta che i Frigi chiamano il fuoco con questo nome, « alterandolo di poco »[194].

144. 1. Ed ora non ritengo fuor di luogo l'aggiunta di un'appendice, la cronologia degli imperatori Romani, per mettere 2. in chiaro la data di nascita del Salvatore[195]. Augusto regnò 43 anni, Tiberio 22, Caio 4, Claudio 14, Nerone 14, Galba 1, Vespasiano 10, Tito 3, Domiziano 15, Nerva 1 anno, Traiano 19, Adriano 21, Antonino 23, poi M. 3. Aurelio Antonino e Commodo insieme 32 anni. La somma degli anni da Augusto a Commodo è di 222. Da Adamo alla morte di Commodo, 5784 anni, 2 mesi e 12 giorni. 4. Altri danno il seguente quadro cronologico degli imperatori Romani. C. Giulio Cesare regnò 3 anni, 4 mesi, 6 giorni; dopo di lui Augusto regnò 46 anni, 4 mesi, 1 giorno; poi Tiberio 26 anni, 6 mesi, 19 giorni, cui succede C. Cesare, 3 anni, 10 mesi, 8 giorni; quindi Claudio 13 anni, 8 mesi, 28 giorni; Nerone 13 anni, 8 mesi, 28

[193] Concezione magica altamente primitiva della natura del linguaggio, di cui evidentemente si discuteva nella colta Alessandria: si veda un cenno in Orig. *c. Cels.* I 24-25. "Barbaro", come "non greco", "non colto": cfr. **3** 22.1.

[194] Cfr. Plat. *Crat.* 410a.

[195] Il § 144 è ricopiato in Suda, s. v. Κλήμης ἱστορικός. Il computo che segue è sufficientemente esatto, sia per gli anni dei singoli imperatori (si tace però di Otone e Vitellio, nominati invece in 146.6), sia per il periodo complessivo 30-192 d. C. Così anche le tavole del n. 4, ove è compreso anche Cesare, ma è impreciso il periodo di Augusto e allungato quello di Tiberio. Del resto tutto il brano (144-146.4) è certo un agglomerato di varia provenienza. Vi si sono riscontrate 5 sezioni: 1) lista con il solo nome e anni (144.2-3); 2) lista con anni, mesi, giorni (144.4-5); 3) cronologia di Gesù (145.1-4); 4) da Gesù a Commodo (145.5); 5) date della vita di Gesù secondo il calendario egiziano (145.6 146.4). Così C. Ogg, in « Journ. of Theol. St. » 46 1945 59-63; ivi bibliogr. anteriore; cfr. inoltre P. Nautin, in « Rev. d'Hist. Eccl. » 47 1952 627; V. Grumel, *Traité d'ét. byzant.* I, Chronol., Paris 1958 5-25 (in Méhat, 311). Per l'indagine sulle datazioni comparative in base al calendario egiziano cfr. E. Preuschen, *Todesjahr u. Todestag Jesu*, « Zeitschr. f. Neutest. Wiss » 5 1904 6-11.

giorni; Galba 7 mesi e 6 giorni, Otone 5 mesi e 1 giorno, Vitellio 7 mesi e 1 giorno; Vespasiano 11 anni, 11 mesi, 22 giorni; Tito 2 anni e 2 mesi; Domiziano 15 anni, 8 mesi, 5 giorni; Nerva 1 anno, 4 mesi, 10 giorni; Traiano 19 anni, 7 mesi, 15 giorni; Adriano 20 anni, 10 mesi, 28 giorni; Antonino 22 anni, 3 mesi, 7 giorni; M. Aurelio Antonino 19 anni e 11 giorni; Commodo 12 anni, 9 5. mesi, 14 giorni. Dunque da Giulio Cesare alla morte di Commodo si contano 236 anni e 6 mesi. Il totale degli anni da Romolo, fondatore di Roma, fino alla morte di Commodo è di 943 anni e 6 mesi.

145. 1. Nostro Signore nacque dunque sotto il regno di Augusto, nel 28° anno, quando i Romani ordinarono la 1ª volta il 2. censimento. Che ciò sia vero è attestato nel Vangelo di Luca, dove è scritto: « Nell'anno 15° del regno di Tiberio Cesare la parola di Dio venne su Giovanni figlio di Zacharias ». E ancora, ivi: « Gesù, quando venne al battesi- 3. mo, era sui 30 anni »[196]. Che poi Egli avrebbe predicato per un anno soltanto, è ugualmente scritto: « Mi ha mandato a predicare per un anno di grazia del Signore »: lo 4. dissero sia il profeta sia il Vangelo[197]. Ora il periodo compreso fra il 15° anno di Tiberio e il 15° di Augusto com- 5. pleta i 30 anni, fino alla Passione. Dalla Passione fino alla rovina di Gerusalemme ci sono 42 anni e 3 mesi[198], e dalla rovina di Gerusalemme alla morte di Commodo 122 anni, 10 mesi, 13 giorni. Dunque dalla nascita del Signore fino alla morte di Commodo si contano in tutto 194 anni, 6. 1 mese, 13 giorni. C'è poi chi, con più minuziosa pedanteria, cerca di assegnare alla nascita del Salvatore non solo l'anno, ma il giorno: e sarebbe il 25 del mese Pachon

146. 1. del 28° anno d'Augusto. Quelli della setta di Basilide[199] festeggiano anche il giorno del suo battesimo, trascorrendo 2. tutta la notte precedente in letture. E dicono che fu il 15° giorno del mese Tubi del 15° anno di Tiberio Cesare 3. (per alcuni l'11° giorno dello stesso mese). Alla ricerca dell'esattezza nella data della Passione, alcuni la riportano

[196] Cfr. Lc 2, 1 (per il censimento) e 3, 1-2 e 23.

[197] Is 61, 1-2 (in Lc 4, 18-19); cfr. V **6** 37.4.

[198] Cfr. Orig. *c. Cels* IV 22, che rimonta alla stessa fonte di Clem. o a Clem. stesso.

al 25 del mese Phamenoth, altri al 25 del mese Pharmuthi
4. del 16° anno di Tiberio Cesare; anzi il 24 o 25 Pharmuthi
5. alcuni basilidiani pure Lo fanno nascere. Bisogna aggiungere a questo resoconto cronologico anche i giorni, cui
6. allude Daniel a partire dalla rovina di Gerusalemme: 7 anni e 11 mesi di Vespasiano; infatti aggiungendo i due primi anni [del suo regno anteriori alla rovina] ai 17 mesi e 8 giorni di Otone, Galba e Vitellio, si ottengono 3 anni e 6 mesi, che formano « la metà della settimana », come
7. ha detto il profeta Daniel[200]. Egli ha parlato di 2300 giorni da quando ci fu l'abominazione di Nerone contro
8. la città santa fino alla sua rovina. Ciò infatti esprime il testo qui citato: « " Fino a quando persisterà la visione, il sacrificio abolito, il peccato della desolazione che è stato introdotto e la potenza e il santuario saranno calpestati? " E quello gli rispose: " Fino a 2300 giorni – sera e mat-
9. tina – poi sarà tolto di mezzo il santuario" »[201]. Ora questi 2300 giorni formano 6 anni e 4 mesi, per la metà del qual periodo durò a regnare Nerone, ed è la « metà della settimana ». L'altra « metà » è compresa da Vespasiano
10. con aggiunti Otone Galba Vitellio. Per questo Daniel dice: « Beato colui che farà in tempo a giungere a 1335 giorni »[202]. Infatti fino a questo numero di giorni ci fu

147. 1. guerra, poi cessò. Il numero è indicato anche dal versetto qui citato, che dice: « Dal tempo della cessazione del sacrificio continuo, quando sarà introdotta l'abominazione della desolazione, 1290 giorni. Beato chi resisterà e farà
2. in tempo a giungere a 1335 giorni »[203]. Giuseppe Flavio, il giudeo che compose le *Storie Giudaiche*, dice nel reso-

[199] Lo gnostico, cfr. l. III al princ.; su questi calcoli di Basilide cfr. R. Bainbon, *Basilidian Chronology etc.*, « Journ. of Bibl. Liter. » 42 1923 81-134; Nautin, *l. c.* Quanto al calendario egiziano, 25 Phamenot = 22 marzo, 25 Pharmuthi = 7 aprile, 11 Tubi = 6 gennaio: cfr. Preuschen, *art. c.*; A. Strobel, rec. a W. Hartke, *Über Jahrespunkt u. Feste, insbesond. d. Weihnachtfeste*, Berlin 1956 (« Theol. Literaturzeit. » 87 1962 183-193, spec. 185).

[200] Dn 9, 27; cfr. sopra, 125.6.

[201] Dn 8, 13-14; ma nel testo del profeta l'ultimo verbo non è ἀρθήσεται (come sopra, 9, 27), ma καθαρισθήσεται, « sarà purificato ».

[202] Dn 12, 12.

[203] Dn 12, 11-12.

conto cronologico che da Mosè a David ci sono 585 anni
3. e da David al 2° anno di Vespasiano 1179 anni[204]. Da questo punto fino al 10° anno di Antonino 77 anni[205], sicché in totale da Mosè al 10° anno di Antonino si hanno
4. 1833 anni. Altri invece sommando gli anni da Mosè e Inaco[206] fino alla morte di Commodo hanno contato 1842
5. anni, o ancora 1921. Nel Vangelo secondo Matteo la genealogia da Abramo termina a Maria, la madre del Signore. « Ci sono », dice, « 14 generazioni da Abramo a David, 14 generazioni da David fino alla deportazione babilonese e ugualmente altre 14 generazioni dalla deportazione babilonese al Cristo »[207]: tre periodi di significato " misterioso ", formati da sei ebdomadi.

[204] Cfr. Jos. *B. J.* VI 10, 437-440.

[205] Infatti: dal 70 d. C. (distruzione di Gerusalemme) al 147 (10° anno di Antonino Pio). Errore nel totale: 1833 per 1841.

[206] Cfr. sopra, 101.5.

[207] Mt 1, 17.

MOSÈ, MAESTRO DEI GRECI

(c. 22-29)

Capitolo 22 *92*

148. 1. Sulla cronologia, studiata da molti in vario modo e da noi esposta, basti così. Quanto alla traduzione delle Scritture, sia della Legge sia dei Profeti, dalla lingua ebraica in greco, raccontano che fu fatta al tempo del re Tolomeo di Lago[1] o, come altri vogliono, di Tolomeo detto Filadelfo, che vi pose grandissimo impegno; Demetrio Falereo si adoperò con minuziosa cura per il lavoro di traduzione[2]. 2. Quando ancora i Macedoni occupavano l'Asia, il re che ci teneva ad arricchire d'ogni libro la biblioteca da lui costituita in Alessandria, pretese che anche la gente di Gerusalemme traducesse in lingua greca le proprie pro-

149. 1. fezie. I Gerosolimitani, ancora soggetti ai Macedoni, scelsero fra i loro sacerdoti più illustri 70 anziani esperti delle Scritture e conoscenti la lingua greca, e li mandarono dal 2. re con i libri divini. Ciascuno tradusse per suo conto le profezie una per una; tutte le traduzioni, messe a confronto insieme, concordarono nel pensiero e nell'espressione. Tutto aveva procurato la volontà di Dio, perché i

[1] Questi due §§ ripetono la storia della traduzione biblica dei LXX come fu divulgata nella famosa *Lettera di Aristea a Filocrate.* Cfr. Iren. *adv. Haer.* III 21, 2 (da cui forse Clem. dipende); Eus. *H. E.* V 8, 11-15; *P. E.* XIII 12, 2, che desume da Aristobulo. Il racconto del recupero dei libri sacri da parte di Esdra, sacerdote del tempo di Artaserse I (465-424 a. C.: cfr. G. Ricciotti, *Storia d'Israele,* Torino 1940, II 125-128) deriva dall'apocrifo IV Esdra (14, 18-22 e 37-47). Cfr. Iren., *l. c.*; Tert. *De Cult. Fem.* 1, 3 etc.; Schürer, *o. c.* [a **15** 70.1] III 329; J. Ruwet, *Clém., Canon des Ecritures etc.,* « Biblica » 29 1948, II, 240-268, prec. 241s.

[2] Sul contributo di Demetrio Falereo alla versione greca della Bibbia cfr. W. Nestle, *Zum Zeugnis d. Aristobuls über die LXX,* « Zeitschr. f. Alttest. Wiss. » 26 1906 287 s.; Demetr., *fr.* 67 Wehrli, *o. c.,* Heft IV, p. 19 e note, p. 55.

3. Greci ascoltassero. In verità non era assurdo che per ispirazione di Dio, il quale aveva dato la profezia, se ne facesse anche la traduzione come una sorta di profezia greca: anche durante la cattività di Nabucodonosor, quando le Scritture andarono distrutte, al tempo di Artaserse re di Persia, il levita Esdra, sacerdote, fu ispirato e ricompose con nuove profezie tutte le antiche Scritture.

150. 1. Aristobulo[3] nel 1° dei libri dedicati al Filometore scrive queste parole: « Anche Platone seguì la nostra legge, ed è evidente che si è occupato di ognuna delle norme in 2. essa contenute. Del resto sono state tradotte, da altri prima di Demetrio, prima della dominazione di Alessandro e dei Persiani, le vicende dell'esodo dall'Egitto degli Ebrei nostri connazionali, la rivelazione, fatta a loro, di tutto ciò che allora avvenne, la conquista della terra [promessa], 3. la spiegazione dell'intera legislazione. Sicché risulta chiaro che il filosofo di cui sopra ne desunse molte idee, grande erudito quale era, come anche Pitagora che molto del no- 4. stro patrimonio trasferì nelle sue dottrine ». Numenio, anzi, il filosofo pitagorico, scrive addirittura: « Che altro è Platone se non un Mosè che parla greco? »[4] Teologo e profeta fu il nostro Mosè; e anche, secondo alcuni, 5. interprete delle sacre leggi. Le Scritture stesse, testimoni degni di fede, proclamano la sua stirpe, le sue imprese, la sua vita; ma dobbiamo pure accennarne anche noi, precisamente qui.

[3] Su Aristobulo cfr. **15** 72.4; il *fr.* (anche in Eus. *P. E.* IX 6, 6-9 e XIII 12, 1) è il 3° nella raccolta del Walter, *Jud. Schriften,* ivi cit., 269 s.

[4] Numenio di Apamea, il noto rappresentante del Neoplatonesimo del II sec., visionario interprete delle sapienze del mondo come elementi di un universale sincretismo (cfr. Orig. *c. Cels.* I 15; IV 51 e F. Cumont, *Lux Perpetua,* Paris 1949, 344 s.). Cfr. *fr.* 8 Des Places (Numen. Fragm., Paris 1973, 50-51) = 13 Thedinga (*De Numen. philos. platonico,* Bonn 1975); e già Harnack, *o. c.* [a **1** 11.1-2], 365. La suggestiva frase fu spesso citata: Eus. *P.E.* IX 6, 9; XI 10, 14; Theod. *Gr. Aff. Cur.* II 114 (cfr. I 14); Sud., s. v. Numenios. Già Filone definiva Platone ἱερώτατος (*Quod omn. prob. lib.* 2, 13 [v. l.]). Pur nel suo aspetto di propaganda giudaica, il motto appare un mezzo efficace per associare la superiore " filosofia barbara " e quindi il Cristianesimo alla saggezza del mondo. Cfr. J. Wittaker, in « Phoenix » 21 1967 196-201; Mortley, 166. Cfr. anche V **5** 29.3; *Paed.* I **8** 67.1.

Capitolo 23

151. 1. Mosè[1], oriundo caldeo, viene alla luce in Egitto: i suoi antenati vi si erano trasferiti da Babilonia a causa di una lunga carestia. Alla 7ª generazione nacque Mosè; educato 2. regalmente, gli capitò questo caso. Poiché gli Ebrei in Egitto erano cresciuti molto di numero, il re del paese ebbe timore dell'insidia costituita dalla massa: ordina pertanto agli Ebrei che dei nati da loro tengano in vita le femmine (la donna è inetta alla guerra) e sopprimano i 3. maschi. Egli sospettava di questa vigorosa gioventù. Ma Mosè era nobile di stirpe e i genitori per tre mesi lo nutrirono di nascosto: l'amore naturale vinceva la crudeltà del tiranno. Infine però, temendo di dover morire con il figlio anche loro, fanno una specie di cesta col papiro del luogo, vi pongono dentro il bambino e lo espongono sulle rive del fiume, stagnante in quel luogo. La sorella del bambino osservava intanto quel che sarebbe accaduto,

152. 1. standosene un po' discosta. Ora la figlia del re, da lungo tempo sterile ma desiderosa di un figlio, quel giorno viene al fiume, per lavacri e aspersioni: ode il bambino vagire, dà ordine di portarglielo e, inteneritasi, andava cercando 2. una balia. Allora la sorella del bimbo accorse e disse di avere una donna ebrea fresca di parto, da offrirle come balia, se voleva. E poiché quella fu d'accordo, anzi la supplicava, le condusse la madre del neonato perché gli facesse da nutrice, come se fosse un'altra qualsiasi, a un 3. prezzo stabilito. La principessa impone quindi all'infante il nome "Moysè", secondo l'etimologia, poiché lo aveva tratto in salvo dall'acqua (in egiziano acqua si dice "moy"), dove invece era stato esposto perché vi trovasse la morte. Chiamano infatti "Moysè" chiunque muore in

153. 1. acqua. Ma è chiaro che i genitori gli avevano dato un nome, quando il neonato, tempo prima, era stato circonciso. Il nome era Ioachim. Ed ebbe pure un terzo nome,

[1] In questo tratto (spec. fino al § 154) Clem. segue, abbreviando, Filone, che espressamente cita (153.2). Cfr. *De vita Mois.* I 2, 5-3, 17; 5, 23; 6, 25; 7, 32; 11, 60; 25, 141 e 146 etc. Fonte prima, naturalmente, l'Esodo (2, 1-10). Cfr. anche Bardenhewer, *Gesch. d. Christl. Lit.*, cit. II 69.

nel cielo, dopo l'assunzione: Melchi, secondo gli iniziati[2].
2. Adulto, apprese alla scuola dei più insigni egiziani aritmetica e geometria, ritmica e armonia, inoltre metrica e insieme musica, poi ancora la filosofia per simboli, che essi espongono nelle scritture geroglifiche. A completare il ciclo educativo[3] ebbe come maestri dei Greci di stanza in Egitto, come se fosse stato un rampollo regale, a dire di 3. Filone nella *Vita di Mosè*. Aggiunge poi alle sue conoscenze le scritture assire e la scienza degli astri, apprese da maestri caldei ed egiziani. Per questo negli *Atti* si riferisce che « fu istruito in tutta la sapienza degli Egiziani »[4].
4. Eupolemo nel libro *Sui re della Giudea* afferma che Mosè fu il primo sapiente e per primo trasmise ai Giudei l'arte di scrivere; dai Giudei l'assunsero i Fenici e dai Fenici i 5. Greci[5]. Raggiunta l'età virile, accrebbe la sua saggezza; sentì l'amore per la cultura del suo popolo e dei suoi antenati, al punto che colpì e uccise quell'egiziano che aveva

154. 1. assalito ingiustamente un ebreo[6]. Per altro gli iniziati dicono che egli fece morire l'egiziano con la sola parola, proprio come si racconta negli *Atti* che Pietro, tanto più tardi, uccise con la parola quelli che s'erano appropriati di una parte del prezzo del terreno e avevano mentito[7].
2. Ancora: Artapano nel libro *Sui Giudei* narra che Mosè era stato imprigionato da Chenefres re d'Egitto, perché insisteva nel reclamare la liberazione del suo popolo dall'Egitto. Nottetempo, apertasi la prigione per volontà di Dio, egli uscì e, penetrato nella reggia, si presentò al 3. capezzale del re dormiente e lo svegliò. Quello, esterrefatto per l'accaduto, impose a Mosè di dirgli il nome del

[2] Cioè secondo uno scritto apocrifo, l'*Assunzione di Mosè*. Cfr. VI **15** 132.2; Judas, 9; Schürer, *l. c.*, 303. Sull'etimologia del nome cfr., oltre Filone (I 3, 17 cit.), Jos. *A. J.* II 9, 3-6; e già sopra, **5** 31.4; bibliogr. in Stählin, ad l.

[3] Cfr. **5** 30.1.

[4] At 7, 22.

[5] Eupolem., 723 F Jac. = 1b Wachholder; cfr. sopra, 141.4. Come si vede dai frammenti, lo storico « si permetteva molte libertà nei confronti della tradizione biblica » (A. Lesky, *Gr. Lit.-Gesch.*, tr. it., Milano 1962, III 98). Cfr. anche Cyrill. *Alex. c. Jul.* 7 [P. G. LXXVI 835 B].

[6] Es 2, 11-12.

[7] At 5, 1-10; cfr. 7, 24.

Dio che l'aveva mandato, e lui chinatosi glielo sussurrò all'orecchio. Ebbene, il re all'udirlo cadde muto; sostenuto da Mosè, riprese vita[8].

155. 1. Sull'educazione di Mosè ci darà notizie concordi anche il poeta tragico giudeo Ezechiele[9], il quale nel dramma *Esodo* fa pronunciare al personaggio Mosè queste parole: 2. « Al vedere che la nostra stirpe si era alquanto accresciuta, un lungo inganno escogitò contro di noi il faraone. Dapprima costringeva per dispregio gli uomini alla costruzione faticosa di muraglie e di monumenti e di torri a difesa delle città, per loro sciagura. Poi ordinava con bando a noi, stirpe di Ebrei, di gettare i neonati maschi 3. nel fiume dai gorghi profondi. Allora la madre, quando mi partorì, mi tenne nascosto tre mesi: così essa mi raccontava. Ma fu scoperta; e mi espose, abbigliatomi con ornamenti, lungo l'argine del fiume, nel folto d'una ster- 4. paglia d'acquitrino. Mia sorella Miriam mi sorvegliava in disparte. Un giorno la figlia del re discese [al fiume] per bagnare il giovane corpo. Subito mi vide e mi prese e mi sollevò. S'accorse che io ero ebreo. Mia sorella Miriam, accorsa, dice alla principessa: – Vuoi che io ti trovi presto una nutrice ebrea per questo bimbo? – E quella 5. sollecitò la fanciulla. Venne essa alla madre e le riferì, e subito la madre stessa fu sul luogo e mi prese fra le sue braccia. Disse la figlia del re: – Alleva questo bambino, o donna; io te ne darò mercede –. E mi chiamò Mosè, poiché m'aveva raccolto dall'umida sponda del fiume... 6. Quando fu trascorso per me il tempo dell'infanzia, la madre mi condusse al palazzo della principessa. Ma prima mi aveva parlato svelandomi ogni cosa, la stirpe dei miei 7. padri e i doni di Dio. E finché ebbi l'età della fanciullezza [la principessa] ogni cosa forniva per mio cibo ed educa-

[8] Il fatto era narrato da Artapano, storico ebreo del III sec. a. C.; ma Clem. desume di seconda mano da Alessandro Poliistore (cfr. **15** 70.1; così per Eupolemo): 726 F 2b Jac.; cfr. Eus. *P. E.* IX 27. Per le fantasticherie con cui Artapano abbelliva la storia ebraica cfr. Schürer, *l. c.*, 477-479; Denis, *o. c.*, 255-257; Hengel, *o. c.*, 239 s.

[9] Tragico ebreo di lingua greca (III sec. a. C.); del suo *Esodo* questo è il frammento più ampio che resta (anche in Eus., *l. c.*, 28). Il Nauck non volle includere l'ebreo nei T. G. F.; cfr. Schürer, *l. c.*, 500-503; Denis, *o c.*, 273-277.

zione regale, come se fossi frutto delle sue viscere. Ma quando fu compiuto il ciclo dei giorni, uscii dalla reggia... ».

156. 1. Poi racconta il duello dell'ebreo e dell'egiziano e il seppellimento dell'egiziano nella sabbia; e parla del se- 2. condo combattimento: « – Perché percuoti uno più debole di te[10]? – E lui rispose: – E chi t'ha mandato a noi come giudice e arbitro? Non vorrai uccidere anche me come l'uomo di ieri? – Ebbi paura e dissi: – Come lo sai? – ».

3. Mosè fugge allora di lì e si mette a fare il pastore di pecore, imparando nel mestiere del pastore la futura guida [degli uomini]. Invero il mestiere del pastore è tirocinio del regno per chi guiderà poi il gregge più mansueto, quello degli uomini[11], come lo è la caccia per quelli che la vita di natura destina alla guerra. Da questo punto in

157. 1. poi Dio lo conduce alla guida degli Ebrei. Quindi vennero i ripetuti ammonimenti agli Egiziani[12], che mai comprendevano, mentre gli Ebrei erano spettatori dei flagelli che altri sopportavano, e apprendevano indenni la potenza di 2. Dio. Dal canto loro gli Egiziani, che non volevano prestare attenzione agli effetti della potenza di Dio, poiché insipienti nella loro stolidità non credevano, finalmente « dovettero credere, gli sciocchi, al fatto compiuto », come fu detto[13]. In seguito gli Ebrei uscirono dall'Egitto e se ne andarono portando via molto bottino egiziano: non per cupidigia, come affermano gli accusatori (Dio infatti 3. li aveva ammoniti a nemmeno desiderare l'altrui[14]), ma anzitutto prendendosi la dovuta mercede per i servigi che in tanto tempo avevano prestato agli Egiziani; poi anche, in un certo senso, si vendicarono, tormentando a loro volta gli Egiziani, avari com'erano, col portar loro via tanta preda, come essi avevano tormentato gli Ebrei con l'as- 4. servirli. Ora si può, da un lato, sostenere che ciò avvenne come in stato di guerra: in tal caso gli Ebrei ritennero

[10] Parla ancora Mosè: cfr. Es 2, 13-14.

[11] Cfr. oltre, **26** 169.1; *Protr.* **11** 116.1; e Plat. *Polit.* 266c; 268c; 295e.

[12] Le piaghe: Es 7-12.

[13] In Omero: Iliad. XVII 32 etc.

[14] Cfr. Es 20, 17; Dt 5, 21. Nell'accenno agli accusatori sono da ravvisare i Marcioniti? (cfr. Riedinger, *art. c.* [a II **8** 38.1], 23).

giustificato rapire i beni dei nemici per la legge del vincitore, come più forti rispetto ai più deboli[15]. (Per altro la causa della guerra era giusta: gli Ebrei erano venuti come supplici in Egitto, per la carestia: ma quelli avevano fatto schiavi gli ospiti costringendoli a servirli a mo' di prigionieri, senza neppur dare loro la mercede). Ma si può, d'altro lato, [considerare la cosa] come avvenuta in pace: e in tal caso gli Ebrei tolsero agli Egiziani il bottino come mercede, loro malgrado, perché per tanto tempo non l'avevano pagata, ma ne li avevano defraudati.

Capitolo 24

158. 1. Profeta e legislatore, esperto di tattica militare e stratega, politico e filosofo: tutto questo è il nostro Mosè[1]. Come fosse profeta lo diremo più oltre, quando tratteremo della profezia[2]. La tattica militare fa parte dell'arte strategica, e l'arte strategica dell'arte regale. A sua volta è parte dell'arte regale anche la scienza della legislazione come 2. quella giuridica. Ora dell'arte regale c'è un aspetto divino, quale il [comportarsi] secondo Dio e il suo santo Figlio, da cui ci sono elargiti i beni sia della terra sia fuori della terra e la perfetta felicità. Sta scritto infatti: « Chiedete le cose grandi, e le piccole vi saranno date in so- 3. prappiù »[3]. Secondo aspetto della *regalità*, che viene dopo il comportamento puramente razionale[4] e divino, è

[15] Cfr. Plat. *Gorg.* 484c, etc.

[1] Cfr. **22** 150.4; **26** 168.4; II **5** 21.1 e Philon., *o. c.*, II 1, 3.

[2] περὶ προφητείας: uno dei supposti trattati che avrebbero dovuto seguire (e completare?) gli *Strom.* (cfr. IV **1** 2.2; **13** 93.1; V **13** 88.4). Doveva essere intenzione di Clem. confutare gli eccessi delle « nuove profezie » di Montano e seguaci, la cui setta è detta una volta con spregio « quelli dei Frigi » (VII **17** 108.2; cfr. Stählin, III, Introd., LXIV.). Per gli altri trattati annunciati, cfr. **14** 60.4.

[3] Clem. modifica il famoso vs., Mt 6, 33 etc. (o si tratta di un logion apocrifo derivatone o contaminato con Mt 13, 12? Cfr. IV **6** 34.6; anche Orig. *De Orat.* 2, 2; Ambros. *Epist.* I 36; e Jeremias, *o. c.* [a **28** 177.2], 97-99; ma per i supposti agrapha cfr. a **10** 46.3. Cfr. già **1** 14.1.

[4] O « secondo il Logos »: cfr. a **8** 40.2.

quello di usare nell'esercizio del potere soltanto la parte irascibile dell'anima: ed è il modo con cui regnarono 4. Eracle in Argo e Alessandro sui Macedoni. Terzo aspetto è l'esser protesi a un solo scopo, vincere e assoggettare, e non essere poi preoccupati di ottener la vittoria a fin di male o di bene: ed è il modo dei Persiani quando fe- 5. cero la spedizione contro la Grecia. In effetti propri dell'animosità sono da un lato il puro istinto di vincere, e allora ci si crea il potere solo per dominare, dall'altro l'amore di nobili imprese, quando l'anima si avvale della

159. 1. sua parte irascibile a fin di bene. Quarta forma di regno, la peggiore di tutte, è quella che si regola secondo le passioni: tale il regno di Sardanapalo e di quanti si prefiggono come scopo di soddisfare più che possono le loro 2. passioni[5]. Della facoltà di regnare, sia di quella che si afferma con la virtù, sia di quella basata sulla violenza, è strumento l'arte tattica, che d'altronde è diversa a seconda della diversa natura [degli uomini] e materia [in cui 3. si esercita]. In fatto di armi o degli « animali guerrieri »[6], si debba ricorrere a mezzi dotati di anima o no, è sempre l'anima e l'intelligenza che dispone; ma in fatto di passioni dell'anima, che dominiamo con la virtù, chi possiede la tattica è la ragione: essa vi impone il sigillo della continenza e della temperanza con la santità e della buona "gnosi" con la verità, riportando il fine [della nostra con- 4. dotta] alla pietà verso Dio. Così per chi pratica la virtù la prudenza è l'ordinatrice, la sapienza per le cose divine, la politica per le cose umane, l'arte di regnare per l'insie- 5. me. Re pertanto è colui che comanda secondo le leggi, che possiede la scienza di comandare su persone consen-

[5] Traspare, sotto la quadruplice distinzione degli aspetti della regalità, la divisione platonica dei poteri in base alle facoltà dell'anima (razionale, irascibile, concupiscibile: *Resp.* IV 436a etc.). Come in Filone, Platone s'insinua facilmente (cfr. **22** 150.4) nel contesto della storia mosaica; gli accenni alla storia greca (§§ 162-163) completano la fusione. Quanto a Sardanapalo, doveva trattarsi di un luogo comune della polemica antiepicurea: cfr. E. Bignone, *L'Arst. perduto etc.*, Firenze 1973, I² 306 s. etc.

[6] I soldati: ζῷον μάχιμον contrapposto a ζῷον λογικόν. Circa il dominio del logos sulle passioni, πάθη, cfr. II **20** 110.1; VI **16** 136.1, e in genere a II **13** 59.6.

zienti[7], quale è il Signore il quale accoglie coloro che
6. in Lui e per Lui credono. Dio infatti ha affidato tutto e sottoposto tutto a Cristo nostro re[8], « affinché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi, degli esseri celesti, terrestri e sotterranei, e ogni lingua professi che Gesù Cristo è Signore per la gloria di Dio Padre »[9].

160. 1. L'arte dello *stratega* comprende tre aspetti, la [ricerca della] sicurezza, l'audacia e l'unione di queste. Ognuno di questi aspetti risulta poi di tre elementi, [poiché si esplica] o mediante la parola o mediante gli atti o median-
2. te entrambi. E tutto ciò sarà possibile attuarlo o con la persuasione o con la costrizione, o comportandosi in modo iniquo, in caso ci si debba difendere o comportandosi conforme a giustizia per chi può, o mentendo o dicendo il vero, o anche adottando alcuni di questi espedienti in-
3. sieme nella medesima circostanza. Ora i Greci desunsero da Mosè tutti questi sistemi, nonché il modo come farne
4. rispettivamente uso; e se ne giovarono. Per modello citerò uno o due esempi dell'arte strategica di Mosè. Quando condusse fuori il popolo [dall'Egitto], sospettando che gli Egiziani si sarebbero messi all'inseguimento, abbandonò la strada breve (la scorciatoia) e deviò verso il de-
5. serto; e compì la maggior parte del viaggio di notte. E si instaurava così in effetti un altro modo di vita, per cui gli Ebrei, nella prolungata solitudine del deserto si educavano soltanto a credere che Dio esiste, abituandosi e tem-

161. 1. prandosi alla pazienza. Lo stratagemma di Mosè insegna, comunque, che prima del pericolo bisogna antivedere ciò
2. che può essere utile e solo allora aggredirlo. Avvenne davvero quel che egli aveva sospettato: gli Egiziani si gettarono all'inseguimento su cavalli e carri, ma presto perirono perché il mare, che si era aperto, poi li sommerse con i cavalli e con i carri: di loro non rimase nemmeno un
3. segno. Venne poi la *colonna* di fuoco che, innanzi agli Ebrei, faceva loro da guida: e li conduceva di notte attraverso luoghi impraticabili, e li addestrava fra disagi e

[7] Definizione classica, platonica: cfr. Plat. *Polit.* 276e; 291e-292a etc.; Arst. *Rhet* I 8 13 a 2;; Xen. *Mem.* IV 6, 12 e soprattutto *Oecon.* 21, 12: ἐθελόντων ἄρχειν; cfr. anche II 19 100.2.
[8] Cfr. 1 Cor 15, 28.
[9] Fil 2, 10-11.

marce al coraggio e alla sopportazione, e ne li istruiva, affinché solo dopo l'esperienza di rischi apparsi così terribili, si rivelassero i beni del paese verso il quale li conduceva traendoli fuori da quella impervia regione.

162. 1. E per di più volse in fuga e sterminò i nemici che occupavano il paese: li assaliva dal suo sentiero di marcia, aspro e deserto. Tale era la sua capacità di stratega, poiché prendere la terra di quei nemici era davvero prova di abilità strategica[10].
2. Edotto di questo esempio, il generale ateniese Miltiade, il vincitore dei Persiani a Maratona, lo imitò in questo modo: condusse gli Ateniesi con una marcia notturna per luoghi senza strade ed eluse i barbari che lo spiavano. Infatti Ippia, il ribelle ateniese, guidò i barbari contro l'Attica e, occupate le posizioni strategiche favorevoli,
3. esperto com'era dei luoghi, vi si fortificava. Era dunque difficile non farsi scorgere da Ippia: onde logicamente Miltiade intraprese il cammino di notte per luoghi privi di strade. Poi dette l'assalto ai Persiani agli ordini di Dati e raddrizzò le sorti della lotta con le truppe delle quali era a capo[11].

163. 1. Ancora. Trasibulo, quando riconduceva in patria gli esiliati di File e voleva rientrare di nascosto, ebbe come guida una *colonna* nella sua marcia per sentieri non fre-
2. quentati. In quella notte senza luna e tempestosa Trasibulo vedeva un *fuoco* procedere davanti a lui; e questo fuoco li accompagnò fino a Munichia, poi li lasciò, proprio là dove ora sorge l'altare di Fosforo[12]. Anche per questo prestino dunque fede i Greci alla nostra tradizione:
3. certo era possibile a Dio onnipotente far guidare gli Ebrei di notte da una colonna di fuoco, quella che li precedé
4. nel cammino. Anche in un oracolo si dice: « Dioniso dalla molta gioia, *colonna* per i Tebani »[13]; e ciò deriva
5. dalla storia ebraica. Anzi persino Euripide dice nell'*Antiope*: « Dentro stanze di bovaro una *colonna* del dio

[10] Cfr. Es 13, 20-15 pass.
[11] Riassume Hdt. VI 107-115.
[12] Particolare ignoto a Senofonte (*Hell.* II 4, 3-7), principale fonte dei fatti di Trasibulo. Cfr. Diod. XIV 33.
[13] Frammento d'oracolo sconosciuto.

6\. Evoé incoronata di edera »[14]; dove la colonna significa l'impossibilità di rappresentare in immagine Dio; e la colonna illuminata, oltre a significare questa impossibilità di rappresentazione, simboleggia la stabile permanenza di Dio, la sua luce immutabile[15], cui non si può dar figura.

164. 1. Tanto vero che, prima di perfezionare le raffigurazioni statuarie, gli antichi erigevano colonne e le veneravano 2. come immagini di Dio. Scrive, ad es., il poeta della *Foronide*: « Callitoe, sacerdotessa della regina dell'Olimpo, l'argiva Era, ella che per prima con ghirlande e fiocchi di lana adornò tutt'intorno la grande *colonna* della sua si- 3. gnora... »[16]. E così pure il poeta della *Europia* documenta che la statua d'Apollo in Delfi era una colonna, perché dice: « ... Per dedicare al dio la decima e le primizie, appendendole alla divina base e all'alta *colonna* »[17]. Apollo del resto, interpretato misticamente come « privazione del 4. molteplice », è il dio unico[18]. E, per lo meno, quel fuoco procedente in forma di colonna fra i rovi è simbolo della santa luce che percorre la terra e dalla terra risale al cielo attraverso il legno [della croce], attraverso il quale ci è stato concesso di contemplarlo spiritualmente[19].

Capitolo 25

165. 1. Il filosofo Platone si giovò delle idee di Mosè sulla *legislazione*, quando criticò le costituzioni di Minosse e di

[14] *Fr.* 203 N². La corona d'edera era tipica delle cerimonie bacchiche (Evoé è Bacco); cfr. *Bacch.* 81; 106 etc.

[15] Cfr. VII **10** 57.5; l'aggettivo che segue, ἀσχημάτιστος, è termine platonico (*Phaedr.* 247c) della teologia negativa (V **12** 80.3); cfr. anche V **3** 16.4; **6** 36.3; **12** 81.6; *Exc. ex Th.* 10, 1.

[16] *Fr.* 4 Kinkel.

[17] *Fr.* 11 Kinkel. Il poeta sarebbe Eumelo.

[18] Dunque, ἀ privativo e πολύς! Fra le varie, stravaganti etimologie proposte dai Greci a spiegare il non greco nome di Apollo (ad es. Archil., *fr.* 30 D., da ἀπόλλυμι etc.), questa è la più impensabile: ma la più adatta allo spirito cristiano e filosofico di Clem., che la trova in Plutarco (*De Is. et Os.* 75 381f; *De E delph.* 9 388f; 20 393bc); cfr. Plotin. V 5 6, 27 e sopra **5** 31.6.

[19] Per questa simbologia cfr. **28** 178.1; *Paed.* II **8** 75.1 e P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf d. alt. Christl. Exegese*, München 1908, 69-100 etc.

Licurgo perché miravano solo al coraggio guerresco, e approvò invece, come più autorevole, quella costituzione che ribadisce un principio unico e tende costantemente ad una sola norma. Dice invero che conviene piuttosto che noi ci dedichiamo alla filosofia con forza, severità e saggezza, avvalendoci senza pentimenti di un solo pensiero e per di più intorno agli stessi argomenti, in vista 2. della dignità del cielo[1]. E non interpreta forse il dettato della legge ebraica, quando ci prescrive di fissare lo sguardo in un solo Dio e di operare con giustizia?

3\. Della scienza *politica* poi sostiene che ci sono due aspetti, l'uno che riguarda la legislazione, l'altro denominato con lo stesso nome, politico, e con questo nome "politico" in senso proprio designa nel dialogo dello stesso titolo[2] il demiurgo; e quelli che tengono l'occhio rivolto a lui e vivono una vita operosa e giusta, congiunta alla contem- 4. plazione, anche questi li chiama "politici"[3]. La politica poi nel senso della legislazione è da lui suddivisa in « ampiezza di provvidenza cosmica » e « capacità di ordinamento privato »[4], che denomina ordine, armonia, saggezza. Ciò si ha quando i capi si adeguano ai sudditi e i sudditi sono portati alla obbedienza verso i capi: appunto quello della cui attuazione tutta l'attività di Mosè si preoccupò.

166. 1. Inoltre Platone aveva appreso che la scienza della legislazione è legata alle origini [dei gruppi umani], la politica invece al mantenimento della amicizia e della concordia. E così fece seguire alle *Leggi* il filosofo dell'*Epinomide*[5], che conosce lo sviluppo di ogni generazione attraverso il moto dei pianeti, e introduce subito di seguito alla *Repubblica* un altro filosofo, Timeo, che era anche astronomo e speculava le loro orbite e le loro ar- 2. monie e congiungimenti reciproci*. Scopo infatti, così io penso, dell'uomo politico come di colui che vive secondo la legge è la contemplazione; sicché se fare politica ret-

[1] Cfr. Plat. *Leg.* I 626a; III 688a; IV 705d.

[2] Plat. *Polit.* 307b.

[3] Plat. *Gorg.* 508a etc.

[4] Plat. *Polit.* 307b, cit.

[5] [Plat.] *Epinom.* 977b. Per il concetto delle relazioni fra gli esseri, della "simpatia" fra le cose cfr. V **14** 133.7; VI **16** 143.1; VII **11** 62.4; e Spanneut, *o. c.* [a **1** 2.1], 411 s.

3. tamente è necessario, il meglio però è filosofare. Così chi ha senno vivrà protendendo tutte le sue energie verso la "gnosi": renderà retta tutta la sua vita con opere buone, disprezzerà le contrarie e perseguirà le discipline che 4. aiutano alla [scoperta della] verità. Legge non è ogni usanza (come non ciò che si vede costituisce la visione), né qualunque opinione (perché non è legge anche l'opinione cattiva). Legge è la buona opinione, e buona opinione è la vera opinione[6]; e la vera è quella che scopre l'essere e lo raggiunge. « Mi ha inviato Colui che è », 5. dice Mosè[7]. E alcuni[8], evidentemente seguendo questa « buona opinione », hanno definito la legge « retta ragione »: atta a prescrivere quello che si deve fare, a vietare quello che non si deve fare[9].

[6] Cfr. Plat. *Minos* 314e-315a.
[7] Es 3, 14.
[8] Stoici: cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 332 Arn. Per l'intellettualismo morale di Clem. cfr. già **1** 5.2; **6** 34.1; IV **22** 136.5; VII **13** 82.7; **16** 98.5; 100.4 etc.
[9] Concetti pure mutuati dagli Stoici: tanto il crisippeo νόμος come ὀρθὸς λόγος, κανὼν δικαίων καὶ ἀδίκων (167.1: Chrysipp., *fr. mor* 314; tramite Filone [*Migr. Abr.* 33, 130; *De Vita Mois.* II 1, 4 etc.]; cfr. Cic. *De Leg.* I 6, 18), quanto quello di φρόνησις come principio ordinante e vietante (cfr. Philon. *Leg. All.* I 30, 94; *Quod Deus s. imm.* 11, 53 etc.). Così oltre, **29** 182.1; II **4** 18.4; **7** 34.4; III **12** 84.1; *Paed.* I **3** 8.3; **8** 65.2; cfr. Lilla, 74-76 e *art. c.* [a **7** 37.6], 10-12 (ivi altri testi filoniani); Brontesi, *o. c.* [a **1** 1.1], 492.

Capitolo 26

167. 1. Onde a ragione è stato detto che la legge « ci è stata data tramite Mosè »[1]: essa è la regola del giusto e dell'ingiusto; e propriamente la dovremmo chiamare "thesmós", perché ci è stata consegnata, tramite Mosè, da Dio[2]; è la 2. strada che a Dio conduce. Anche Paolo dice: « La legge fu stabilita in vista delle trasgressioni, fino a che fosse venuta la discendenza cui era stata fatta la promessa ». Poi aggiunge, quasi a spiegare il suo pensiero: « Prima che venisse la fede eravamo tenuti a guardia sotto la legge, imprigionati », evidentemente per paura, lontano dai peccati, « in attesa della fede che doveva essere rivelata. Sicché la legge ci è diventata la guida verso Cristo, perché 3. fossimo giustificati per fede »[3]. E il legislatore è colui che assegna il rispettivo compito a ciascuna delle parti dell'anima e al loro operare. Mosè, in breve, governato

168. 1. dalla bontà del Logos, era una legge vivente[4]. Pertanto egli elaborò un ottimo reggimento politico [per gli Ebrei]: e questo costituisce una « buona educazione degli uomini »[5] associati. Anzitutto si applicò alla scienza degli affari giudiziari, che ha per scopo di correggere gli errori in 2. vista del giusto. Affine a questa sfera è il regime punitivo che appartiene alla scienza della misura nelle pene: e una 3. pena vera è correzione dell'anima[5a]. Insomma, Mosè possiede l'intera scienza di educare coloro che possono riuscire uomini onesti e probi e di rintracciare, anche, coloro che sono simili a questi: e qui deve entrare in gioco l'arte strategica[6]. La capacità poi di trattare come si deve coloro che sono stati conquistati alla ragione appartiene alla sapienza legislatrice: conquistare e utilizzare è proprio di 4. questa sapienza, in sommo grado regale. Comunque i filosofi[7] proclamano che soltanto il sapiente è re, legislatore, stratega, giusto, santo, caro a Dio. E se troviamo queste qualità in Mosè, come si evince dalle Scritture stesse, allora possiamo ben dichiarare in piena convinzione che veramente Mosè è un sapiente.

169. 1. Come dunque definiamo scienza del pastore quella di provvedere alle pecore – poiché « il buon pastore dà la

[1] Cfr. Gv 1, 17.
[2] θεσμός, norma o legge morale, è qui connesso con θεός (ma cfr. τίθημι; e oltre, **29** 182.3).

[3] Gal 3, 19 e 23-24.
[4] Cfr. II **4** 18.4; Philon. *De Vita Mois.* I 28, 162; II 1, 4 cit. Il concetto è stoico: il saggio che segue interamente la legge di natura diviene egli stesso « legge vivente » (Chrysipp., *fr. mor.* 618; 622). Cfr. W. Richardson, Νόμος ἔμψυχος, *Marcion, Clem., etc.*, « Studia Patristica » VI, Oxford 1962, 188-196, prec. 191.
[5] Plat. *Menex.* 238c.
[5a] Sul concetto della punizione educatrice cfr. II **2** 4.4; III **11** 78.5; IV **24** 154.1-2; VI **6** 46.3; *Protr.* 10 95.1; *Paed.* I **7** 61.3; III **2** 14.2.
[6] Cfr. Plat. *Euthyd.* 290b-d.
[7] Stoici, anche qui: cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 332 cit. Così in II **4** 19.4; **5** 21.5.

vita per le sue pecore »[8] – allo stesso modo definiremo scienza della legislazione quella di provocare negli uomini la virtù, ravvivando per quanto si può il bene dell'uomo: scienza che funge da guida e curatrice dell'umano gregge[9]. 2. Se il gregge, nell'allegoria del Signore, non è altro che un gregge di uomini, il buon pastore sarà anche il buon legislatore dell'unico gregge delle pecore che lo ascoltano, sarà il solo che se ne prende cura, e va in cerca di quella che si è smarrita, e la ritrova con l'aiuto del Logos e della legge, se è vero che « la legge è spirituale »[10] e conduce alla felicità: spirituale, perché sorta dallo Spirito Santo[11]. 3. E il vero legislatore è colui che non solo professa il bene, ma lo conosce. Di questi, che possiede la scienza, la legge è il comandamento della salvezza, o piuttosto la legge è un comandamento di scienza. « Poiché il Logos di Dio 4. è potenza e sapienza »[12]. E questa stessa persona è altresì interprete della legge, poiché « grazie a lui ci fu data la legge »; egli è il primo interprete dei comandamenti divini: Figlio unigenito, che « ci dispiega il seno del Padre »[13].

170. 1. D'altro lato quelli che ubbidiscono alla legge, per il fatto che ne hanno qualche conoscenza, non possono non credere nella verità né ignorarla; viceversa gl'increduli, che si sono rifiutati affatto di dedicarsi alle sue opere, ignorano quant'altri mai, come tutti concordano, la verità. 2. In che consiste dunque l'incredulità dei Greci? In sostanza nel non voler prestare fede alla verità che afferma la provenienza della legge da Dio tramite Mosè, pur mentre essi stessi onorano Mosè, stando ai loro propri 3. scritti. Raccontano che Minosse di nove in nove anni si recasse nell'antro di Zeus a ricevere le leggi da Zeus; che poi Licurgo se ne andasse continuamente a Delfi per esservi istruito nella scienza della legislazione, lo attestano Platone, Aristotele, Eforo. D'altronde Cameleonte di Eraclea nel libro *Sull'ubriachezza* e Aristotele nella *Costitu-*

[8] Gv 10, 11; poi per la parabola del buon pastore (n. 2) cfr. Mt 18, 11-12 e parall.; Gv 10, 16.
[9] Cfr. **23** 156.3.
[10] Rm 7, 14.
[11] Cfr. Gv 3, 6.
[12] 1 Cor 1, 24.
[13] Cfr. Gv 1, 17-18.

zione di Locri ricordano che Zaleuco di Locri riceveva le 4. leggi da Atena[14]. E tuttavia quelli che, esaltando per quanto possono la legislazione greca, la riconducono alla divinità a somiglianza della tradizione profetica relativa a Mosè, sono ingrati: non vogliono riconoscere che tanto la verità quanto il modello delle loro tradizioni derivano dalla stessa fonte.

Capitolo 27

171. 1. Che nessuno dunque insulti la legge come inetta e cattiva, solo a causa delle punizioni [che commina][1]. Non è vero affatto che, mentre chi allontana le malattie dal corpo sarà tenuto per benefattore, colui che cerca di distogliere l'anima dall'ingiustizia non debba essere riconosciuto protettore; e tanto maggiormente, quanto l'anima è più preziosa 2. del corpo. Ma davvero, per la salute del corpo sopportiamo di farci amputare e cauterizzare e di sorbire medicine, e colui che ci somministra questi rimedi è chiamato medico, salvatore: egli persino amputa alcune parti [del corpo], perché non si ammalino insieme anche le parti sane: e non per rancore o malevolenza verso il paziente, ma secondo la ragione dell'arte gli suggerisca; e nessuno accuserebbe mai di malvagità il medico per la sua arte. 3. E per l'anima non vorremo ugualmente sopportare esilî o multe o prigione, solo che si possa, liberi dalla iniquità, 4. conquistar la giustizia[2]? La legge che si preoccupa di chi

[14] Per Minosse e Licurgo cfr. Plat. *Minos* 319c; *Leg.* I 624a e 632d; Arst., *fr.* 535 R³. Per Zaleuco Arst., *fr.* 548 R³.; Ephor., 70 F 174 Jac.; Chamaeleont., *fr.* 13 Wehrli (Die Schule, cit., Heft IX p. 52; cfr. **14** 61.1). La tradizione dell'origine divina delle leggi era diffusissima nell'antichità (cfr. anche Val. Max. I 2 ext.; Strab. X 4, 8 etc.); per Clem. essa è una prova della vicinanza dei Greci alla verità ebraica. Il brano si ritrova in Theod. *Graec. Aff. Cur.* IX 7 e 9-10.

[1] Così ampiamente nel *Pedagogo* (I **9**-**12**; II **7** 32-34 etc.). Tacita allusione a Marcione (cfr. III **3** 12.1), che dissociava la giustizia di Dio del V.T. dalla bontà evangelica: cfr. II **7** 32.1; **18** 84-91; VI **14** 109.5.

[2] Cfr. VII **11** 61.5; *Protr.* **10** 109.1; Paed. I **2** 6.1; **9** 83.1; 88.1; l'acquisto della salvezza è paragonato a un'aspra medicina: cfr. Epict. II 14, 20-23; Porph. *De Abst.* I 56, 3.

le ubbidisce, da un lato educa alla pietà, suggerisce ciò che si deve fare, trattiene ogni uomo dal peccato, imponendo pene per le colpe leggere. Ma, d'altro lato, quando vede qualcuno in tale stato da apparire inguaribile, perché sulla via dell'estrema ingiustizia, allora si preoccupa degli altri, che non vadano in perdizione ad opera di quel tale e, come tagliando via una parte dell'intero corpo, in qualche modo lo manda a morte: atto estremamente salu-

172. 1. tare[3]! Dice l'apostolo: « Giudicati da Dio, veniamo cor- 2. retti, per non essere condannati con il mondo »[4]. E già prima il profeta: « Castigandomi mi ha corretto il Signore, e non mi ha consegnato alla morte »[5]. « Ti ha corretto per insegnarti la sua giustizia », è pure scritto, « e ti ha provato, e ti ha tormentato con la fame e ti ha assetato nel deserto, perché conoscessi nel tuo cuore tutti i precetti e i giudizi suoi, che oggi io ti ordino, e conoscessi pure nel tuo cuore che se qualche uomo educa suo figlio, 3. ebbene così ti educherà il Signore Dio nostro »[6]. E che l'esempio renda assennati, ecco affermarlo [ancora la Scrittura]: « Il ribaldo vedendo un malvagio severamente punito, si corregge lui stesso, poiché « il timore di Dio è generatore di sapienza »[7].

173. 1. Ecco il massimo, il perfetto beneficio: poter convertire uno dal mal fare alla virtù e alla rettitudine. Ed è questo 2. che fa la legge. Sicché anche nel caso in cui uno cada in colpe irrimediabili, preso nelle spire della iniquità e della prepotenza, riceverà un beneficio nella condanna a morte. 3. La legge è comunque benefattrice, sia verso coloro che, potendo, richiama dall'ingiustizia alla giustizia, sol che siano disposti ad ubbidirle, sia verso coloro che libera dai 4. mali che li affliggono. Promette anzi l'immortalità a quanti hanno scelto una vita temperante e giusta. « Conoscere la legge è proprio di una mente sana ». E « gli uomini malvagi non intendono la legge; quelli invece che cercano

[3] Concetti ed espressioni del *Gorgia* platonico (cfr. 525bc etc.); cfr. anche VI **6** 46.3; **12** 99.1.
[4] 1 Cor 11, 32.
[5] Sal 117 [118], 18.
[6] Dt 8, 2-3; 11; 5. Con questi testi cfr. *Ecl. Proph.* 26; Schmole, *o. c.*, 61.
[7] Prv 22, 3-4; sul timore di Dio cfr. II **2** 4.4; **6** 30 etc.

5. il Signore avranno intelligenza d'ogni bene »[8]. La provvidenza che amministra è necessariamente sovrana e buona, e in due modi la sua potenza provvede alla salvezza: o fa ravvedere con la punizione in quanto sovrana, o viene in soccorso con opere di bene in quanto benefattrice. 6. Ma è possibile non essere « figli di disobbedienza »[9], bensì « trapassare dalle tenebre alla vita »[10] e porgere l'orecchio alla sapienza ed essere così dapprima schiavo di Dio per legge, poi diventarne fedele servitore, temendolo come Signore. E se uno si innalza ancora, può essere iscritto fra i figli; quando poi « l'amore avrà coperto la moltitudine dei peccati »[11], allora questi *, annoverato fra l'eletta figliolanza detta degli amici di Dio[12], cresciuto nell'amore, può ricevere, completa, la beata speranza; canterà ormai la sua preghiera e dirà: « Che il mio Signore sia per me Iddio »[13].

174. 1. I benefici della legge li ha rivelati l'apostolo nei paragrafi relativi ai Giudei, scrivendo, se non erro, così: « Se tu hai nome di giudeo e riposi sulla legge e ti vanti in Dio e conosci la volontà di Dio e distingui ciò che è utile perché sei istruito dalla legge, e confidi di poter essere guida di ciechi, luce per chi è nelle tenebre, educatore di insensati, maestro di bambini, tu che hai nella scienza 2. l'espressione della conoscenza e della verità... »[14]. Che questi poteri abbia la legge lo si riconosce, anche se coloro che non si uniformano nella loro condotta alla legge si pavoneggiano poi come se vivessero nella legge. « Beato

[8] Prv 9, 10 e 28, 5. Dio aiuta chi ha scelto il bene (cfr. VII **7** 42.4-6; 48.2 etc.): Clem. concilia serenamente libertà e grazia.
[9] Ef 2, 2; 5, 6 etc.
[10] Cfr. Gv 5, 24; 1 Gv 3, 14 (ove si legge però « passare dalla morte alla vita »).
[11] 1 Pt 4, 8.
[12] Sulla « amicizia di Dio » cfr. II **6** 28.4; IV **17** 105.3; [VIII] **3** 19.2. La fonte dell'espressione sarà I Clem. ad Cor. 10, 1; 17, 2; cfr. già 2 Cr. 20, 7 etc.; Philon. *De Sobr.* 11, 56 (piuttosto che Jac. 2, 23: per le supposte citaz. dalla Lettera di Giacomo cfr. a III **6** 49.2); Mondésert, 167; Prunet, *o. c.* [a **1** 1.1], 193.
[13] Gn 28, 21; per i gradi degli eletti cfr. anche Gv 15, 14-15 e VII **2** 5.6; **3** 21.2.
[14] Rm 2, 17-20.

l'uomo che ha trovato la sapienza, beato il mortale che ha visto la prudenza, poiché dalla sua bocca », cioè della sapienza, « si diffonde la giustizia, che porta sulla sua 3. lingua legge e misericordia »[15]. Legge ed evangelo sono opera d'un solo Signore, che è « potenza e sapienza di Dio »[16]; e il timore che la legge fa nascere è un timore misericordioso che conduce alla salvezza, « Misericordia, fedeltà, verità non ti abbandonino: appenditele al collo »[17].

175. 1. In modo simile a Paolo la profezia rimprovera la gente di non comprendere la legge. « Contrizione e afflizione sono nelle loro strade, e non conobbero la via della pace »; « Non c'è timor di Dio davanti ai loro occhi »; « Dicevano 2. d'essere sapienti, ma sono diventati folli »[18]. Aggiunge l'apostolo: « Noi sappiamo che buona è la legge, se ne facciamo uso legittimo. Ma quelli che s'impancano a maestri della legge non capiscono né quel che dicono, né su che cosa facciano affermazioni tanto sicure. Invece il fine del precetto è l'amore, sorgente da puro cuore, da coscienza buona, da fede non finta »[19].

[15] Prv 3, 13 e 16.

[16] 1 Cor 1, 24. Che i due Testamenti formino un'unità perché risalgono parallelamente a Dio, come due fasi dell'unico moto d'amore divino, per cui Cristo è già prefigurato nel V.T., è concetto spesso ripetuto: cfr. II **6** 29.2; **23** 147.1; III **2** 8.4-5; **11** 76.1; **12** 83.3-5; **14** 95.1; **15** 97.4-98.1; IV **1** 2.2; **13** 91.1; V **1** 6.2; **3** 85.1; VI **5** 42.1-2; VII **1** 1.6; **16** 100.5; **17** 107.5; *Protr.* **1** 7.6-8.1. Clem. parte da una visuale storico-religiosa assai più robusta di quella, vagamente analoga, di Ignazio (*Phil.* 5, 2 etc.), Melitone, Iren. *Adv. Haer.* IV 9, 1; 32, 2; etc., da cui pure discende (cfr. Daniélou, *Méssage*, cit. [a **1** 1.1], 283-285. Il prolungamento della prima alleanza nella seconda rientra nel grande quadro delle infinite benefiche manifestazioni di Dio all'umanità (cfr. VI **18** 166.4-167.1). Inoltre la frequenza con cui l'idea è ribadita (negli *Strom.*, non nelle altre opere) fa pensare che sia un'affermazione polemica antignostica, precisamente contro il dualismo marcionita, ma rivolta nel contempo a mettere in guardia i pagani dal lasciarsi suggestionare dalle dottrine gnostiche stesse. Cfr. Mondésert, 100-103; 208-213; Osborn, *o. c.* [a **1** 2.1], 57-62; Brontesi, *o. c.*, 496.

[17] Prv 3, 3.

[18] Is 59, 7-8; Sal 35 [36], 2 (in Rm 3, 16-18) e Rm 1, 22.

[19] 1 Tm 1,8; 7; 5.

Capitolo 28

176. 1. Orbene, la filosofia di Mosè si divide in quattro aspetti[1]: quello storico, quello legislativo propriamente detto, specifici entrambi del campo etico; terzo, quello " liturgico ", 2. appartenente già alla teoria della natura. Quarto, superiore a tutti, è l'aspetto teologico, la contemplazione, come dice Platone[2], dei misteri veramente augusti; mentre 3. Aristotele chiama questa parte metafisica. Così la dialettica, secondo Platone nel *Politico*[3], è una scienza atta a scoprire la rivelazione dell'essere. Se il saggio la può acquisire, « non è per intervenire con la parola o con l'azione in qualche rapporto umano », come fanno i dialettici moderni che perdono il loro tempo in questioni sofistiche[4], « ma per poter dire ciò che è grato a Dio, fare ciò che è

177. 1 grato a Dio, tutto secondo le loro forze »[5]. Impegno filosofico congiunto alla verità, la vera dialettica esamina la realtà e sa distinguere le Dominazioni e le Potestà[6]; poi

[1] Cfr. IV **1** 3.1-3 e Philon. *De Vita Mois.* II 1,2-3; 13, 66; 35, 187 etc. Ciò che è detto della filosofia di Mosè e che può vagamente richiamare la nota tripartizione della filosofia, è riferito poi (179.3) alla Legge, ma con probabile riferimento ai varî sensi della Scrittura. Cfr. H. Wolfson, *The Philosophy of Church Father*, cit. [a **5** 31.3], 56 s.; Méhat, *Clem. et les senses de l'Écrit.*, in « Epektasis », Mélanges Daniélou, Beauchesne 1973 355-365.

[2] Richiami non puntuali al *Fedro* (250c) e al *Simposio* (209e-210a); ἐποπτεία, " contemplazione ", in senso religioso-misterico: cfr. **1** 13.1; 15.2; V **11** 73.2; **14** 138.3.

[3] Cfr. Plat. *Polit.* 287a: ma Clem. tralascia il termine λόγῳ, « con la ragione umana » e così cristianizza la dialettica platonica che diviene, da metodo di ascesa intellettuale verso le realtà prime, la via conducente a Dio per gradi (mondo fisico, potenze celesti etc.). Cfr. Pepin, *art. c.* [a **8** 39.4], 380 s.; sulla dialettica, l. c.; **5** 30.1; VI **10**. 80.4. Il processo di cristianizzazione poi culmina nel consiglio a saper " discernere " (177.2) il vero e falso denaro; cfr. anche Nautin, *Notes sur le Strom. I*, « Rev. d'Hist. Eccl. » 47 1952, cit., 629 s.

[4] Cfr. sopra, **3** 22.

[5] Plat. *Phaedr.* 273e.

[6] Espressione comune nelle scritture cristiane a designare il mondo angelico (1 Cor 15, 24; Ef 1, 21 etc.). Lo " gnostico " ascende con la meditazione dal " discernimento " degli spiriti buoni e cattivi al Figlio e quindi al Padre: la " gnosi " abbraccia l'universo: cfr. **5** 30.1; VII **3** 17.1-2 etc.

trascende via via all'Essenza sovrana e osa spingersi oltre [7], verso l'Iddio dell'universo. Né promette esperienze profane, ma scienza di realtà divine e celesti, cui tiene dietro un'adeguata pratica delle cose umane, nelle parole e nelle
2. azioni. A buon diritto dunque anche la Scrittura desidera che noi diventiamo dialettici siffatti, e così esorta: « Fatevi banchieri di buona riputazione »: « Certe cose ripu-
3. diatele, ma il bene conservatelo » [8]. Infatti questa autentica prudenza [9] dialettica è una facoltà capace di discernimento nel mondo dell'intelligibile e atta a rilevare la sostanza fondamentale di ogni ente, senza contaminazione e nella sua limpida purità. Essa è, in altri termini, una facoltà versata nella distinzione dei vari generi di cose, che discende fino alle più particolari e fa apparire ogni essere nella sua reale purità.

178. 1. Per questo essa sola conduce alla vera sapienza, la quale è una facoltà divina, capace di conoscere l'essere come è e che possiede in sé la perfezione, libera da qualsiasi affezione. Ciò con l'aiuto del Salvatore, che con la divina parola ha dissipato dagli occhi della nostra anima [10] le nebbie dell'ignoranza diffuse per cattiva condotta: il Salvatore ci ha restituito il meglio di noi, « affinché ricono-
2. sciamo chi è Dio e chi è uomo » [11]. Egli ci ha veramente mostrato sia come si debba conoscere se stessi [12], Lui che

[7] ἐπέκεινα: cfr. V **12** 80.3 (-82.4) e Whittaker, ivi cit.

[8] Cfr. 1 Ts 5, 21. La prima parte della citaz. apparve un logion agraphon (cfr Resch, *o. c.* [a 8 41.2], 43), ma può essere solo un commento di Clem. al testo paolino o una forma più espressiva da esso tratta, presa poi per parola di Gesù (così Ruwet, *art. c.* [ib.], 147). Cfr. **10** 44.2-3; motto analogo in II 4 15.4; VI **10** 81.2; VII **15** 90.5; anche Epict. *Diss.* I 7, 7-8. Cfr. J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1963, tr. franc., Paris 1976, 99-102.

[9] φρόνησις, qui virtù puramente noetica. In II **5** 24.1, VI **17** 154.4 la φρόνησις ha anche un aspetto pratico. Per gli ascendenti aristotelici e medio-platonici (Albin. *Didasc.* 2, 2 p. 153 H.) cfr. Lilla, 72-75. Altra interpretazione in VI **15** 125.4.

[10] ὁρατικὸν ψυχῆς è espressione platonica (*II Alc.* 150de; *Resp.* VII 533d; cfr. **24** 164.4; *Potr.* **6** 68.4; **11** 114.1). In genere sulla vera sapienza cfr. VI **7** 54; Osborn, *o. c.* [a 1 2.1], 153-157.

[11] Iliad. V 127, anche in Plat. *II Alc.*, cit.

[12] Dottrina delfica e socratica (cfr. **14** 60.3) come grado preparatorio alla "pienezza" del Cristianesimo; cfr. III **5** 44.3 e uno scritto gnostico di Neg-Hammadi, la *Dottrina di Silvano*, cit. [a **10** 48.5], p. 129, f. 117, 3-9.

ha rivelato il Padre di tutte le cose a chi vuole, sia in che grado è possibile che l'umana natura lo concepisca con il pensiero. « Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale

179. 1. il Figlio l'abbia rivelato » [13]. A ragione dunque l'apostolo dice d'aver conosciuto « per rivelazione il mistero, come ho scritto prima brevemente: in proposito voi potete, leggendo, comprendere ciò che io so del mistero di Cristo » [14].
2. Dice « nella misura in cui potete », poiché sapeva che alcuni avevano ricevuto solo « latte », e non ancora « cibo solido » [15], addirittura, aggiungo, neanche latte.
3. In quattro modi dobbiamo comprendere la volontà della legge: ‹ o in quanto ci dà un modello * ›, o in quanto ci manifesta un miracolo, o in quanto ratifica un comandamento ai fini di un comportamento retto, o in quanto va-
4. ticina, come una profetessa. Ma sono convinto che è compito di uomini adulti distinguere questi aspetti ed esprimerli. Poiché la Scrittura nel suo complesso, per quanto ne concerne l'intelligenza, non è davvero « una sola Micono », come dice il proverbio [16]. Bisogna anzi accostarvisi con una buona dose di dialettica, come più si può, se si vuol rintracciare il nesso dei divini insegnamenti [17].

Capitolo 29

180. 1. In conclusione disse ottimamente il sacerdote egiziano presso Platone: « O Solone, Solone, voi Greci siete sempre bambini: voi non conservate nell'anima nemmeno un

[13] Mt 11, 27 e parall.

[14] Ef 3, 3-4.

[15] 1 Cor 3, 2; cfr. V **4** 26.1; *Paed.* I **6** 37-39.

[16] Micono era un'insignificante isoletta a N.-E. di Delo. Il proverbio (Zenob. V 17; Apostol. XIV 5 etc.) significa che non si può ridurre a un metodo uniforme la trattazione delle varie questioni della Scrittura, o che il messaggio della Scrittura non è uniforme.

[17] ἀκολουθία: cfr. **1** 15.2; VI **11** 90.4. Sull'opportunità della dialettica per la comprensione delle Scritture cfr. ancora **8** 39.4; **9** 44.3; VI **10** 80.4; 82.1-3; sui vari sensi di esse, sopra, **2** 20.4; **5** 31.3; in particolare su questo passo, Wolfson, *o. c.*, 56-60.

pensiero antico, trasmesso per tradizione dal passato. Un
2. greco vecchio non c'è »[1]. Voleva significare, a mio parere, che vecchi sono quelli che conoscono le tradizioni più antiche, cioè le nostre, giovani al contrario quelli che espongono come se provenissero da remota antichità le tradizioni più recenti elaborate dai Greci, sorte da poco,
3. si può dir ieri. Il sacerdote parlava poi, proseguendo, di « dottrine rese canute dal tempo », poiché noi, al modo dei " barbari ", usiamo la metafora in maniera semplicistica e non ben chiara. (Comunque le persone di spirito fine accedono senza sforzo a tutto il lavoro dell'interpre-
4. tazione). Egli dice poi dei Greci che le loro credenze sono poco dissimili da « favole infantili »[2]: il che non va inteso come favole narrate da bambini e nemmeno come le fa-
5. vole fatte per i bambini. " Bambini " sono per lui le favole stesse, come a dire che non ancora bene ci vedono quelli dei Greci che si credono sapienti[3]; mentre con la " dottrina canuta " fa allusione all'antichissima verità dei " barbari ". A tale espressione contrappone la " favola-bambino ", per rilevare il carattere fiabesco dei tentativi di questi epigoni, dove nulla c'è che non sia immaturo, proprio a mo' di bambini: tanto i loro miti quanto la loro storia insomma egli li presenta come ugualmente

181. 1. puerili. Divinamente dunque parla la Potenza ad Herma nella rivelazione: « Le visioni e le rivelazioni ci sono per coloro che hanno anima dubbiosa, che discutono nel loro cuore, se davvero questo esiste o non esiste »[4].
2. E così pure essi cercano di rinforzare e consolidare le loro dimostrazioni con sovrabbondanza d'erudizione: vogliono cementare i loro ragionamenti, in quanto ancora
3. « le loro menti svolazzano »[5], come di giovinetti. « Il

[1] Plat. *Tim.* 22b, cit. (**15** 69.3).
[2] Plat. *Tim.* 23b.
[3] Cfr. **18** 88.3. L'interpretazione è aberrante: « Platone non l'aveva sicuramente prevista », nota maliziosamente il Caster (in ediz. del Mondésert, ad l.). Platone dice proprio « favole per bambini ».
[4] Past. Herm. *Vis.* 3, 4.3.
[5] Iliad. III 108.

buon precetto è una lampada », secondo la Scrittura, « e la legge è la luce della via, poiché l'educazione mostra le vie
4. della vita »[6]. « La legge, sovrana di tutti, mortali e im-
5. mortali », dice Pindaro[7]. Per me con queste parole s'intende Colui che ha posto la legge, e interpreto che il seguente passo di Esiodo è detto del Dio di tutte le cose, anche se il poeta ha parlato per intuizione, non per chiara
6. consapevolezza: « Questa legge ha disposto per gli uomini il Cronide: ai pesci, alle fiere, agli uccelli alati, di mangiarsi l'un l'altro, poiché non c'è giustizia fra essi. Ma agli uomini ha dato la giustizia, superiore ad ogni cosa »[8].

182. 1. Sia che alluda alla legge che riceviamo alla nascita o a quella che ci è data in seguito, essa comunque, nativa o imparata, viene da Dio ed è una. Anche Platone dice nel *Politico*[9] che il legislatore è uno, e nelle *Leggi*[10] che uno è colui che saprà comprendere la musica, insegnando così
2. che il Logos è uno e uno è Dio. Mosè dal canto suo, come si può vedere, chiama il Signore " testamento " quando dice: « Eccomi, il mio testamento è con te ». Anche prima aveva parlato di " testamento ": « Non cercarlo in iscrit-
3. to »[11]. Ora " testamento " è la stessa causa del tutto, che istituisce l'ordinamento del tutto (" theós " è detto in rapporto a " thesis ", cioè " disposizione ")[12]. Infine nella

[6] Prv 6, 23. Clem. concorda con le versioni copte antiche, più che coi LXX: fr. Böhlig, *art. c.* [a **1** 2.1], 77.
[7] Pind, *fr.* 169, 1-2 Sn[4].
[8] Hes. *Op.* 276-279. Il poeta, dice, ha espresso una verità religiosa στοχαστικῶς, non καταληπτικῶς: cfr. **13** 57.1 e **20** 100.5.
[9] Plat. *Polit.* 301c; 309cd.
[10] Plat. *Leg.* II 658e; 659a. Sull'identità λόγος-νόμος cfr. già **25** 166.5.
[11] Gn 17, 4 e 2; ma le ultime parole non sono nel testo sacro, possono essere una chiosa di Clem.
[12] L'etimologia di θεός da τίθημι (cfr. **26** 167.1) riguarda Dio come creatore e risale a Erodoto (II 52, 1; cfr. Philon. *De Conf. Ling.* 27, 137). Qui si aggiunge un ulteriore aggancio: θέσις/διαθήκη, originato da Gen 17, 4 cit. (e Philon. *Quaest. in Gen.* III 42 p. 210 Aucher). In IV **23** 151.3 Clem. propone la derivazione da θεῖν, " correre ". Cfr. U. Treu, *art. c.* [a **5** 31.4], 193; Mortley, 196 s.; in genere cfr. a **5** 31 cit.

Predicazione di Pietro si trova che il Signore è chiamato « legge e Logos »[13].
Ma facciamo terminare qui il nostro primo *Stromate* di note "gnostiche" secondo la vera filosofia.

[13] Cfr. II **15** 68.2. Questo Κήρυγμα Πέτρου è uno scritto di predicazione missionaria, composto forse nel II sec., poi attribuito all'apostolo come guida o manuale per il predicatore cristiano che si rivolgeva ai pagani. Già Origene (*De Princ.* I, praef. 8) ed Eusebio (*H. E.* III 3, 2) lo giudicavano apocrifo. Clem. qui e altrove (VI **5** 39-43 pass.; **6** 48.1-2 e 6; **15** 128.1-3) ne stralcia brani, quasi i soli che abbiamo. Cfr. Harnack, *o.c.* [a **1** 11.1-2], 68; ora C. Blanc, in Orig. *Comm in Job.* XIII 17, 104, Paris 1975, III 286, excurs 2°. Questo è il fr. 1 Dobschütz e nella nuova raccolta di M. Grazia Mara, « Studi e Mat. di St. delle Rel. » 38 1967 (= Studi in on. di A. Pincherle, I), 314-342 .

LIBRO II

LA FEDE
(c. 1-2)

Capitolo 1

1. 1. Da qui in poi ci sarà da trattare, giacché la Scrittura definì i Greci "ladri" della filosofia "barbara"[1], in che modo ciò si potrà brevemente dimostrare. In effetti non soltanto esporremo che essi trascrissero, imitandoli, i fatti miracolosi della nostra storia[2], ma pure li convinceremo d'aver frodato e falsificato i principali dogmi, poiché, come dimostrammo[3], le nostre Scritture sono più antiche. Questo per quanto riguarda la fede e la sapienza, la "gnosi" e la scienza, la speranza e l'amore, la penitenza e continenza, e in particolare il timore di Dio: vero e 2. proprio « sciame di virtù »[4] della verità. Nella esposizione sarà pure compreso quanto il commento relativo alla questione proposta richiederà, e come, soprattutto, coloro che nella pratica seguirono la filosofia degli antichi si studiarono di rivaleggiare con i modi nascosti della filosofia "barbara", cioè con quel tipico procedimento simbolico[5] e per enigmi che è utilissimo, o meglio essenziale e indi-

2. 1. spensabile, alla conoscenza della verità. Ritengo quindi conseguente difenderci, circa i punti per cui i Greci ci perseguitano, ricorrendo ad alcuni testi delle Scritture; così forse anche il Giudeo, se ci ascolta, potrà a poco a poco convertirsi dalle verità in cui crede alla fede in Co- 2. lui in cui ancora non crede... Naturalmente la critica che

[1] Cfr. Gv 10, 8 e la spiegazione data sopra, **I 17** 81 etc. Per la filosofia "barbara" » cfr. I **3** 22.1; **8** 40.2; **[VIII] 1** 1.2.

[2] Cfr. VI **3**.

[3] Sopra, I **21**.

[4] Plat. *Menon.* 72a. Tutto il libro tratterà delle singole virtù. Confuse le idee sul timore di Dio (**6** 30-31; **7-8** pass.); sulla continenza in particolare il 3° libro.

[5] Cfr. a I **2** 20.4; in particolare **V 8** 44.1.

via via colpirà i più generosi pensatori sarà improntata all'amore[6] verso la loro vita e verso le dottrine originali da loro scoperte: noi non intendiamo vendicarci dei nostri accusatori (tutt'altro!, abbiamo imparato a benedire quelli che ci maledicono[7], anche se indirizzano contro di noi vuote calunnie diffamatorie), ma tutto sarà al fine di convertire loro stessi. C'è anche caso che si vergognino, pieni di sapienza come sono, di venir corretti da critiche di un "barbaro". Sicché potranno, tardi sì, ma comunque sia, capire di che natura siano le discipline alla cui 3. conquista muovono con i loro viaggi oltremarini[8]. In realtà da un lato ciò in cui essi sono ladri va puntualmente messo in luce, e così saranno spogliati della loro presunzione[9]; e dall'altro si farà la critica di tutto ciò che vanno alteri d'aver scoperto « indagando se stessi »[10]. Ne discende che dovremo accennare di corsa anche al cosiddetto ciclo completo delle discipline[11], a quali scopi sia utile [o meno], e all'astrologia, alla matematica, all'arte magica 4. delle incantagioni, perché anche di queste tutti i Greci si vantano come di conoscenze d'altissimo livello. Del resto « chi riprende con franchezza provoca pace »[12].

3. 1. Abbiamo già spesse volte affermato[13] che non ci siamo occupati di parlare bene in greco, né certo ce ne facciamo un impegno. Questo infatti non vale che a stornare la

[6] Cfr. I **11** 54.1 e **1** 4.1. Sul collegamento degli avversari greci e giudei cfr. anche IV **1** 1.3; VI **1** 1.4; VII **15** 89.1; e qui oltre, **18** 92.3.

[7] Lc 6, 28 e parall.

[8] Allude ai viaggi culturali in Oriente e in Egitto, che molti greci intrapresero, da Solone a Platone.

[9] φιλαυτία: motivo ricorrente nella critica ai filosofi pagani: cfr., ad es., VI **2** 27.5; **7** 58.3.

[10] Cfr. Heraclit., 22 B 101 D.-K.; cfr. ora Anon. Medicus, Pap. Flor. 115b 1-2 (M. Manfredi, in « Studi Ital. di Fil. Cl. » 46 1974 153-184. Per le interpretazioni del celebre frammento, Marcowich, cit. a [I **1** 2.2], 38 s.). Cfr. anche VI **18** 165.4.

[11] Cfr. I **5** 30.1.

[12] Prv 10, 10. Fin qui la programmazione dell'opera: cfr. I **1** 15.2.

[13] In realtà solo in I **1** 11.1; ma cfr. oltre, VI **1** 2.1; **17** 151.4; VII **18** 111.3. Per ἑλληνίζειν, « parlare correttamente il greco »; cfr. Arst. *Rhet.* III 5, 1 1407 a 19-20; e Chadwick, *o. c.* [a I **1** 18.3], 35 s.

gente dalla verità, mentre uno studio filosofico autentico sarà utile a quelli che lo intendono, non in fatto di lin-2. gua, ma di pensiero. A mio parere colui che ha a cuore la verità non deve comporre il suo dire con studiata premeditazione, ma solo deve cercare di esprimere come può quel che vuole, perché chi è tutto preso dalle parole e vi 3. perde il suo tempo si lascia sfuggire la realtà[14]. È compito del coltivatore cogliere senza farsi male la rosa che spunta fra le spine; è proprio del cercatore specializzato scoprire 4. la perla involuta dentro la carne dell'ostrica. Dicono anche che i volatili hanno la carne di ottima qualità quando non è a loro disposizione cibo in abbondanza, ma devono essi, raspando con le zampe, trascegliersi il becchime con 5. fatica. Orbene, se qualcuno, che capisce il paragone, desidera perseguire * le tracce della verità per entro i molti, persuasivi trattati di lingua greca, come il vero volto sotto la maschera paurosa, dovrà faticare, ma catturerà la preda. Dice infatti la Potenza quando appare nella visione a Herma: « Questo, se è concesso che ti sia svelato, sarà svelato »[15].

Capitolo 2

4. 1. « Non inorgoglirti per la tua sapienza », dice il libro dei *Proverbi*, « ma in ogni strada cerca di riconoscerla, perché tracci diritto il tuo *cammino*; e il tuo piede non sarà mai che inciampi »[1]. Con queste parole il libro vuole di-

[14] Il brano (n. 1-2) anche nei *Sacra Parallela* di Giovanni Damasceno (211-212 Holl [frequenti qui gli stralci spec. dal 2° *Strom.*: Prümm, *art. c.*, sotto, 39]).

[15] Past. Herm. *Vis.* 3, 3.4; θηράσεται come un cacciatore: cfr. I **2** 21.1.

[1] Prv 3, 5-6; 23. Per la "via" della perfezione cfr. I **5** 29.3-4. Questa via è la fede (n. 2). Sulla fede si diffonde Clem. fino al c. 6°, interpungendo il discorso con digressioni e discussioni varie. Emerge comunque che egli chiama fede, oltre l'ovvio atteggiamento dell'uomo religioso (cfr. già I **9** 43.1), anche una sorta di conoscenza immediata che procede da principî indimostrabili ed evidenti al pensiero e alla sensazione (9.5; **4** 13.4-14.1) o induce la mente ad un assenso senza riserve (8.4-9.1 etc.) o consiste in

mostrare da un lato che l'opera dev'essere coerente con la parola, e rivelare dall'altro l'opportunità che noi trascegliamo e conserviamo ciò che dagli studi nel loro com-
2. plesso risulta utile. Varie poi sono le *strade* della sapienza, [ma tutte tali che] sboccano direttamente nella via della verità, e questa *via* è la fede. « Che il tuo *piede* non inciampi » è detto a proposito di alcuni che hanno la presunzione di opporsi al provvidente governo dell'unico Dio.
3. Onde soggiunge: « Non essere assennato [solo] di fronte a te stesso », cioè secondo quegli empi ragionamenti che entrano in rivolta contro l'economia divina; « temi Dio, che solo è potente », da cui consegue che niente può op-
4. porsi a Dio. Il seguito poi, in particolare, insegna chiaramente che il timor di Dio è il modo di deviare dal male. Dice infatti: « Devia da ogni male ». Questa è educazione di sapienza, « perché il Signore corregge colui che Egli ama »[2], facendolo soffrire perché comprenda[3] e poi ponendolo nella pace e nell'incorruttibilità.

5. 1. Dunque la filosofia "barbara" che noi seguiamo è real-

un'anticipazione di conoscenza, prolessi (*ib.*, e **4** 16.3 etc.). Fede egli chiama anche la convinzione che risulta da dimostrazione scientifica (ἀπόδειξις: **11** 48.1; **4** 15.5 etc.). Su questa varietà di accezioni e sulle matrici stoiche e medio-platoniche del pensiero di Clem. cfr. Lilla, 120-142; Mortley, 109-115. Sulle caratteristiche della fede in Clem. già Camelot, 28-41; 60-64; Osborn, 127-145.

[2] Prv 3, 7 e 12. Il commento intercalato nel testo deriva dal pensiero stoico (cfr. il termine ἔκκλισις, "deviazione"); si cita Crisippo, *fr. mor.* 175 etc. Arn. Quanto al timore di Dio, Clem. deve combattere su due fronti: Stoici da un lato, per i quali ogni φόβος è comunque πάθος, da respingere (cfr. **7** 32.1; **8** 40.1; e **13** 59.6); Marcione dall'altro, per il suo ripudio di ogni concezione consacrata nel V.T. Fermo contro quest'ultimo, egli salva per metà la posizione stoica, con la scappatoia del timore "duplice" (**12** 53.4; **8** cit.): il timore, quello divino, θεῖος, è buono, « principio di sapienza » (Prv 1, 7 in **7** 33.1; cfr. I **27** 171-172) e « principio di amore » (**12** 53.3; cfr. **20** 120.1; IV **3** 11.1; *Paed.* I **9** 87.1; *Ecl. Proph.* 20, 4); per non dire che esso è comunque un freno efficace (oltre, c. 7 e 8 cit.; I, l.c.; IV **3** 9.5; VI **12** 98.3; VII **12** 70.1 79.1; *Paed.* I **8** 67.2-68.3; 70.3; **9** 83.2); Dio punisce a fin di bene: cfr. IV **24** 154.1-2; VI **6** 46.2; **12** 99.2; VII **3** 16.4 etc.; già I **5** 32.2; **26** 168; **27** 172-173; Pohlenz, *art. c.* [a I **1** 2.1], 139 s.; Völker, 271-278.

[3] È l'antico πάθει μάθος di Eschilo (*Ag.* 176), subordinato a un disegno della bontà divina.

mente perfetta e vera, tanto vero che nella *Sapienza* è scritto: « Egli stesso mi ha dato conoscenza non fallace delle cose che sono, perché io sappia della costituzione del mondo etc. », fino a « le proprietà delle radici »[4]. In queste parole si compendia la contemplazione della natura[5], cioè di tutte le cose che si sono formate nel mondo
2. sensibile. In seguito si trova pure un'allusione al mondo intelligibile, in quanto aggiunge: « Conobbi tutto ciò che è nascosto e tutto ciò che ci è manifesto: la Sapienza, arte-
3. fice di ogni cosa, me lo ha insegnato »[6]. Eccoti, in breve, ciò che promette la nostra filosofia. Lo studio di essa, esercitato con retta condotta morale[7], attraverso « la sapienza artefice di ogni cosa », ci riconduce a Colui che è guida dell'universo, difficilmente afferrabile e catturabile, poiché sempre si allontana e si ritrae davanti a chi lo in-

[4] Sap Sal 7, 17 e 20. Sulle citazioni, numerose negli *Strom.*, da questo libro, che doveva essere particolarmente caro a Clem. per il suo contenuto filosofico (d'influsso stoico? Cfr. il suggestivo vs. già cit. in I **5** 29.5 e Schürer, *o. c.* [a I **15** 70.1], III⁴ 505-512; dubbi in Zeller-Mondolfo, *La Filos. dei Greci*, cit., III 4 338-345), cfr. Stählin, *o. c.* [a I **1** 2.1], 45 s.

[5] Cfr. I **1** 15.2.

[6] Sap Sal 7, 21.

[7] Sul concetto che due mezzi – comportamento pratico, ἔργα, πολιτεία, πρᾶξις, e teoria, γνῶσις, θεωρία, μάθησις – portano alla salvezza cfr. già, in chiave polemica, I **10** 46.4; poi oltre, **10** 46.1; IV 6 39.1; **16** 99.2; **17** 109.3; **18** 117.2; V **1** 7.1; VI 9 77.5; **11** 91.2; **15** 115.1; 122.4; 125.5; VII **7** 35.3; 48.4. Teoria e azione non sono però separate l'una dall'altra, ma anzi dialetticamente interdipendenti (in molti dei ll. cc. c'è la correzione τε ... καί). Così per Platone l'uomo non va a Dio se non « perfettamente puro » [pratica] e « amante del sapere » [teoria] (*Phaed.* 82b). La determinazione dello scopo della vita come "imitazione", ὁμοίωσις, di Dio (cfr. a **18** 80.5), assume come momento essenziale la dimensione pratica a causa della concezione dinamica di Dio come Bontà volitiva e attiva e del Logos come dynamis mediatrice fra Padre e umanità. Tale teoria costituiva nelle mani di Clem. il principale argomento con cui egli combatteva il determinismo naturalistico di certa gnosi, vero « estremismo antifilosofico » (cfr. la salvazione « per natura » di Basilide **3** 10.2; III **1** 3.3 etc.) allo stesso modo come Platone combatteva la sofistica. Cfr. J. Wytzes, *The twofold way. Platonic influences etc.*, I, « Vigil. Christ. » 11 1957 226-245; R. Hoffmann, *Geschichte und Praxis. Ihre principielle Begrundung etc.*, München 1979, 73 s.; 80 (ivi l'espressione fra virgolette); 90-115.

4\. segue[8]. Lontanissimo, Egli è però venuto vicinissimo a noi: miracolo ineffabile! « Io sono un Dio che si avvicina », dice il Signore[9]: lontano per essenza (come potrebbe mai, infatti, ciò che è generato avvicinarsi all'ingenerato?), ma vicinissimo per la sua potenza che tutte le 5. cose si tiene abbracciate in seno[10]. « Se qualcuno », aggiunge, « farà qualcosa di nascosto, ebbene io non lo vedrò? ». Invero la potenza di Dio è sempre presente e ci tocca con la sua forza vigile, benefattrice, educatrice.

6. 1. Perciò Mosè, persuaso che Dio non sarà mai conosciuto con sapienza umana, dice: « Rivelati a me »; ed è costretto ad entrare « nella tenebra »[11], dov'era la voce di Dio, cioè nella meditazione impenetrabile e senza luce 2. intorno all'essere. Poiché Dio non è in un luogo, tenebroso o no, ma al di sopra d'ogni luogo e tempo e proprietà del creato; per cui non si trova mai in una parte, né come contenente né come contenuto, o per delimitazione o per sezione. « Quale abitazione mi costruirete? », 3. dice il Signore[12]. Ma nemmeno Egli se l'è costruita, Egli che non ha luogo[13], anche se il cielo è detto « il suo trono »; ma non vi è contenuto come in trono, a riposarvisi 4. lieto della creazione. È dunque chiaro che la verità ci è nascosta, come sulla base anche di questo solo esempio abbiamo già dimostrato, e con più esempi esporremo fra poco.

7. 1. E non possono non essere degni della nostra approvazione coloro che sono disposti ad apprendere e sono in grado, come dice Salomone, « di conoscere la sapienza e l'educazione, di comprendere discorsi di saggezza, di cogliere la destrezza dei ragionamenti, d'intendere la giustizia vera » (perché s'intende che c'è anche un'altra giustizia, quella insegnata non secondo verità, dalle leggi dei Greci 2. e dagli altri filosofi[14]) e, aggiunge, « di raddrizzare i giudizi »: non le sentenze dei tribunali; egli vuol dire che dobbiamo mantenere sano e non aberrante il criterio che è in noi: « affinché [il Signore] conceda agli ingenui l'astuzia, al giovane capacità di sensazione e di riflessione. E

[8] δυσθήρατον (cfr. I **2** 21.1), δυσάλωτον. Cfr. l'episodio di Simonide alla corte di Gerone in Cic. *De Nat. D.* I 22, 60; e Philon. *De Post. Caini* 6,18 e 20; *De Somn.* I 11, 66 etc. Anche attraverso il concetto dell'inafferrabilità dell'idea di Dio traspare Platone. Dio è sempre oltre ogni potere umano, ἐπέκεινα: cfr. I **28** 177.1; VII **1** 2.3; V **6** 38.6; **10** 65.2 e 71.5. Di qui alle formulazioni della teologia negativa (V **12** 80.3-82.4) il passo è breve. Cfr. anche la *Dottrina di Silvano,* cit. [a I **10** 48.5], f. 100, r. 9-12 (p. 62); f. 111-112, r. 8 (p. 113); f. 116, r. 21-22 (p. 128).

[9] Ger 23, 23-24; cfr. oltre, IV **7** 43.1; V **10** 64.3; **14** 119.3. Il testo del profeta (citato come di solito secondo i LXX, ma con varianti: Stählin, *o. c.* [a I **1** 2.1], 66) sembra suonare assai diversamente nell'ebraico; la *Dottrina di Silvano,* f. 115, r. 20-21 (p. 125) lo riporta come Clem. Nel commento di Clem., θαῦμα ἄρρητον, appare un termine della teologia negativa: cfr. V **6** 34.7; **12** 78.3 e 80.3 cit.

[10] Cfr. V **12** 81.3 e Philon. *De Conf. Ling.* 27, 137. Dio si riconosce dalle sue opere: cfr. V **1** 6.2; **14** 108; VI **18** 166.2. È l'antico argomento socratico (Xen. *Mem.* I 4, 4 e IV 3, 13 e Stob. II 1, 33 W.-H.), divenuto poi luogo comune: Epict. *Diss.* I 6, 1; Theoph. *ad Aut.* I 5; Minuc. *Oct.* 17, 3; e già Cic. *De Nat. D.* II 54-62; Philon. *De Plant.* 4, 20, anche fra gli gnostici, cristiani (Tolomeo a Flora [= Epiphan. *Panar.* 33.3 6]) e pagani (Corp. Herm. 11, 22: cfr. Festugière, *La Rével.*, cit. [a I **15** 67.4], IV 13-17).

[11] Es 33, 13 e 20, 21; cfr. anche IV **25** 156.1; V **10** 65.2; 71.5; 78.3; 80.3; 81.4; 82.4. L'interpretazione filosofica del vs., per cui Dio si attinge quando ogni facoltà umana è eclissata può provenire da Filone (*De Post. Caini,* 5, 14); ma l'inconoscibilità di Dio (cfr. spra, 5.3) è già in Platone (*Tim.* 28a; *Parm.* 142a), quindi negli gnostici e naturalmente in Plotino (V 3 14, 2-3 e 18; V 4 1, 9 etc.). Cfr. Lilla, 219 s.

[12] Is 66, 1.

[13] ἀχώρητος. Forse c'è un'eco del Kerygma Petri, *fr.* 2 Mara, cit. [a I **29** 182.3]; ma che Dio non occupi luogo è già concetto platonico (*Parm.* 138a etc.) e ampiamente diffuso nel medio-platonesimo (cfr. ad es., Apul. *Apolog.* 64, 7) e in Filone (*De Post. Caini* 2,7 e 14 cit.); cfr. anche Orig. *De Orat.* 23, 1 e il recente *Apocrifo di Giovanni,* 25, 2-3 (in A. Böhlig - P. Labib, *Koptisch - gnost. Apokal.*, cod. V von Nag-Hammadi, Texte u. Unters. 60, Berlin 1955) e la *Dottrina di Silv.*, cit. f. 100, r. 31 - f. 101, r. 1 (p. 64). Cfr. Lilla, 211 e 216; ivi altri riferimenti. Per Clem. cfr. V **10** 71.5; 73.3; 81.3 cit.; VI **5** 39.3; VII **5** 28.1. L'espressione « Egli non è contenuto - Egli che tutto contiene » è ritmica, popolare, piccante (cfr. IV **25** 162.5; VII **2** 5.2; Past. Herm., *Mand.* 1, 1; Iren. *Adv. Haer.* III 8, 3 etc.): da letteratura popolare? (Norden, *Agnostos Theos*, 240-250; Völker, 93-96; Osborn, *o. c.* [a I **1** 2.1], 184-186).

[14] πρὸς ... τῶν ἄλλων τῶν φιλοσόφων, « dagli altri fra i filosofi »: cioè non da quelli « disposti ad apprendere », già sulla via della verità, di cui sopra. Sulla « giustizia vera » cfr. IV **25** 161.2; per altro (in **18** 80.5) la giustizia dei filosofi pare coprire naturalmente la giustizia " vera ".

un sapiente che ascolti queste cose », cioè colui che è persuaso di dover ubbidire ai comandamenti, « sarà più sapiente » secondo la " gnosi "; « e chi sa riflettere acquisterà l'arte di governare e capirà le parabole, i discorsi
3. oscuri, i dettami e gli enigmi dei sapienti »[15]. Gli ispirati da Dio, infatti, e coloro che da questi procedono non proferiscono parole ingannevoli, cioè non tendono i lacci nei quali i più dei sofisti impigliano i giovani, senza occuparsi di nulla di vero. Ma coloro che possiedono lo Spirito Santo indagano « le profondità di Dio »[16], cioè diventano atti ad appropriarsi del mistero che avvolge le profezie.
4. Ma spartire con i cani le cose sante è vietato, finché restano bestie feroci: mai conviene infatti mescere della sorgente divina e pura, dell'acqua viva[17], a gente ancora compresa fra l'invidia, i turbamenti, l'infedeltà, sguaiata

8. 1. fino a latrare contro la [pia] ricerca. « Bada bene che l'acqua non ti trabocchi al di fuori della tua sorgente: le tue acque procedano fino alle tue piazze »[18]. « I più non riflettono sulle cose, quelli che in esse si imbattono, e anche se glielo si spiega, non sanno, ma sembra loro di
2. saperlo »: così il grande Eraclito[19]. E non ti pare che anch'egli biasimi chi non crede? « Il mio giusto vivrà di fede », ha scritto il profeta. E un altro profeta: « Se non
3. crederete, nemmeno capirete »[20]. Come potrà infatti una

[15] Prv 1, 2-6; cfr. anche VI **15** 130.1-2.

[16] 1 Cor 2, 10; per ἐπίχρυψις cfr. a I **2** 20.4.

[17] Cfr. Gv 4, 10-15 (anche in *Sacra Parall.* 213 Holl). Tra le allusioni neotestamentarie è inserito il ricordo della pitagorica *Lettera di Liside a Ipparco* (in Jambl. *V. P.* 17, 75-78: Thesleff, *o. c.* [a IV **7** 44.2], 112). Cfr. V **9** 57.2 e M. Tardieu, *La lettre a Hipp. etc.*, « Vigil. Christ. » 28 1974 241-247; W. Burkert, *o. c.* [a I **15** 70.1], 430-440. Il cacciatore dev'essere silenzioso, altrimenti la preda fugge.

[18] Prv 5, 16.

[19] Heraclit., 22 B 17 D.-K. (cfr. ora Marcowich, cit. [a I **1** 2.2], 13 s. e per il testo e l'interpretazione, Id. in P W Supplb. V [1965] 263 s.; 305 s.; Colli, *o. c.* [ib.], III 91). In nome dell'oscuro di Efeso e del profeta inizia l'ampio tratto (fino al c. 12°) sulla fede e i suoi rapporti con le virtù e la " gnosi". Cfr. K. Prümm, *Glaube u. Erkennt. im zweit. Buch d. Strom.*, « Scholastik » 12 1937 17-57; Camelot, *l. c.*; Völker, 221-254 etc.; Osborn, *o. c.*, 127; 131-142; Lilla, 118-142; Mortley, 109-125; Id., in R A C, *l. c.* [a I **1**].

[20] Ab 2, 4 e Is 7, 9.

anima far luogo alla soprannaturale contemplazione di queste cose, quando ancora le imperversa dentro l'incre-
4. dulità verso quanto apprende? Invece la fede, che certi Greci calunniano giudicandola vuota e barbara, è una volontaria " prolessi ", un assenso religioso, « sostanza di cose sperate, argomento di cose che non si vedono », secondo il divino apostolo. Poiché soprattutto per essa « gli antichi ricevettero una testimonianza. E senza fede è impossibile piacere a Dio »[21].

9. 1. Altri definirono la fede un assenso che ci unisce * a una realtà invisibile, proprio come la dimostrazione vale l'assenso dato con chiarezza razionale a una realtà che si igno-
2. rava. Ora se la fede è una scelta, in quanto tende verso qualcosa (e la tensione è di natura intellettiva), e se d'altra parte la scelta è principio dell'azione, se ne trae che la fede è principio a sua volta ** dell'azione, fondamento di una scelta cosciente[22]: come se uno anticipatamente procurasse ad esso la dimostrazione mediante la fede.
3. Seguire poi ciò che è utile è principio di intelligenza. Comunque una scelta ferma procura un grande contributo all'[acquisto della] " gnosi "[23]. E così l'esercizio della fede
4. diventa scienza[24], basata su fondamento sicuro. Ora gli

[21] Eb 11, 1-2 e 6. Per la definizione della fede (4.1) come assenso cfr. oltre, 9.1; **3** 11; **6** 27-28; V **1** 3.2; **13** 86.1; VII **2** 8.1. συγκατάθεσις è termine stoico (Zenon., *fr.* 61 [S. V. F. I 19 Arn.] etc. e Pohlenz, *art. c.* 149; *Stoa*, cit, I 100; 174-182; II 299 s.), mutuato da Clem. tramite la filosofia medio-platonica del tempo, come si rileva dall'accenno in **12** 54.5: cfr. Lilla, 127-129. Così per l'altro termine πρόληψις " anticipazione ", " preconoscenza ": epicureo (cfr. **4** 16.3) e medio-plat. (Cic. *Ac. Prior.* II 30). Sulla volontarietà della fede cfr. I **1** 4.1; V **1** 3.2 etc. e oltre **3** 11.1-2; Lilla, 127-131. Per tutto il brano cfr. Theod. *Graec. Aff. Cur.* I 91 e 107.

[22] Sillogismo aristotelico; e aristotelica è la definizione della scelta (πράξεως ... ἀρχὴ προαίρεσις: *Eth. Nic.* VI 2, 4 1139 a 31, b 4).

[23] Cfr. VI **18** 162.4; anche in *Sacra Parall.* 214-215 Holl.

[24] ἐπιστήμη: cfr. I **2** 20.3. La definizione è platonico-stoica: cfr. [Plat.] *Defin.* 414bc; Chrysipp., *fr. log.* 93-95 Arn. Diogene Laerzio (VII 47 e 165) l'attribuisce a Zenone e ad Erillo. Cfr. **10** 47.4; **17** 76.1; altra documentazione in Stählin, ad l. e nei Nachträge, II 524. ἀμετάπτωτος: cfr. **10** 47.4; **17** 76.1 (così βεβαία e sim.: VI **7** 61.1; 54.1; **9** 78.5; VII **3** 17.1 etc.). La perfezione

alunni dei filosofi definiscono la scienza un abito non mutabile ad opera di ragionamento. C'è dunque [la possibilità di assumere] qualche altro atteggiamento vero come questo, l'atteggiamento della religione, che ha per sé co-
5. me solo maestro il Logos[25]? Io non credo. Teofrasto sostiene che la sensazione è principio di fede, perché da essa i principî si irradiano fino al pensiero razionale che
6. è in noi[26]. Quindi colui che crede nelle Scritture divine rende saldo il suo giudizio e ne riceve come prova inconfutabile la voce di Colui che ci ha dato le Scritture, di Dio: così la fede non diventa più una posizione corro-
7. borata per mezzo di dimostrazione. Dunque « beati coloro che non hanno visto e hanno creduto »[27]. D'altronde le voci ammaliatrici delle Sirene, che manifestavano un potere sovrumano, colpivano coloro che si trovavano nelle vicinanze, disponendoli all'ascolto dei loro canti quasi loro malgrado[28]!

della fede è "gnosi": cfr. **4** 16.2; V **1** 5.2; **8** 53.2; VI **18** 164.3; 165.1; Paed. I **6** 27.2-30.1; e risaliamo così all'opposizione fra fede comune e perfezione "gnostica": cfr. a I **1** 2.2.

[25] Logos διδάσκαλος: cfr. I **20** 97.2.

[26] Theophr., *fr.* 13 Wimmer. Pare adombrato il concetto che la fede presuppone principî indimostrabili (più chiaramente: **4** 13.4-14.1; VII **16** 95.6; [VIII] **3** 6.7-7.2). L'origine è platonica (*Resp.* VI 511b); ma lo sviluppo della dottrina è di Aristotele (cfr. a **4** 13 cit.), che la trasmise ai medio-platonici: Prümm, *art. c.*, 27 s.; Lilla, 120-126.

[27] Gv 20, 29.

[28] Cfr. il noto episodio dell'Odissea, XII 184-200. A ben altro serve il paragone delle Sirene in VI **11** 89.1!

ERRORI DEGLI GNOSTICI CIRCA LA FEDE
(c. 3)

Capitolo 3

10. 1. A questo proposito, i seguaci di Basilide[1] ritengono la fede come un dato naturale, in quanto, anche per la teoria degli eletti[2], definiscono che essa scoprirebbe gli oggetti della conoscenza senza dimostrazione, con una sorta di in-
2. tuizione intellettuale. I Valentiniani dal canto loro lasciano la fede a noi, ai semplici, ma pretendono d'avere essi in

[1] Gli gnostici: cfr. al principio del l. 3°. Sulle conoscenze che Clem. aveva delle eresie in genere cfr. Hilgenfeld, *o. c.* [a I **15** 69.3], 40 s. I principali punti eretici delle dottrine di Basilide sono criticati nei testi degli *Strom.* indicati nella nota seg.; va aggiunto IV **24** 153.4 per l'idea che solo le colpe involontarie sono rimesse. Per i principali dogmi di Valentino cfr. III **17** 102.3; IV **13** 89.4; 90.2-3; **25** 162.1. Cfr. Colpe, v. Gnosis (Gnosticismus) in RAC XI [1980] c. 645 s. Méhat, *Vraie et fausse Gnose etc.*, in « The Rediscovery etc. », cit. [a III **1** 1.1], 426-433.

[2] Il concetto basilidiano della fede data all'uomo con la nascita, secondo la scelta assoluta di Dio, ritorna in V **1** 3.2. Quanto alla « salvezza per natura » dei privilegiati (concetto per altro non condiviso da tutti i seguaci della setta) cfr. **20** 115.1-2; III **1** 3.3; IV **13** 89.4 cit.; V **1** cit.; *Ecl. Proph.* 56, 3; già Iren. Adv. Haer. I 6, 2; Hilgenfeld, *o. c.*, 226; Brontesi, *o. c.*, 184-186. Per la natura distinta degli gnostici cfr. anche VII **16** 96.5. Va per altro notato che a una difficoltà simile a questa qui criticata nelle dottrine gnostiche non si sottrae lo stesso Clem., per il quale lo "gnostico" è superiore agli altri cristiani – almeno negli ultimi due ll. degli *Strom.* Accortamente egli cerca di uscirsene usando lo stesso termine "perfezione" in diverso senso teologico. Nel *Pedagogo* tutti sono perfetti e conoscono Dio per uno specifico Suo disegno su ognuno, in *Strom.* la perfezione dipende piuttosto dalla capacità umana di partecipare alla vita divina (che tale capacità sia una grazia dipendente a sua volta dall'essersi Dio fatto uomo, è altro discorso). Come ci sono due perfezioni, così due conoscenze di Dio: una "battesimale" e una "intellettuale", la θεωρία platonica. Così Casey, *art. c.* [a I **1** 1], 70-74; cfr. anche F. Sagnard, *La gnose valentinienne*, Paris 1947, 403 s.

sé la "gnosi", perché essi sarebbero salvati per natura, conforme alla superiore qualità della loro semenza distinta; essi sostengono che la "gnosi" è di gran lunga separata dalla fede, come ciò che è spirituale da ciò che è psichi-

3. co. Inoltre i Basilidiani affermano l'esistenza di una fede e insieme di una elezione propria a seconda di ciascun grado: per conseguenza dall'elezione superiore deriverebbe a sua volta in ogni natura la fede "cosmica" e il dono della fede sarebbe corrispondente alla speranza di ciascuno.

11. 1. Dunque la fede non è più effetto di libera scelta, se è privilegio di natura; né colui che non ha creduto, essendo irresponsabile, otterrà un giusto castigo e nemmeno sarà responsabile chi ha creduto. Anzi quanto vi è di personale e diverso in fatto di fede e di incredulità, per chi ragiona bene, non sarà soggetto né a lode né a biasimo, perché possiede a priori la necessità naturale sorta da Colui che ha potere su tutto. E se noi siamo governati da energie naturali come da funi[3], al modo degli oggetti inanimati, diventano concetti superflui il volontario e l'invo-

2. lontario e così pure l'impulso che li comanda. Quanto a me, non posso più concepire essere vivente quello la cui capacità impulsiva è preda di una necessità, in quanto mossa da causa esterna[4]. Dove sarebbe più, allora, il pentimento per chi è stato già incredulo, per cui si ha la remissione dei peccati[5]? Così non sarebbe più ragionevole né battesimo né sigillo di beatitudine[6], né il Figlio né il Padre; ma divinità è per essi, a quanto pare, la distribuzione delle nature, priva del fondamento della salvezza, che è la libera fede[7].

[3] A mo' di marionette: cfr. IV **11** 79.1 e Tert. *De Orat.* 16 (e il commento di F. Dolger, *Antike u. Christ.*, V Münster 1936, 126); *De An.* 6, 3; Gell. XIV 1.
[4] Così Crisippo (*fr. phys.* 988 Arn.).
[5] Sul pentimento in Clem. cfr. a **6** 26.5.
[6] μακαρία σφραγίς, il battesimo stesso con terminologia gnostica; cfr V **11** 73.2 e già Clem. Rom. II ad Cor 7, 6; 8, 6; altri testi e bibliogr. in Mondésert-Camelot, nell'ediz., ad l., p. 41; Brontesi, *o. c.*, 572-574.
[7] Come ha detto sopra, **2** 8.4; cfr. a I **1** 4.1.

RAPPORTI DELLA FEDE CON LE ALTRE VIRTÙ
(c. 4-7)

Capitolo 4

12. 1. Quanto a noi, che tramite le Scritture abbiamo appreso da Dio che è stata data agli uomini la facoltà di scegliere e di rifiutare liberamente, riposiamoci sulla fede, come su un criterio incrollabile! Dimostriamo che « lo spirito è pronto »[1], perché abbiamo scelto la vita e abbiamo creduto a Dio mediante la sua voce: e chi ha creduto al Logos sa che ciò [che ha creduto] è vero; poiché il Logos è verità[2]; chi invece non ha creduto alla parola del Logos, non ha

2. creduto a Dio. Dice l'apostolo: « Per fede noi comprendiamo che il mondo è stato formato da una parola di Dio, di modo che ciò che si vede non è provenuto da cose che appaiono. Per fede Abele offerse un sacrificio maggiore rispetto a Caino, e per esso ottenne la testimonianza d'essere giusto: Dio stesso gli rese testimonianza a motivo dei suoi doni; e per la fede egli, sebbene morto, ancora parla » (etc., fino alle parole: « avere la gioia fugace del peccato »[3]: queste persone [elencate nel passo] anche prima della legge le giustificò la fede e le fece eredi della

13. 1. divina promessa). Ma a che addurre testimonianze catalogando gli esempi della fede tratti dalla nostra storia? « poiché mi mancherebbe il tempo a voler raccontare di Gedeone, di Barac, di Sansone, di Iefte, di David, di Sa-

2. muele e dei profeti »[4], etc. Quattro sono gli elementi in

[1] Mt 26, 41 e parall. Sulla libera scelta cfr. a I **1** cit. (e Dt 30, 15 e 29).
[2] Cfr. Gv 14, 6.
[3] Eb 11, 3-4 e 25: dopo la definizione della fede (**2** 8.4), una serie di esempi biblici relativi a personaggi che agirono « per fede ». Cfr. dalla stessa lettera, 6, 12 e 17. Per l'interruzione della citaz. cfr. a III **4** 28.6.
[4] Eb 11, 32.

cui consiste il vero: sensazione, intelletto, scienza, ipotesi. Di questi per natura il primo è l'intelletto, ma per noi e in rapporto a noi è la sensazione. Dalla sensazione e dall'intelletto si costituisce l'essenza della scienza; e dell'intelletto e della sensazione è carattere comune l'evi-
3. denza. Ora se la sensazione è la base della scienza, la fede prima si fa strada attraverso le cose sensibili, poi abbandona la [sfera dell']ipotesi, aspira verso ciò che non è fal-
4. lace e si acquieta nella verità. Chi dicesse che la scienza è dimostrabile con l'aiuto della ragione, rifletta però che i suoi principî sono indimostrabili[5], in quanto non sono conoscibili né per processi tecnici né teorici; questi ultimi infatti riguardano ciò che anche in altro modo è possibile, i primi sono validi esclusivamente nel campo pratico, e

14. 1. non nel contempo in quello teorico. Dunque mediante la fede soltanto è dato di attingere il principio del tutto. Poiché ogni scienza è insegnabile, e ciò che è insegnabile lo è sulla base di ciò che è già noto in precedenza[6].
2. Ma non era noto ai Greci in precedenza il principio del tutto: non a Talete, che poneva l'acqua come causa prima[7], non agli altri fisici che vennero dopo. Anassagora anzi per primo pose al di sopra delle cose l'intelletto; ma

[5] Il brano (nn. 2-4) anche in *Sacra Parall.* 216 Holl. Sui 4 mezzi di percezione della verità cfr. Plat. *Resp.* VI 509-511. Su ἀπόδειξις, "dimostrazione", onde ἀποδεικτικός nel testo, cfr. F. Solmsen, *Interest christ. in theory of demostrat.*, in Melanges Waszink, 281-291. Se ogni dimostrazione finisce per riposare su principî indimostrabili (cfr. Arst. *Magna Mor.* I 34 1197 a 22-23; *Eth. Nic.* VI 3 1140 b 31 - 1141 a 3; *Anal. Pr.* II 16 64 b 32-36; *Anal. Post.* I 2 71 b 20-23; 72 a 7-8 etc., onde Albin. *Didasc.* 5 p. 157 Hermann; in Clem. stesso, VII **16** 95.6; [VIII] **3** 7.3-4; 8.1; Prümm, *l. c.* [a **2** 9.5]; Völker, 235; Lilla, 120-126), Clem. cerca di provare che per ogni filosofia cristiana è la Scrittura che tiene luogo di quei principî. È il fondamento teologico della "gnosi" (cfr. già **2** 4.1; 9.4-5; oltre, **6** 25.3-28.1; **11** 48.3; VI **11** 91.5; VII **16** 93.2; 95.3-6; 102.1). Così l'autorità del Logos supera la dimostrazione razionale (V **1** 5.4; VII **16** cit.) e c'è unità fra fede e "gnosi" (sotto, a 16.2).

[6] Concetto aristotelico: *Anal. Post.* I 2 71 b 21 cit.; *Met.* I 9 992 b 30; *Eth. Nic.* VI 3 1139 b 25-27 (anche oltre, 15.5). Per la sensazione come base della scienza cfr. anche VII **7** 36.5.

[7] Il noto principio di Talete: 11 A 1 D.-K. (= Diog. L. I 27); A 12 etc.

nemmeno lui gli conservò il valore di causa creatrice, perché si diede a rappresentare certi vortici privi di ragione, lasciando così l'intelletto nell'inazione e nell'insi-
3. pienza[8]. Perciò anche il Logos dice: « Non datevi il titolo di maestro sulla terra »[9], perché la scienza è un'esperienza che procede per dimostrazione, mentre la fede è una grazia che fa salire da cose indimostrabili sino all'essere assolutamente semplice, che non è né unito alla materia,

15. 1. né materia, né sottoposto alla materia[10]. Invece gl'increduli, a quanto si vede, « trascinano tutto dal cielo e dall'invisibile in terra, proprio abbrancando con le loro mani pietre e querce », al dire di Platone: « Attaccáti a tutte cose di questo genere, sostengono che solo quanto offre resistenza e contatto è: corpo ed essere per loro sono la
2. stessa cosa... E quelli che con essi discutono si difendono con molta cautela, dall'alto, per così dire, da luoghi invisibili, ostinati a sostenere che il vero essere sono delle
3. idee intelligibili e incorporee »[11]. « Ecco, io faccio cose nuove », dice il Logos, « cose che né occhio vide mai, né orecchio udì, né si manifestò in cuore d'uomo »[12]: e tutte le cose visibili e udibili con nuovo occhio, nuovo orecchio, nuovo cuore, sono percepibili attraverso la fede e l'intelligenza *, poiché i discepoli del Signore parlano, ascoltano,
4. agiscono in nome dello spirito. C'è per altro moneta autentica e moneta falsa, che tuttavia trae in inganno gli ignari: non però i cambiavalute che, pratici del mestiere, sanno separare e distinguere l'autentico dall'adulterato. Il cambiavalute dice quindi al privato che quella tal moneta è falsa, e solo questo: come e perché, lo sa soltanto chi ben conosce il banchiere ed è preparato a quel compito[13].
5. Aristotele chiama fede il giudizio, che segue alla scienza,

[8] Anaxag., 59 A 57 D.-K.: cioè neppure Anassagora conosceva il principio di cui parlava. Clem. ripete, piegandola ai suoi fini, la critica che Platone fa rivolgere da Socrate al filosofo nel *Fedone* (98bc = 59 A 47); per i "vortici" (δῖνοι) cfr. la parodia di Arstph. *Nub.* 378 s.

[9] Mt 23, 8; e oltre, VI **7** 58.2.

[10] Come intendevano gli Stoici: cfr. a I **11** 51.1.

[11] Plat. *Soph.* 246ab.

[12] Citaz. composita: Is 43, 19 (cfr. 65, 17) e 64, 3 [4] (cfr. 52, 15 in 1 Cor 2, 9).

[13] Cfr. I **28** 177.2.

circa la verità di una cosa[14]. Insomma, la fede è cosa più autorevole della scienza, costituendo il criterio di giudizio

16. 1. per essa. La congettura tende a contraffare la fede, come l'adulatore contraffà l'amico e il lupo il cane: ma la congettura è una fragile ipotesi. E poiché l'artigiano, lo si vede, diviene un artista se apprende certe nozioni, e il timoniere sarà capace di guidare la nave se studia il mestiere, rendendosi conto che non basta l'astratta volontà di diventare un brav'uomo, ciò significa che è necessario

2. farsi docile e imparare[15]. Ora farsi docile di fronte al Logos, che già proclamammo maestro[16], vuol dire aver fede nel Logos stesso e non opporvisi in nulla. Del resto come è possibile opporsi a Dio? La conoscenza diventa dunque materia di fede, e la fede materia di conoscenza: accordo e corrispondenza reciproca davvero divina[17]!

3. Persino Epicuro, colui che più d'ogni altro sopravvalutò il piacere rispetto alla verità, ritiene la fede una "prolessi" del pensiero; e la "prolessi" a sua volta la definisce un fermare l'attenzione a qualcosa di evidente e alla nozione evidente dell'oggetto: nessuno può né indagare, né dubitare, né tanto meno concepire un'opinione e neppure

[14] Riscontro non verificabile (cfr. R. Witt, *Albinus a. the Hist. of Middle Plat.*, Cambridge 1957, 31; Osborn, *o. c.* [a I **1** 2.1], 132; Daniélou, *Message*, cit. [a I 1 1.1], 367). Si adduce per altro qualche proposizione ove si discorre di conoscenza scientifica: *Top.* I 8 103 b 7; V 3 131 a 23; *Anal. Pr.* II 23 68 b 12 etc.; *Eth. Nic.*, *l. c.* In Clem. ancora: **11** 48.1; VII **10** 55; **16** 98.3; [VIII] **2** 5.1 e 3; 7.6. Poiché questa fede-scienza diventa "gnosi" (**11** 49.3; V **3** 18.3; VII **10** 57.3), πίστις è duplice, διττή (cfr. a 48.1, già cit.). Il passo è ripreso da Theod. *Graec. Aff. Cur.* I 90 cit.

[15] Cfr. Epict. *Diss.* II 14, 10.

[16] Cfr. **2** 9.4 e I **20** 97.2.

[17] La fede non è un'adesione entusiastica a una qualsiasi dottrina, ma richiede l'umiltà di una scuola paziente. Accettare la scuola di un maestro vuol dire credere in lui: così per la scuola del Logos. Onde la reciprocità fede-conoscenza (cfr. 13.4; **6** 31.3; **11** 49.3; V **1** 1.3; 2.5; **4** 26.1; VII **10** 57.3 etc.) Se « senza fede non c'è "gnosi", per converso « la "gnosi" è perfezione della fede », il suo superamento, perché dimostrazione, ἀπόδειξις, delle sue verità: **11** 48.1-49.3; IV **16** 100.6; VI **14** 109.2; **18** 164.3-165.1; VII **10** 55.1-2 e 5. Per la ἀκολουθία cfr. **I 1** 15.2. In genere cfr. Lebreton, *art. c.* [a I **1** 1.1]; Camelot, 46-50 etc.; Völker, 227 s.; 368-381; Lilla, 120-142; Brontesi, *o. c.* [ib.], 537-540.

17. 1. confutare senza la "prolessi"[18]. E come si potrebbe, senza avere "prolessi" di ciò che si vuol sapere, apprendere l'oggetto dell'indagine? Chi poi ha appreso, fa ormai

2. della "prolessi" una conoscenza piena. Ora, se chi apprende non apprende senza la "prolessi", che può accogliere ciò che vien detto, allora egli ha l'orecchio pronto ad ascoltare la verità; e « beato colui che parla ad orecchie di chi ascolta »[19], come certo è beato anche quegli stesso

3. che sa docilmente ascoltare. Prestare ascolto è capire. Orbene, se la fede non è altro che una "prolessi" del pensiero circa quanto ci vien detto, e ciò è stato definito attenzione, intelligenza e insieme disponibilità alla persuasione, non si darà mai caso che uno apprenda senza fede,

4. posto che non apprende nemmeno senza "prolessi". Così si rivela vero sopra ogni altra cosa il detto del profeta: « Se non crederete, nemmeno capirete »[20]. Lo stesso ha detto anche Eraclito di Efeso, parafrasando la sentenza: « Se non spera l'insperabile, non lo troverà: è introvabile

18. 1. e inaccessibile »[21]. D'altra parte Platone il filosofo scrive nelle *Leggi* che « l'uomo che vuol essere perfettamente felice deve subito da principio partecipare della verità, per poter vivere il più possibile nella verità: questi è un uomo di fede. Senza fede è chi deliberatamente ama la menzogna, folle chi la ama senza volere. Nessuna delle due alternative è invidiabile, perché ogni uomo senza

2. fede e senza senno è senza amici »[22]. Ed è forse questa che nell'*Eutidemo* egli chiama, con segreta allusione, sapienza « regale »[23]. Nel *Politico* comunque dice letteral-

[18] Epicur., *fr.* 255 Us.; è l'unico accenno positivo a Epicuro (cfr. **11** 1.2; **11** 50.6). Sulla "prolessi" cfr. **2** 8.4; **6** 28.1; Völker, 236 s.; Mortley, in R A C, v. γνῶσις, cit. [ib.], c. 501 s.

[19] Sir 25, 9; cfr. a **I 4** 27.2 (per le citaz. dal Siracide).

[20] Is 7, 9.

[21] Heraclit., 22 B 18 D.-K. (il soggetto è l'uomo; cfr. Marcowich, cit. [a I 1 2.2], 28 s.; Colli, cit. [ib.], 70). Cfr. **2** 8.1; Theod. I 88.

[22] Plat. *Leg.* V 730c, anche in Theod. **I** 117. (Traduco secondo il testo dei mss. platonici. I termini πιστός e ἄπιστος, da Platone riferiti alla lealtà e slealtà in fatto d'amicizia [cfr. l'ultima parola della citaz., ἄφιλος] sono in Clem. "cristianizzati"; comunque c'è nel testo una certa ambiguità di πίστις: "fede" religiosa e "lealtà".

[23] Plat. *Euthyd.* 291d.

mente: « La scienza che conviene al vero re è la scienza regale, e colui che la possiede, investito di comando o privato che sia, sarà a buon diritto chiamato con titolo re-
3. gale, per lo meno rispetto a quest'arte »[24]. Ecco quindi che quanti hanno creduto in Cristo sono e si definiscono "i buoni"[25], come veramente regali quanti sono oggetto delle cure di un re. Come infatti « i sapienti sono sapienti per la sapienza e i giusti sono giusti per la giustizia »[26], così anche i Cristiani [veramente] di Cristo sono
4. re per Cristo re *. E poco oltre [Platone] aggiunge chiaramente: « Ciò che è retto è legale e la retta ragione è legge, perché tale è per natura, non perché è redatta per iscritto o altrimenti »[27]. E lo straniero di Elea[28] definisce

19. 1. l'uomo regale e politico « una legge vivente ». Tale è colui che adempie alla legge e « fa la volontà del Padre »[29], e il suo nome è inciso di fronte a tutti sopra una colonna altissima, proposto ad esempio di divina virtù per chi ha
2. buon discernimento. I Greci sanno che, per legge, le "scitale"[30] degli efori spartani erano incise su bastoncini: ma la legge di cui parlo io è regale, come s'è detto, e animata; è la retta ragione: « La legge, sovrana di tutti, mortali e immortali... », come canta Pindaro di Tebe[31].

[24] Plat. *Polit.* 259ab; 292e.

[25] Gioco di parole non riproducibile in ital. fra Χριστός e χρηστός (cfr. VI **17** 149.5; Just. *I Apol.* 4, 5; Clem. Rom. **1** *Cor* 14, 3-4; Tert. *Apol.* 3, 5; Theoph. *Ad Autol.* I 1 e 12; Lact. *Div. Inst.* IV 7, 4; ora anche in un trattato gnostico, già cit. [a I **10** 48.5], la *Dottrina di Silvano*, f. 111, r. 13-15 (p. 111). Cfr. Fuchs, *art. c.* [a I **5** 31.6], 69-73.

[26] [Plat.] *Minos* 314c.

[27] Id ib. 317bc; ma la citaz. non è letterale: Clem. confonde Platone con altri? Cfr. Mondésert, 73.

[28] È uno degli interlocutori del *Politico* platonico, cui qui si allude (259e; 311bc), prestando però a Platone un'espressione filoniana (*De Vita Mois.* I 28 162 etc.), già assunta a proposito di Mosè, λόγος ἔμψυχος: cfr. I **26** 167.3; per λόγος ὀρθός, ib. 166.3.

[29] Mt 7, 21; 21, 31 etc.

[30] σκυτάλη era detto in Sparta uno speciale bastoncino attorno a cui si avvolgeva una striscia di cuoio o altro materiale, con su inciso un dispaccio ufficiale; e il dispaccio stesso. Il modo di diramare e leggere questi dispacci è descritto in Plut. *Lysandr.* 19, 8-12. Clem. ritiene per errore che lo scritto fosse inciso direttamente sul legno.

[31] Pind., *fr.* 169 Sn[4]. Cfr. sopra, I **29** 181.4.

3. E Speusippo nel 1° libro a Cleofonte sembra esprimersi, con le parole seguenti, in modo simile a Platone: « Se la regalità è cosa buona e se solo il sapiente è re e dominatore, la legge, essendo un retto discorso, è buona »[32].
4. E così è realmente. I filosofi stoici stabiliscono un principio che è la conseguenza di quella sentenza, quando con la regalità attribuiscono al solo sapiente sacerdozio, profezia, arte della legislazione, ricchezza, vera bellezza, nobiltà, libertà[33]: purtroppo, per loro stessa ammissione, quel sapiente è ben difficile a trovarsi!

Capitolo 5

20. 1. Tutte le dottrine di cui abbiamo parlato si rivelano dunque diffuse fra i Greci da Mosè[1]. Invero, che tutte le qualità appartengano al sapiente, egli lo insegna con queste parole: « Poiché Dio ebbe pietà di me, tutto io pos-
2. siedo ». E lo definisce anche caro a Dio, dove dice: « Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe »[2]. Troviamo infatti che il primo è chiaramente nominato "amico"[3]; l'ultimo ci si mostra col nome cambiato, come « colui che

[32] Del successore di Platone alla direzione dell'Academia (cfr. I **14** 63.6) è qui citato il *fr.* 2 Lang (*De Speusippi Acad. scriptis*, Diss. Bonn 1911) = 119 Margherita Isnardi Parente (*Speusippo*, Napoli 1980; nel comm. si rileva l'intenzione polemica del testo all'indirizzo di teorie anarchiche [ciniche?] sovvertitrici della positività della legge: cosa "buona" è il re – non il tiranno –, ma cosa "buona" è anche la legge, cui lo stesso re deve ispirarsi: cfr. [Plat.], *l. c.*). Il concetto fu poi notoriamente ripreso dagli Stoici, come Clem. stesso dice (cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 619 e 327-332); tanto che si sospettò a torto di corruttela del testo (Σπεύσιππος invece di Χρύσιππος) o di confusione di Clem. Cfr. L. Delatte, *Speusipp. o Chrys.*, « Rév. d'Hist. gener. de la civilisation » 1938 168-170; M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli 1956, 108.

[33] Cfr. sopra, I **26** 168.4.

[1] Cfr. a I **1** 10.2 e **23-24**; ora in Mosè si esemplifica la figura del sapiente stoico; poi (21-22) il rapporto si amplia alla persona del Salvatore (cfr. IV **21** 130.1). Frequente la sovrapposizione del sapiente antico al perfetto cristiano: ad es. in V **11** 69.1-5 lo "gnostico" è descritto con un brano di Isocrate.

[2] Gn 33, 11 e Es 3, 16.

[3] Is 41, 8; cfr. *Paed.* III **2** 12.4 e oltre, **20** 103.2; IV **4** 14.2; per la « amicizia di Dio » cfr. già I **27** 173.6.

vede Dio »[4]. Isacco poi, quale vittima consacrata[5], [Dio] lo trascelse per sé e figuratamente rappresentò in lui l'em-
3. blema della futura economia della salvezza. Così presso i Greci è celebrato Minosse come « il re per 9 anni confidente di Zeus »[6]: essi avevano saputo che una volta Dio conversava con Mosè « come uno conversa con il suo amico »[7].

21. 1. Fu dunque Mosè sapiente, re, legislatore[8]. Ma il nostro Salvatore supera ogni umana natura. Egli è *bello*, tanto che Egli solo da noi è amato, da noi che aspiriamo alla
2. bellezza vera: « Era la luce vera... »[9]. Egli è invocato " re " anche da fanciulli ignari e da giudei increduli e misconoscenti, e tale è predicato dagli stessi profeti: ciò
3. è dimostrato[10]. Egli è *ricco*, al punto da disprezzare tutta la terra e l'oro che è sopra la terra e sotto di essa, doni offertigli, unitamente a ogni gloria, dall'avversario[11].
4. Che bisogno c'è di dire che solo sommo *sacerdote* è colui che solo conosce il culto di Dio, « Melchisedech, sovrano di pace »[12], il più capace al mondo di guidare gli uo-
5. mini? [Il Salvatore] è poi *legislatore*, in quanto dà la sua legge per bocca dei profeti e chiarissimamente prescrive

[4] Gn 32, 29-31. « Colui che vede Dio » (ὁρῶν τὸν θεόν) sarebbe la spiegazione del nome Israel; cfr. sopra, I **5** 31.4.

[5] Gn 22, sacrificio d'Isacco, figura del Salvatore (cfr. I **5** 31.3). Per l'economia della salvezza cfr. I **11** 52.2.

[6] Odyss. XIX 179, cit. ancora nel *Minosse* pseudoplatonico (319d).

[7] Es 33, 11.

[8] Cfr. I **24** 158.1.

[9] Gv 1, 9. Per una tradizione contrapposta alla " bellezza " del Cristo, cfr. III **17** 103.3, e qui oltre, 22.7 (o sono giudizi su diversi piani?).

[10] Sal 117 [118], 26; Zc 9, 9 etc.: " figura " dell'entrata di Gesù a Gerusalemme? (Moingt, *art. c.*, II 411).

[11] Mt 4, 8-10 e parall. Opportunamente rileva il Camelot (nell'ediz. del Mondésert, ad l.) l'allusione alle tentazioni di Gesù espressa in termini platonici: cfr. *Leg.* V 728a: « Tutto l'oro che è sopra la terra e sotto la terra non vale quanto la virtù »; Plut. *Arist.* 10, 5; *Adv. Colot.* 30 1124e.

[12] Alla definizione del sacerdote, stoica (Chrysipp., *fr. mor.* 273 Arn.: cfr. Diog. L. VII 119; Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 123 etc.) è unito l'esempio concreto del vero sacerdote-re: Eb 7, 2 (ove Melchisedech è figura del Cristo; cfr. IV **25** 161.3).

22. 1. e insegna ciò che si deve e non si deve fare. E da ultimo chi potrebbe essere più nobile di Lui, cui solo Dio è Padre? Ebbene, facciamo dunque vedere che anche Platone applica gli stessi principî. Intanto egli ha definito ricco il sapiente nel *Fedro*, dove dice: « O amico Pan e voi altri dei che abitate qui, concedetemi d'esser bello di dentro, e che quanto ho di esteriore sia d'accordo con le ricchezze interiori; e che io possa tener per ricco il
2. sapiente; »[13]. E in altra parte l'ospite ateniese[14], rimproverando quelli che ritengono ricchi i possessori di molti beni, dice così: « Che siano poi davvero ricchi e valenti quanti almeno la gente annovera fra i ricchi, è impossibile; e precisamente definiscono così quelli che, pochi al mondo, posseggono beni di grandissimo pregio, che anche un mal-
3. vagio può possedere ». « L'intero mondo delle ricchezze è dell'uomo di fede », dice Salomone, « ma per l'infedele nemmeno un obolo »[15]. Tanto più dunque bisogna credere alla Scrittura, dove dice che potrà piuttosto « passare un cammello per la cruna d'un ago » che un ricco
4. filosofare[16]. La Scrittura definisce beati i poveri: proprio come intese Platone, dove dice: « Bisogna ritenere povertà non la diminuzione degli averi, ma l'accrescimento della cupidigia insaziabile »[17]. In effetti la scarsità di denari non è povertà, ma lo è l'insaziabilità; e l'onesto, se
5. ne è lontano, è anche ricco. Ancora: nell'*Alcibiade* Platone definisce il vizio « cosa da *schiavi* » e la virtù « degna di uomini liberi »[18]; e la Scrittura: « Scrollatevi di dosso il *giogo* pesante e prendete quello leggero »[19], allo stesso modo dei poeti che parlano di « *giogo* servile ». E la sentenza: « Voi siete stati *venduti* ai vostri pec-

[13] Plat. *Phaedr.* 279b; cfr. anche V **14** 97.2.

[14] Uno degli interlocutori delle *Leggi*, qui cit. (V 724e).

[15] Prv 17, 6.

[16] Lc 18, 25 e parall. Dunque φιλοσοφεῖν vale per Clem. « entrare nel regno dei Cieli »: Platone gli ha insegnato che solo il filosofo ha l'anima pura. Cfr. a I **1** 1.1 e De Faye, 171.

[17] Plat. *Leg.* V 736e; anche Epicur., *fr.* 135 Us. (Sen. *Epist.* 21, 7).

[18] Plat. *I Alc.* 135c.

[19] Parafrasi di Mt 11, 29 illustrato con un verso di Eschilo (*Pers.* 50; cfr. *Sept.* 75 e Hdt. VII 8 γ), che riflette una metafora del linguaggio comune (cfr. *Protr.* **2** 35.1; Plat. *Leg.* VI 670e).

6. cati »[20] s'accorda con le espressioni suddette. « Ognuno che commette peccato è *schiavo*; e lo schiavo non resta nella casa per sempre. Se però il Figlio vi libererà, sarete 7. liberi »[21]. L'ospite ateniese d'altra parte definisce il sapiente, bello; ecco il testo: « ... sicché, se qualcuno volesse sostenere che i giusti, anche se sono *deformi* nel corpo, sono però bellissimi proprio per la loro indole perfettamente giusta, forse nessuno che dicesse così parrebbe dire qualcosa di stonato »[22]. E la profezia prean- 8. nunciò: « Il suo aspetto era *deforme* rispetto a tutti i figli degli uomini »[23]. Platone infine ha detto nel *Politico*[24] che il sapiente è re: testo riportato or ora.

23. 1. Torniamo ora, dopo questa dimostrazione, al nostro discorso sulla fede. Proprio Platone, ancora, così esprime la necessità universale della fede, con completa dimostra- 2. zione e celebrando nel contempo la pace: « Fedele ed equilibrato nelle lotte fra fazioni uno non potrà mai essere senza una perfetta virtù. Di uomini pugnaci, disposti a morire in guerra, moltissimi ce ne sono fra i mercenari, ma di questi moltissimi diventano insolenti, ingiusti, violenti e dissennati, esclusi ben pochi. Se questo discorso è valido, ogni legislatore, per poco che voglia rendersi utile, stabilirà le leggi guardando più che altro alla mas- 3. sima virtù »[25]. E questa è la fedeltà, della quale abbiamo bisogno in ogni circostanza, in pace, in ogni guerra, in tutti gli altri casi della vita. Questa virtù vediamo in- 4. fatti che comprende e coinvolge tutte le altre. « La cosa migliore però non è né la guerra né la rivolta. È deprecabile averne bisogno. La miglior cosa è la pace e la be- 5. nevolenza reciproca »[26]. Di qui si rileva che la massima aspirazione, per Platone, è essere in pace, e madre delle virtù è soprattutto la fede.

[20] Is 50, 1 (in Rm 7, 14); cfr. oltre, **23** 144.4; III **12** 90.3.
[21] Gv 8, 34-36 e 32.
[22] Plat. *Leg.* IX 859de.
[23] Is 53, 3.
[24] 259ab; cfr. sopra **4** 18.2 .
[25] Plat. *Leg.* I 630bc.
[26] *Ib.* 628c. Il collegamento fra fede e pace risulta più dal contesto platonico che dall'esame delle virtù cristiane, di cui qui si tratta.

24. 1. Giustamente dunque è detto nel libro di Salomone: « La sapienza è sulla bocca degli uomini di fede »[27]. E invero anche Senocrate nel libro *Sulla Saggezza* dice che la sapienza è conoscenza delle cause prime e dell'essenza intelligibile: duplice egli ritiene la saggezza: saggezza pratica e saggezza teoretica, e questa sarebbe appunto la sa- 2. pienza umana[28]. Per cui la sapienza è saggezza, ma non ogni saggezza è sapienza. E già si è dimostrato[29] che la scienza del principio dell'universo si risolve in fede, e 3. non è dimostrazione. È infatti assurdo che, mentre i seguaci di Pitagora di Samo rifiutavano le dimostrazioni delle questioni e consideravano ragione di fede il motto: « Lui l'ha detto »[30], contentandosi di questa sola proposizione per la conferma di quanto avevano appreso, viceversa questi, « che amano contemplare la verità »[31], non vogliano credere a un Maestro degno di fede, all'unico Dio Salvatore, e pretendano da Lui le prove di ciò che 4. ha detto. Ma egli dice: « Chi ha orecchie per ascoltare *ascolti* »[32]. E chi è questi? Lasciamolo dire ad Epicarmo: « La mente vede, la mente *ascolta*, il resto è sordo e 5. cieco »[33]. Eraclito, quando rimprovera alcuni di essere « senza fede », dice che « non sanno né *ascoltare* né parlare »[34]: e, manco a dirlo, in suo aiuto viene Salomone: « Se amerai *ascoltare*, apprenderai; se inclinerai il tuo orecchio sarai sapiente »[35].

[27] Sir 31 [34], 8.
[28] Xenocr., *fr.* 6 Heinze (= 259 Isnardi Patente, *Senocrate*, etc., Napoli 1982, p. 254 e 427-429). Su φρόνησις cfr. I **28** 177,3-178.1. Ogni sapienza è saggezza, e non viceversa: VII **10** 55.4.
[29] Sopra, **4** 13.4-14.3.
[30] Lui, il maestro: « ipse dixit ».
[31] Plat. *Resp.* V 475e; cfr. I **19** 93.3.
[32] Mt 11, 15 e parall. Per i rapporti fra maestro e discepolo in materia di fede cfr. V **1** 2.1-2.
[33] Epicharm., *fr.* 249 K.; verso proverbiale, spesso citato.
[34] Heraclit., 22 B 19 D.-K. (= 1g Marcowich, 5 Diano): cfr. V **14** 111.7; 115.3.
[35] Sir 6, 33.

Capitolo 6

25. 1. Dice Isaia: « Signore, chi ha creduto al nostro annuncio? ». « La fede deriva dall'annuncio, e l'annuncio si fa 2. attraverso la parola di Dio », dice l'apostolo: « Come invocheranno colui nel quale non credettero? E come crederanno in colui del quale non sentirono parlare? E come ne sentiranno parlare senza chi ne predichi? E come predicare senza essere stati inviati? Sta scritto: "Quanto son belli i piedi di coloro che portano la buona novella 3. del bene!" »[1]. Vedi come [l'apostolo] riconduce la fede, attraverso l'annuncio e la predicazione degli apostoli, alla parola del Signore, al Figlio di Dio? E non vogliamo ancora capire che la parola di Dio è dimostrazione[2]? 4. È proprio come il gioco della palla, che non dipende solo da colui che lancia la palla a regola d'arte, ma c'è anche bisogno di uno che gliela sappia accogliere con lo stesso ritmo, perché la gara si compia secondo le norme del gioco stesso[3]. Così avviene che anche l'insegnamento è degno di fede quando all'apprendimento contribuisce la fede degli ascoltatori, che è, per così dire, una sorta di

26. 1. « arte naturale ». Anche il terreno quando è fecondo collabora all'opera della semina: così non v'è giovamento alcuno nell'educazione anche ottima senza la disponibilità del discepolo; e non v'è nella profezia, quando manchi 2. la docilità degli uditori. Infatti le stoppie secche, pronte ad accogliere la capacità di bruciare, si accendono più facilmente; la pietra che sentiamo sempre nominare attira il ferro per somiglianza di natura; la lacrima del súcino[4] attrae le stoppie e l'ambra smuove le masse di

[1] Is 53, 1 e 52, 7 (in Rm 10, 16 e 14-15).

[2] La dimostrazione scientifica procede dalle Scritture: cfr. a **4** 13.4.

[3] Il paragone è tratto da Plutarco (*De Aud.* 3 38de; *De Deo Socr.* 13 582f); e Chrysipp., *fr. mor.* 725 (Sen. *De Ben.* II 17, 3).

[4] σούχινον, sucinum, sorta di ambra (Tac. *Germ.* 45; *Plin. N.H.* XXXVII 3, 43). Il paragone della calamita, se pure per altro contesto, in Plat. *Ion.* 533d; 535e-536a; Philon. *De Opif. M.* 49, 141 e già Thalet., 11 A 1 D.-K. (= Diog. L. I 24). L'attrazione è qui spiegata mediante συγγένεια; in VII 2 9.4, ove il paragone ritorna, mediante πνεῦμα (cfr. Rommel, v. Magnet in P W XIV [1928], c. 476-478); T. Hopfner, v. Λιθικά, ib. XIII 1 [1926], 756).

pula: tutti i corpi che sono attratti cedono a queste forze perché attratti da misterioso flusso: non come cause, ma 3. come cause aggiunte. Nel campo della malvagità, due ne sono le specie: una [che agisce] mediante l'inganno e la dissimulazione, l'altra che afferra e trascina con violenza. Ebbene, il Logos divino ha lanciato il suo grido a tutti gli uomini chiamandoli insieme, pur conoscendo – e in special modo conoscendo – quelli che non avrebbero ubbidito. E tuttavia, poiché da noi dipende l'ubbidire o meno[5], di modo che nessuno può addurre come pretesto l'ignoranza, egli ha giustamente lanciato il suo appello: solo, domanda a ciascuno secondo le sue possibilità. 4. Alcuni posseggono la volontà e la capacità insieme, per aver accresciuto tali doti con esercizio, e sono purificati: altri, se ancora non possono, hanno però già il volere. Volere un'azione è compito dell'anima, attuarla non [si 5. può] senza il corpo. Né il valore delle azioni si commisura soltanto sul risultato, ma si giudica anche in base alla scelta di ciascuno: se uno ha fatto la sua scelta alla leggera, se si è pentito[6] delle colpe commesse, se ha preso coscienza degli errori in cui è caduto, e se li ha riconosciuti, cioè a dire conosciuti dopo. Poiché una tardiva "gnosi" è il pentimento, e l'astensione dal peccato è la prima "gnosi"[7].

27. 1. Anche il pentimento è dunque una buona azione di fede. Infatti se uno non crede che sia peccato l'atteggiamento da cui era avvinto in precedenza, non cambierà; e se non crede che a chi delinque sovrasta una punizione, mentre c'è salvezza per chi vive secondo i comandamenti, nem- 2. meno allora si muterà. E così anche la speranza sorge dalla fede. Tanto vero che anche i seguaci di Basilide[8] definiscono la fede un assenso dell'anima a qualcosa che

[5] Cfr. oltre, **15** 62.4; per la libertà del volere, a I **1** 4.1.

[6] μετενόησεν: μετάνοια, il pentimento di cui il c. 13°; IV **6** 37.6-7; *Quis div. s.* 39. Cfr. J. Hoh, *Die Busse bei Clem.*, « Zeitschr. f. Kathol. Theol. » 56 1932 175-189; H. Karpp, *Die Busslehre des Clem.*, « Zeitschr. f. Neutest. Wiss. » 43 1950/1 224-242; Schmöle, *o. c.* [a I 1 10.1] 25-29; Völker, 164 etc.

[7] Intendo come Méhat, *Sur quelques pass. du 2me Strom.*, « Rév. des Étud. Gr. » 69 1956 46. In ἄγνοια, mancanza di "gnosi", sta la causa del peccato: cfr. I **17** 84.2.

[8] Cfr. c. 3°; per la definizione della fede, **2** 8.4 e 9.1.

non provoca sensazioni perché non è presente. Ora la speranza è attesa del possesso di un bene[9], e l'attesa necessariamente è fedele. Fedele è colui che custodisce senza venir meno all'impegno ciò che gli è stato affidato: e a noi sono state affidate le parole che riguardano Dio e le divine parole, cioè i comandamenti, e insieme l'attua-
3. zione dei precetti. Questi è « il servo fedele »[10], lodato dal Signore. E quando [l'apostolo] dice: « Dio è fedele », indica colui che, quando si rivela, è degno della nostra fede: ed è il Logos di Dio che si rivela, quindi lo stesso
4. Dio è "fedele"[11]. Se dunque il credere è un opinare, come possono pensare i filosofi che le teorie da loro create siano sicure? Invero non è ipotesi l'assenso volontario dato prima della dimostrazione, ma, appunto, assenso dato ad un'autorità valida. E chi più potente di Dio?

28. 1. L'incredulità è invece un'ipotesi debole dell'oggetto contrapposto, e resta sulla negativa, come la ritrosia a credere è l'abito di chi accetta con difficoltà la fede. La fede è ipotesi volontaria e "prolessi" cioè anticipazione della comprensione, propria di uomo assennato; come attesa è rappresentazione di un futuro*, mentre l'attesa degli al-
2. tri è rappresentazione di una incertezza. La fiducia è invece un giudizio sicuro su una data cosa. Perciò noi crediamo in Colui nel quale abbiamo riposto fiducia, per la gloria di Dio e per la nostra salvezza; e abbiamo riposto fiducia soltanto in Dio, perché sappiamo che Egli non trasgredirà [l'oggetto delle] promesse di bene a noi fatte,
3. e perciò creato e donatoci da Lui con benevolenza. (La benevolenza è volontà di bene diretta ad un altro per amore di questo stesso altro)[12]. Egli infatti non è bisognoso di nulla[13]: il suo beneficio, la benignità del Signore, viene a compiersi per noi: è benevolenza divina, e in quanto benevolenza ha per scopo di fare il bene.
4. Se « ad Abramo il fatto che ebbe fede fu computato a

[9] Cfr. [Plat.] *Def.* 416a ἐλπὶς προσδοκία ἀγαθοῦ; e oltre, **9** 41.1; 45.1.
[10] Mt 24, 45 etc.
[11] 1 Cor 1,9 etc.; cfr. 2 Ts 2, 13 etc.
[12] Cfr. *Paed.* I **11** 97.3; definizione stoica?
[13] Cfr Philon. *Quod Deter. Pot. insid.* 16, 55; e oltre, V **11** 68.2 etc.

giustizia »[14], e noi per tradizione siamo discendenza di Abramo, anche noi dobbiamo aver fede. Siamo israeliti anche noi, ubbidienti non attraverso segni, ma attraverso
5. [la parola] della tradizione. Per questo è detto: « Rallegrati, tu sterile che non partorisci, erompi con grida, tu che non provi le doglie: sono più i figli della derelitta che quelli di colei che ha marito »[15]. « Sei vissuto per entrare nel recinto del popolo, i tuoi figli furono benedetti
6. per entrare nelle tende dei padri »[16]. Se quindi le stesse dimore sono promesse dalla profezia ai patriarchi e a noi, nei due Testamenti si rivela un solo Dio[17].

29. 1. In ogni caso si aggiunge, più chiaramente: « Hai ereditato il testamento di Israele »[18], con allusione alla chiamata diffusa fra le genti – alla donna già sterile di quest'uomo che è il Logos, derelitta dapprima dello sposo.
2. « Il giusto vivrà di fede »[19]: la fede nel Testamento e nei comandamenti, poiché questi Testamenti, il Vecchio e il Nuovo, sono due per denominazione e per tempi, cioè ci sono stati dati, nella divina economia, secondo l'età e il progresso, ma sono uno solo per il loro valore,
3. elargiti da un solo Dio per mezzo del Figlio. Per questo anche l'apostolo dice nella *Lettera ai Romani*: « La giustizia di Dio si rivela in esso[20] procedendo da fede a fede »; egli insegna così l'unica salvezza che ha avuto principio dalla profezia e si è compiuta nel Vangelo per
4. opera di un solo e medesimo Signore. Dice poi: « Questo è l'ordine che ti do, Timoteo, figlio mio, in conformità delle profezie già da tempo a te rivolte: combatti, mantenendoti fermo in esse, la tua buona battaglia, con fede e coscienza buona; alcuni l'hanno ripudiata, ma hanno fatto naufragio nella fede »[21], poiché hanno contaminato con l'incredulità la coscienza che proviene da Dio.

[14] Gn 15, 6 (in Rm 4, 3 e 9).
[15] Is 54, 1.
[16] « Clem. ha creduto di citare il seguito di Is 54, 1 o usa un apocrifo? » (Ruwet, *art. c.* [a I **8** 41.2], 160).
[17] Cfr. I **27** 174.3.
[18] Parafrasi da Is 54, 10? (cfr. sopra).
[19] Ab 2, 4 (in Rm 1, 17).
[20] Nel Vangelo, come si ricava dal testo cit. di Paolo.
[21] 1 Tm 1, 18-19.

30. 1. Ragionevolmente, dunque, non si può più accusare con facileneria la fede d'essere cosa alla buona e volgare e, per giunta, d'appartenere a fatti irrilevanti[22]. Se infatti il suo esercizio fosse [soltanto] umano, come certi Greci credettero, si sarebbe estinta. Ora invece si diffonde; 2. non c'è luogo ove non sia. Io affermo pertanto che la fede, sia essa fondata dall'amore o, come vogliono i detrattori, dal timore, è comunque qualcosa di divino, poiché non è né strappata da altri affetti mondani, né dis- 3. solta da un timore presente. In effetti proprio l'amore crea i fedeli mediante l'amicizia che lega alla fede; e a sua volta la fede diventa la base dell'amore, ricambiando il beneficio; mentre anche il timore, pedagogo della legge, dal momento in cui vi si crede, diviene oggetto di fede 4. appunto come timore[23]. Poiché, se l'esistere si dimostra nell'agire, esso viceversa, che rimanda al poi e minaccia, ma non agisce e non è presente, è oggetto di fede: oggetto di fede come tale, non sarà esso generatore di fede: proprio in base alla fede esso è giudicato degno di

31. 1. essere creduto! Divino quindi questo mutamento, grande mutamento!, per cui un essere umano da incredulo diventa fedele, e con la speranza e con il timore entra nella fede[24]. Così proprio la fede appare a noi il primo moto indirizzante alla salvezza; dopo di essa il timore, la speranza, il pentimento procedendo[25] insieme con la con-

[22] Così certi gnostici. Il Camelot (nell'ediz., ad l.) rinvia in proposito a V **3** 18.3-4; VII **16** 97.3. Cfr. poi At 5, 38-39; anche VI **16** 146.3.

[23] Per la correlazione delle virtù cfr. **9** 45.1. Da **20** 124.2; 125.1 appare che il primo anello della catena è il timore, ispirato dalla legge (cfr. I **27** 172.3). I nn. 3-4 e 31.1 paiono contraddittori, poiché non si vede bene se il timore sia causa o effetto della fede. In **12** 53.3 il timore è detto " principio " anche dell'amore (cfr. a **2** 4.4).

[24] Cfr. **9** 41.1; 45.1; **12** cit. Per la μεταβολή, " mutamento ", " trapasso " da « incredulità a fede » etc.) cfr. III **10** 69.3-4; IV **6** 28.1; **18** 116.2; **22** 136.4; VI **1** 3.2; VII **10** 57.4. La mitologia gnostica (cfr. *Exc. ex Theod.* 10-12 etc.) poneva segrete omologie fra questi passaggi o fasi della vita religiosa e i gradi del mondo celeste; cfr. Lebreton, *Désaccord*, cit. [a I **1** 1], II 5-37 (prec. 18 e 31); *Theorie*, cit., 480-482 etc.

[25] προκόπτουσαι: cfr. a I **5** 29.3; per i gradi del progresso " gnostico " cfr. IV **7** 53.1; VII **10** cit.

tinenza e la pazienza, ci conducono all'amore e alla 2. " gnosi ". Giustamente dunque scrive l'apostolo Barnaba: « Di ciò che ho ricevuto mi sono premurato di farvi avere parte, a poco a poco, affinché insieme con la vostra fede abbiate perfetta anche la " gnosi ". ... Della nostra fede sono ausiliari il timore e la pazienza; nostri alleati sono la longanimità e la continenza. Se pertanto queste virtù », soggiunge « rimangono nella loro purità davanti al Signore, si uniranno con esse in letizia sapienza, intelli- 3. genza, scienza, " gnosi " »[26]. Sicché risulta che la fede è elemento ancor più fondamentale dei fondamentali elementi della " gnosi " che sono le virtù suddette. Essa è tanto necessaria allo " gnostico " quanto il respirare per vivere, a chi vive in questo mondo; e come senza i quattro elementi[27] non si può vivere, nemmeno senza la fede può seguire la " gnosi ". È essa la base della verità.

Capitolo 7

32. 1. Coloro che riprovano il timore, attaccano la legge[1] e, con la legge, evidentemente anche Dio che ci ha dato la legge. Di necessità, invero, sussistono tre cose in proposito: colui che amministra, la sua amministrazione e ciò 2. che è amministrato[2]. Orbene, se per ipotesi fosse eliminata la legge, ne verrebbe necessariamente che ciascuno, che si lasci guidare dalle passioni cedendo al piacere, trascurerebbe ciò che è bene, disprezzerebbe la divinità, sarebbe empio e insieme ingiusto: fuori d'un balzo dalla 3. verità, senza freno. – Certo, essi dicono, il timore è un modo irrazionale di evitare il male, è una passione –[3].

[26] Barn. *Epist.* 1, 5; 2, 2-3; sulle citaz. da Barnaba cfr. a I **1** 15.2.

[27] Aria, acqua, terra, fuoco: da Empedocle in poi. Per la fede come " base ", κρηπίς, cfr. **11** 51.3; V **1** 2.5; **4** 26.1; VII **10** 55.5; come " elemento ", στοιχεῖον, cfr. VI **15** 131.3 etc.; Camelot, 49.

[1] I Marcioniti: cfr. I **27** 171.1 e qui, **6** 30.3; oltre, **8** 40.1-2; IV **3** 11.1.

[2] *Dio*, la *legge*, e l'uomo che, ad essa sottoposto, deve averne il *timore*.

[3] Si tratta degli Stoici, coi quali Clem. discute qui, prendendoli insieme con Marcione. Cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 411 Arn., etc. La

Ma che vai dicendo? Come si può ancora salvare questa tua definizione, quando il comandamento mi è stato dato tramite il Logos? Il comandamento proibisce: e intanto fa incombere il timore per fini educativi, sì da rendere 4. assennato chi in questa funzione lo accoglie[4]. Il timore non è dunque irrazionale; è, anzi, razionale; e come no, quando le sue esortazioni sono: « Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non dire falsa testimonianza »[5]? Se poi sottilizzano sui termini, quei filosofi chiamino pure circospezione[6] il timore della legge:

33. 1. esso è un modo razionale di evitare [il male]. « Litiganti di parole » li chiamava, e non a torto, Critolao di Faselide[7]. Gradito quindi, anzi ottimo apparve ai nostri accusatori il comandamento, espresso con un mutamento di 2. vocabolo. Ci si dimostra così che la circospezione è razionale, è un modo di evitare ciò che reca danno, e da essa nasce il pentimento del male commesso prima. « Principio di sapienza è il timore del Signore, e buona intelligenza per coloro che la praticano »[8]. Qui si parla della sapienza come pratica*: questa è il timor di Dio che ci 3. fa strada verso la sapienza. Ora, se la legge è atta a ingenerare il timore, la conoscenza della legge è principio di sapienza, e non v'è sapiente senza legge. Non sapienti, quindi, coloro che rifiutano la legge, da cui segue che li 4. si possono considerare atei. La disciplina è principio di sapienza; « ma gli empi disprezzeranno sapienza e disciplina », dice la Scrittura[9].

34. 1. E vediamo ora quali siano le cose temibili che la legge

critica del concetto anche in Plut. *De Stoic. Rep.* 11 1037f. Questo e il seguente c. formano una digressione rispetto al tema della fede.

[4] Cfr. **20** 120.1 e sopra, **2** 4.4.

[5] Es 20, 13-16.

[6] εὐλάβεια, " circospezione " o " cautela " razionale, altro termine stoico (*l. c.*), di provenienza aristotelica (*De Virtut.* 4 1250 b 12 etc.), trapassato nei cristiani a designare il timore di Dio (Eb 5 ,7; 12, 28). Cfr. **18** 79.5.

[7] Critol., *fr.* 24 Wehrli (Die Schule des Arist., cit., Heft X p. 53). Peripatetico, successore di Aristone di Ceo nella direzione della scuola, Critolao è noto per aver preso parte alla celebre ambasceria di filosofi inviati a Roma dalla Lega Achea (156 a. C.).

[8] Prv 1, 7 e Sal 110 [111], 10; cfr. oltre, **15** 71.4.

[9] Prv 1. c.

minaccia. Se si tratta di tutto ciò che sta a metà fra virtù e vizio, come povertà, malattia, oscurità di fama e di natali etc., questo lo presentano anche le leggi civili, e sono approvate [da tutti]; e l'opinione è in armonia con i Peripatetici, che introducono tre specie di beni e riten- 2. gono mali le cose contrarie a queste[10]. Ma a noi la legge che ci è stata data comanda di rifuggire dai veri mali, adulterio, dissolutezza, pederastia, ignoranza[11], malattia dell'anima, morte – non quella che divide l'anima dal corpo, ma quella che divide l'anima dalla verità[12]. Questi sono i mali davvero temibili e spaventosi, e così pure i 3. loro effetti. Dicono gli oracoli divini: « Non senza giustizia si tendono reti ai volatili: essi mettono in serbo 4. rovina per se stessi, perché partecipano a stragi »[13]. Come dunque, ancora, può essere definita non buona la legge da parte di certi eretici che invocano a loro difesa le parole dell'apostolo: « Attraverso la legge è venuta la conoscenza del peccato »[14]? Noi rispondiamo loro: la legge non ha creato, ma ha mostrato il peccato, in quanto, col prescrivere ciò che si deve fare, ha riprovato ciò che non 5. si deve fare[15]. Proprio dell'uomo dabbene è insegnare ciò che è salutare e indicare ciò che è deleterio, e consigliare di attenersi all'uno, invitare a rifuggire dall'altro.

35. 1. Il peccato quindi si è manifestato attraverso la legge alla nostra conoscenza, ma non ne ha tratto l'esistenza: ecco che cosa ha detto l'apostolo, ma essi non lo comprendono. 2. Come dunque può non esser buona la legge che ci educa, dataci come « il pedagogo che conduce a Cristo »[16], proprio perché, guidati nella via dell'educazione dal timore, ci convertiamo a [conseguire] la perfezione per mezzo del 3. Cristo? Dice [la Scrittura]: « Non voglio la morte del

[10] Cfr. ad es. Arst. *Eth Nic.* I 8 1098 b 12; Chrysipp., *fr. mor.* 117 Arn.; e oltre, IV **26** 166.1.

[11] Come male etico, al modo platonico; cfr. 35.4; I **17** 84-2.

[12] Cioè da Dio: cfr. VI **11** 92.2; anche *Protr.* **11** 115.2. Sui pericoli reali e apparenti cfr. VII **11** 65.3 (anche Epict. *Diss.* II 1, 12-15).

[13] Prv 1, 17-18.

[14] Rm 3, 20 e 5, 13; cfr. sopra 32.1 e I **27** 171.1.

[15] Così la φρόνησις: cfr. I **25** 166.5; III **12** 84.1.

[16] Gal 3, 24.

peccatore, ma piuttosto il suo pentimento »[17]: ora il pentimento lo crea il comandamento che allontana da ciò che 4. non si deve fare e ordina di fare il bene. La " morte ", secondo me, vuol dire l'ignoranza. « Colui che è vicino al Signore è pieno di frustate »[18]: cioè colui che si avvicina alla " gnosi " esperimenta pericoli, paure, dolori, percosse per il desiderio della verità. « Il figlio ben educato è divenuto sapiente, ed è sfuggito al fuoco il figlio prudente: il figlio prudente accetterà i comandamenti »[19].

5. E l'apostolo Barnaba, inserita la citazione: « Guai a quelli che si credono intelligenti e dotati di scienza davanti a se stessi », aggiunge: « Rendiamoci spirituali, perfetto tempio di Dio. Per quanto sta in noi, esercitiamoci al timore di Dio, e lottiamo per osservare i suoi comandamenti, affinché nelle giustificazioni che Egli ci darà troviamo gioia »[20]. Onde è stato detto divinamente: « Principio di sapienza è il timore di Dio »[21].

[17] Cfr. Ez 33, 11; 18, 23 e 32. La stessa interpretazione intellettualistica che del testo dà Clem. (morte = ignoranza) è nella *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 89 r. 10-12 (p. 26).

[18] Cfr. Gdt 8, 27. Per Clem. il " Signore " vale, allegoricamente, " gnosi ".

[19] Prv 10, 4; 5; 8.

[20] Barn. *Epist.* 4, 11; la citaz. è da Is 5, 21.

[21] Prv 1, 7, cit. (33.2).

ERRORI DEGLI GNOSTICI CIRCA IL TIMORE DI DIO

(c. 8)

Capitolo 8

36. 1. A questo proposito i seguaci di Basilide, per spiegare questo testo, dicono che l'Arconte stesso, quando udì la parola dello Spirito che fungeva da ministro[1], rimase stupito udendo e vedendo insieme d'essere contro ogni aspettativa iniziato alla buona novella. Questo suo stupore fu chiamato " timore " e divenne " principio di sapienza ", in quanto criterio di distinzione e classificazione [degli uomini], mezzo della loro perfezione e redintegrazione al primitivo stato[2]: infatti, Colui che è sopra ogni cosa produce con un processo di selezione non solo il mondo, 2. ma anche gli eletti. Sembra che anche Valentino avesse in mente press'a poco queste idee quando scrisse in una lettera queste precise parole: « ... È come se fosse sopraggiunto negli angeli timore per quella creatura[3], quando si espresse con un linguaggio superiore allo stato di natura, grazie a colui che le aveva dato misteriosamente

[1] Nel battesimo di Gesù. L'Arconte è per Basilide il capo degli angeli ribelli e Dio dei Giudei. Cfr. *Exc. ex Theod.* 16. Come il timore dell'Arconte abbia dato origine a Sofia (l'ultimo degli Eoni per i Valentiniani), non si vede bene. La confutazione segue, 37.4-38.

[2] ἀποκαταστατικῆς: per il significato di ἀποκατάστασις cfr. a 37.6.

[3] L'uomo. Il germe (σπέρμα, " seme ") divino trascendente (τῆς ἄνωθεν οὐσίας) inoculatovi dagli angeli o dal Creatore, che a sua insaputa l'aveva ricevuto (dagli angeli stessi?: cfr. *Exc. ex Theod.* 53, 5), e che lo rende simile all'Uomo primordiale, provoca la paura degli angeli. Questi, dice alla fine, ἠφάνισαν τὸ ἔργον, « fecero sparire l'opera »: espressione enigmatica. Cfr. Hilgenfeld, *o. c.* [a I **15** 69.6], 293-296; M. Simonetti, in *Testi Gnostici Cristiani*, Bari 1970, 127 e nota; G. Quispel, nel comm. a Tolomeo, *Lettera a Flora*, Paris 1966, 28 s.; e *La conception de l'homme dans la gnose valent.*, « Eranos » 15 1947 249-286.

un germe della sostanza proveniente dall'alto, per cui egli 3. parlava liberamente[4]: così anche nelle generazioni degli uomini del mondo le opere umane sogliono diventare motivo di timore per quelli che le fanno, come ad es., statue, immagini e tutto quanto le mani creano in nome 4. di Dio. E infatti Adamo, foggiato nel nome dell'uomo, ispirava timore per l'Uomo Preesistente, come se questo fosse esso stesso dentro di lui: e gli angeli, sbigottiti, fecero sparire la loro opera ».

37. 1. Ma poiché vi è un solo principio, come in seguito si mostrerà[5], si vedrà che questa gente imbastisce ciarle e ci- 2. calecci. Quando parve a Dio che fosse utile un ammaestramento preliminare per mezzo del Signore, in base alla Legge e ai profeti, ecco che fu detto: « Principio di sapienza è il timore del Signore »[6]: dono fatto dal Signore, tramite Mosè, agli indocili e ai duri di cuore, poiché quelli che la ragione non espugna li mansuefà il timore. 3. Il Logos educatore, prevedendo ciò dal principio, armonizzò il suo strumento[7] in tutt'e due i modi, purifican- 4. dolo in forma adatta alla [conquista della] pietà. Orbene, lo stupore è un timore che procede da una rappresentazione non abituale o a proposito di una rappresentazione inattesa, in quanto questa sia anche costituita da una notizia; il timore invece [si ha quando essa] si presenta come fatto avvenuto o presente, o ancora [è timore] una 5. meraviglia eccessiva *[8]. E così essi non s'accorgono di aver reso soggetto alle passioni, attribuendogli stupore, il sommo Dio da loro stessi celebrato e che sarebbe, almeno di fronte allo stupore, in condizione d'ignoranza[9]. E se l'ignoranza precedette lo stupore, se lo stupore e timore è divenuto principio di sapienza, cioè timore di Dio, c'è pericolo che l'ignoranza come principio causale abbia

[4] Cfr. oltre, **20** 114.3.

[5] Cfr. V **14** 89; 115; 133.1-3 (se non allude a particolari trattati poi non scritti). Clem. critica il dualismo marcionita.

[6] Prv 1, 7 e Sal 110 [111], 10 cit.

[7] L'uomo stesso, espressione e interprete del Logos.

[8] Definizioni d'impronta aristotelica: cfr. *Top.* IV 5 126 b 17-27; anche Chrysipp., *fr. mor.* 411 e 416 Arn.

[9] Sulla sconvenienza di attribuire " ignoranza " a Dio cfr. VII **2** 7.4; anche lo gnostico Silvano, *o.c.* [a I **10** 48.5], f. 115 r. 5 - f. 116 r. 9 (p. 126 s.).

preceduto la sapienza di Dio, tutta la creazione, e anche la redintegrazione al primitivo stato[10] degli stessi eletti.

38. 1. Infine, questa ignoranza riguarda il bene o il male? Se riguarda il bene, perché cessa nello stupore? E diventano superflui per essi il ministro[11], la predicazione, il battesimo. Se invece riguarda il male, come potrebbe il 2. male essere causa delle opere più belle? Se non ci fosse stata la prima ignoranza, il ministro non sarebbe disceso, né stupore avrebbe colto l'Arconte, come essi dicono, né dal timore avrebbe tratto un principio di sapienza per la 3. distinzione degli " eletti " fra i " cosmici ". E se il timore dell'Uomo Preesistente ha reso gli angeli sospettosi della loro creatura, perché in essa era insito il germe della sostanza proveniente dall'alto, allora o furono gelosi per una vana supposizione – ma è davvero credibile che degli angeli siano stati condannati a una completa ignoranza di una creazione della quale avevano ricevuto il compito 4. d'essere autori, come se si trattasse di un figlio? –; oppure furono mossi in condizioni di piena prescienza – ma in tal caso non avrebbero insidiato, con il mezzo che usarono, quell'essere che avevano preconosciuto, né sarebbero stati stupiti di fronte all'opera loro, perché avrebbero riconosciuto grazie alla prescienza il germe superiore. 5. Oppure, ultimo caso, osarono l'atto audace fidando nella loro conoscenza – e questo è a sua volta impossibile, che cioè insidiassero l'Uomo Preesistente, perché avevano appreso l'elemento trascendente che è nel Pleroma, e così pure l'elemento che è « ad immagine »[12], nel quale risiede l'archetipo e immortale, come avevano saputo insieme con la conoscenza degli altri [archetipi] *.

[10] ἀποκατάστασις, termine gnostico, variamente inteso: " realizzazione definitiva " dello stato di purità dello gnostico (Méhat, *Apocatast., Clem., Origène* etc., « Vigil. Christ. » 10 1956 196-214; Daniélou, *Message*, cit. [a I **1** 1], 524); " restaurazione " o " riabilitazione " a uno stato primitivo (P. Siniscalco, Ἀποκαθίστημι *e* ἀποκατάστασις *nella tradiz. fino a Ireneo*, « Stud. Patrist. » 3 1961 380-396; cfr. Brontesi, *o. c.*, 552; anche III **9** 63.4; IV **6** 40.2. Nel 1° senso il termine è gnostico-basilidiano (cfr. Quispel, *art. c.* [a **20** 113.1], 120), nel 2° è stoico.

[11] διάκονος: il ministro è per gli gnostici lo spirito di Dio che scese sulla persona umana del Cristo.

[12] Gn 1, 26; cfr. IV **13** 90.2.

39. 1. Proprio a costoro e ad alcuni altri, ma soprattutto ai seguaci di Marcione[13] la Scrittura grida, anche se essi non l'ascoltano: « Colui che mi ascolta riposerà fiducioso nella 2. pace e senza timore avrà ristoro da ogni male »[14]. La Legge essi che cosa vogliono che sia? Cattiva non la diranno, la diranno giusta, separando il buono dal giusto. 3. Ma il Signore quando comanda di temere il male, non vuole che si respinga il male con un male, ma distrugge 4. un contrario col suo contrario. E male è contrario a bene, come giusto a ingiusto. Se dunque ha definito " assenza di timore "[15] l'allontanamento dai mali che il timore di Dio procura, questo timore è un bene; e il timore inculcato dalla Legge non solo è giusto, ma anche buono, perché elimina il male. Apporta l'assenza di timore mediante timore, ma non per questo ingenera l'assenza di passioni mediante una passione, anzi provoca la moderazione delle 5. passioni[16] mediante una disciplina. Quando dunque sentiamo dire dalla Scrittura: « Onora il Signore e sarai forte; e non temere altri tranne Lui »[17], interpretiamo che

[13] L'eretico di Sinope sul Ponto (85-160 c.), che pagò con la scomunica, prima ad opera del padre, vescovo di Sinope, poi della chiesa di Roma, la sua visione dualistica della realtà testamentaria e le arbitrarie alterazioni e decurtazioni del testo sacro, quando non vi si adattava. La gnosi marcionita è naturalmente una delle eresie più pericolose per Clem. Per la tesi capitale della distinzione tra Dio "giusto" e Dio "buono" (V.T. e Cristo) cfr. III **3** 12.1-2; 18-22 pass.; **17** 102.1-3; IV **7** 45.4-5; **8** 66.4; V **1** 4.1-4; VII **16** 103.4; **17** 107.1 e 108.1; e la monografia dello Harnack, spec. 263 s.; H. Leisegang, *Gnosis*, Stuttgart 1924, tr. franc., 191-96; I. Riedinger, *Marcion et Cl.*, « Vigil Christ. » 29 1975 15-30; U. Bianchi, *Marcion: theol. biblique*, « Ib. » 31 1977 141-147 etc. Sulle dottrine di Marcione comunque Clem. non si diffonde, ma ne tratta in modo quasi occasionale, come di cosa a tutti nota; certo sapeva di confutazioni precedenti più sistematiche. Cfr. Iren. *Adv. Haer.* I 27, 4; IV 6, 2, onde poi Eus. *H. E.* IV 29, 2-4.

[14] Prv 1, 23; la citaz. di Clem. concorda con le versioni copte antiche, contro i LXX; cfr. IV **23** 149.8 e Böhlig, *art. c.* [a I **1** 2.1], 76 s.

[15] ἀφοβία: allude a ἀφόβως del testo dei Prov. Sulla salutare efficacia del timore di Dio cfr. a **2** 4.4.

[16] μετριοπάθεια: cfr. **20** 109.1; VI **9** 74.1; **13** 105.1. Per la dottrina sulle passioni, oltre **13** 59.6.

[17] Prv 7, 2.

onorare Dio significa temere il peccato e seguire[18] i comandamenti datici da Dio.

40. 1. Il timore di Dio è una paura frenante[19]. Ma, anche se il timore è una passione, come alcuni vogliono che essa sia, non però ogni timore è passione. La paura superstiziosa, ad es., è una passione, perché è timore dei demoni, 2. essi stessi succubi a deliri e ad emozioni. Viceversa il timore di Dio, che è senza passioni[20], è un timore senza

[18] ἕπεσθαι (talora ἀκολουθεῖν, propr. « accompagnarsi per via »: cfr. a I **5** 29.3): è il concetto esemplaristico evangelico (Mt 9, 9; 10, 38; 12, 15 etc.; 1 Cor 11, 1) e già veterotestamentario (Lv 11, 45 etc.), spesso riecheggiato nella prima patristica: ad es. Ignat. *Rom.* 4, 2; 5, 3; 6, 1-3 etc. Per gli ascendenti pitagorico-platonici cfr. Albin. *Didasc.* 28, 3 p. 131 Herm.; Sen. *De Vita b.* 15, 5 (e qui, **15** 70.1; VII **16** 100.3). Per Clem. cfr. **19** 100.4; **20** 104.3; V **14** 94.6; VII **16** 101.5; *Paed.* I **6** 27.1; *Quis Div. s.* 21, 7. Affine il concetto di " imitazione " (μιμεῖσθαι; I **1** 9.3 etc.) e " assimilazione " a Dio (ὁμοίωσις: cfr. a **18** 80.5-81.1). Cfr. Stenzelberger, *o. c.* [a I **11** 51.1], 165-170.

[19] δέος: da δεῖν, " legare ". La definizione che segue è stoica: Chrysipp., *fr. mor.* 408 e 411 Arn.; Andronic. *De Aff.*, p. 16 Kr.; Plut. *De Sup.* 2 165b.

[20] ἀπαθής: cfr. **16** 72.2; **18** 81.1; IV **23** 151.1; V **4** 24.2; VI **9** 73.6; **16** 137.4; *Ecl. Proph.* 52, 2. L'assunzione del concetto stoico della ἀπάθεια provoca vari sviluppi nel pensiero di Clem. L'aver attribuito la ἀπάθεια a Dio comporta naturalmente che la ὁμοίωσις θεῷ (cfr. a **18** 80.5 cit.), fine ultimo dello " gnostico ", superando la μετριοπάθεια (sopra, 39.4; VI **9** 74.1; lo stesso superamento in Philon. *Leg. All.* III 45, 129-134), è essa stessa ἀπάθεια o con questa connessa. Cfr. infatti **20** 103.1; IV **7** 55.4; **22** 138.1; **23** 147.1; VI **9** 74.1; **13** 105.1; **14** 109.3; VII **3** 13.3; **14** 84.2. E poiché anche Cristo/Logos è ἀπαθής e maestro di ἀπάθεια (V **14** 94.5; VI **9** 71.2; VII **2** 7.2 e 5; **12** 72.1), imitare o seguire, ἕπεσθαι (cfr. 39.5), Cristo significa rendersi atti a raggiungere l'assimilazione a Dio; e si spiegano in tal modo vari testi: **22** 134.2; VI **9** 71.2 cit.; **17** 150.3 etc. Non si tratta però di meccanico allineamento o sovrapposizione di un concetto platonico a un concetto stoico per servire a una tesi, tanto più che l'ἀπάθεια stoica è nel cristiano trascesa dall'amore, ἀγάπη, esplicantesi obbiettivamente nella εὐποιία (cfr. ad es. **9** 45.3; VII **14** 84.2) e soggettivamente nella continua umiltà della penitenza (cfr. Völker, 524-546). Ma proprio la fusione di elementi stoici e platonici è attestata, come è noto, in Filone e nel medio-platonesimo del tempo di Clem., e la connessione fra ἀπάθεια e ὁμοίωσις vincola questo a quelli. Ad es. Filone, che pregia altamente il passo del *Teeteto* sulla ὁμοίωσις (cfr. *De Opif. M.* 50, 144; *De Fuga et Inv.* 12, 63), dice Dio ἀπαθής; Plotino offre la stessa combina-

passioni, perché qui non si teme Dio, ma di separarsi da Dio: e chi sente questa paura, teme di cadere nei mali e li paventa; chi paventa la caduta ha la volontà di essere
3. incorruttibile e senza passioni[21]. « Il saggio, che teme, evita il male; invece lo stolto vi si mescola perché si fida », dice la Scrittura; e ancora: « Nel timore del Signore c'è speranza di forza »[22].

zione di idee (I 2, 3.7). Cfr. Lilla, 103-106 e *art. c.* [a I 7 37.6], 31-35; Spanneut, *o. c.* [a I 1 2.1], 248 s.; 292 s.; Prunet, *o. c.* [a I 1 1], 160-165; De Faye, 274-313; Schmöle, *o. c.*, 18-25; Th. Ruther, *Die sittliche Forderung der Apatheia etc.*, Freiburg 1949, 57-93.

[21] Il n. anche in Joh. Damasc. *Sacra Parall.* 218 Holl.

[22] Prv 14, 16 e 26.

L'AMORE, CULMINE DELLA FEDE, E LA "GNOSI"

(c. 9-11)

134-135

Capitolo 9

41. 1. Il timore di Dio quale noi lo intendiamo conduce dunque al pentimento e alla speranza. La speranza è una lieta aspettazione di beni o*, [in particolare,] di un bene lontano. Ed è pacifico che l'inclinazione a ++++ si riduce a speranza, la quale, come abbiamo appreso, conduce al-
2. l'amore[1] E l'amore è un consenso in tutto quanto è in rapporto con la ragione e con il comportamento nella vita o, per dirla in breve, comunanza di vita, fervore di amicizia e di affettività unita a retta ragione nel trattare con persone amiche: l'amico è un altro me stesso[2]. Così noi chiamiamo fratelli quelli che sono stati rigenerati per lo stesso Logos.
3. Affine all'amore è l'ospitalità, che è una certa arte nel trattare con gli ospiti: ed ospiti sono [per noi] quelli cui
4. sono estranei i beni mondani. Quelli infatti che rivolgono le loro speranze alla terra e ai desideri carnali, noi li prendiamo per mondani. Dice l'apostolo: « Non conformatevi a questo mondo, ma trasformatevi con il rinnovare la vostra mente al fine di riconoscere quale è la volontà di Dio, quel che [per Dio] è buono, gradito, perfetto »[3].
5. L'ospitalità concerne dunque quello che è utile per gli estranei, e gli ospiti sono estranei, e gli amici sono ospiti e i fratelli sono amici: « Amico fratello », dice Omero[4].

[1] Riprende dalla fine del c. 6°. Per il pentimento cfr. a 6 26.5; per la definizione della speranza cfr. [Plat.] *Def.* 416, e dell'amore (cfr. I 1 4.1), [Id.] *ib.* 413a e Chrysipp., *fr. mor.* 292 Arn.

[2] Cfr. Arst. *Magna Mor.* II 15 1213 a 23; Zenon., *fr.* 324 Arn. (Diog. L. VII 23); anche I 19 94.5.

[3] Rm 12, 2.

[4] Iliad. IV 155 etc.

6. E sia la filantropia[5] – da cui anche l'affettività, che è un modo amichevole di aver rapporti con gli uomini – sia l'affettività stessa, una sorta di arte nell'amore verso

42. 1. amici o familiari, s'accompagnano all'amore. Se il vero uomo che è in noi è l'uomo spirituale, allora la filantropia è sentimento di fraternità verso coloro che partecipano del medesimo spirito[6]; l'affetto d'altra parte è [la capacità di] conservare la benevolenza e l'amore, e a sua volta l'amore è accettazione completa[7], come l'essere oggetto d'amore * significa essere gradito nel comportamento, per cui ci si lascia [reciprocamente] indurre o distogliere.

2. Del resto [gli uomini] si lasciano guidare ad uniformarsi mediante la concordia dei sentimenti, che è « scienza dei beni comuni »[8]; così pure la concordia intellettuale è ac-

3. cordo di giudizi. « L'amore », dice l'apostolo, « sia fra noi senza ipocrisia, e noi stessi aborriamo il male, attacchiamoci al bene e all'amore dei fratelli » (etc., fino alle parole: « se possibile, da parte vostra, siate in pace con tutti gli uomini »). E poco oltre: « Non lasciarti vincere

4. dal male, piuttosto vinci il male con il bene »[9]. Lo stesso apostolo riconosce di poter attestare per i Giudei « che hanno zelo per Dio, ma non secondo una conoscenza profonda: ignorando infatti la giustizia di Dio e cercando di stabilire la propria, non si sottomisero alla giustizia di

5. Dio »[10]. Non conobbero, infatti, e non attuarono la volontà della legge, ma s'immaginarono che la legge volesse ciò che credevano loro. Né credettero alla legge come pro-

[5] La φιλανθρωπία aristotelica: Clem., lungi dal sottovalutarla nei confronti dell'amore cristiano, ve la associa.

[6] Cfr. III 2 8.6.

[7] « L'amore tutto sopporta »: 1 Cor 13, 7; cfr. [Plat.] *Def.* 413b ἀγάπησις (il termine anche in Clem. qui; altrove sempre ἀγάπη) ἀπόδεξις παντελής.

[8] Questa definizione (platonica?) si legge anche in Stobeo (*Ecl.* II 7, 11 b).

[9] Rm 12, 9-10; 18; 21.

[10] Rm 10, 2-3 (il commento che segue è riprodotto in una Catena ad l.: indicazione nell'apparato dello Stählin). Digressione polemica (fino a 44.4) contro il farisaismo incredulo dei Giudei; l'aggancio col tema, cioè la connessione delle virtù col timore di Dio, è nel sottinteso giudizio che i Giudei dell'età cristiana non ebbero vero timore di Dio, altrimenti avrebbero creduto alle profezie, ma solo un esteriore zelo per Dio.

fetizzante, ma alla pura lettera; ubbidirono al timore, non alla disposizione interiore e alla fede. « Poiché il termine della legge, a giustificazione di chiunque crede »[11], è il

43. 1. Cristo, profetato dalla legge. Per questo è stato loro detto da Mosè: « Vi renderò gelosi per un popolo che non è popolo; verso un popolo stolto vi ecciterò all'ira »[12]: e allude evidentemente a quello che si mostrò pronto ad

2. ascoltarlo. E dice [il Signore] per bocca di Isaia: « Fui trovato da quelli che non mi cercavano, mi resi manifesto a quelli che non chiedevano di me »: s'intende prima della venuta del Signore, dopo la quale anche all'indirizzo di Israele sono dette opportunamente queste parole profetiche: « Stesi le mie mani tutto un giorno verso un popolo

3. incredulo e ribelle »[13]. Vedi così che la causa della chiamata dei pagani è stata individuata chiaramente dal profeta nell'incredulità e nello spirito di contraddizione del po-

4. polo [eletto]? Ma poi la bontà di Dio si manifesta anche a proposito di quelli. Continua infatti l'apostolo: « Dalla sua caduta [è provenuta] la salvezza ai gentili, per eccitarla ad emulazione »[14], cioè perché voglia pentirsi.

5. Il Pastore [di Herma], riferendo il discorso soltanto a coloro che si sono addormentati nella morte, conosce alcuni giusti fra pagani e Giudei [che furono tali] nella misura in cui piacquero a Dio, non solo prima della venuta del Signore, ma anche prima della legge, come Abele,

44. 1. Noè e qualsiasi altro giusto. Egli afferma dunque che « gli apostoli e i maestri che predicarono il nome del Figlio di Dio, anche dopo morti, predicarono per coloro che si erano addormentati nella morte prima di loro, me-

2. diante la potenza della fede. Ed essi », aggiunge, « diedero loro il sigillo della predicazione. Discesero con loro nell'acqua e ne risalirono: ma essi vivi discesero e di nuovo vivi ne risalirono, quelli addormentati nella morte prima di loro discesero invece morti, e vivi risalirono!

3. Così per opera loro ricevettero la vita e riconobbero il nome del Figlio di Dio. Pertanto risalirono con loro e furono uniti insieme per la costruzione della torre e, pie-

[11] Rm 10, 4.

[12] Dt 32, 21 (in Rm, ib. 19).

[13] Is 65, 1-2 (in Rm, ib. 20-21).

[14] Rm 11, 11.

tre non tagliate, entrarono a far parte della costruzione: poiché s'erano addormentati nella giustizia e in purità 4. grande. Soltanto non avevano quel sigillo »[15]. « Infatti quando i pagani, che non hanno la legge, adempiono per [impulso di] natura alle prescrizioni della legge, essi, senza avere la legge sono legge a se stessi », come dice l'apostolo[16].

45. 1. Che dunque le virtú siano reciprocamente connesse[17], che bisogno c'è di ripeterlo, una volta dimostrato che la fede si basa sul pentimento e sulla speranza, e la circospezione[18] sulla fede, e la pratica e la perseveranza in queste virtù, congiunte ad uno studio disciplinato[19], si completano nell'amore e l'amore trova la sua perfezione 2. nella " gnosi "? Inoltre va necessariamente osservato che soltanto il divino bisogna concepirlo sapiente per natura[20]; e per questo la sapienza è potenza di Dio, che ci insegna la verità. Proprio qui forse si coglie la perfezione della " gnosi ".
3. E il filosofo ama e predilige la verità: suo servo, da ciò egli ha ormai tratto il credito di esserne autentico amico 4. a causa dell'amore. Principio della filosofia è « *ammirare* » le cose, come dice Platone nel *Teeteto*[21] e Mattia nelle *Tradizioni*[22], dove esorta: « *Ammira* ciò che è presente »,

[15] Past. Herm. *Simil.* 9 16, 5-7. I giusti del paganesimo entrano nella fede per questa ultraterrena predicazione degli apostoli; il Cristo stesso avrebbe predicato agli Inferi: cfr. VI 6 45-49.

[16] Rm 2, 14.

[17] Cfr. oltre, **18** 80.2-3; IV **8** 59.2; **26** 163.3; [VIII] **9** 30.2 etc. È dottrina stoica: Diog. L. VII 125; Plut. *De Stoic. Rep.* 27 1046ef; Hieron. *Epist.* 66, 3 (Chrysipp., *fr. mor.* 295 e 299 Arn. e Philon. *De Vita Mois.* II 1, 7; *De Sacr. Abel et C.* 25, 84; cfr. Spanneut, *o. c.*, 243-245 etc.) e medio-platonica: Antioco d'Ascalona, in Cic. *Tusc.* III 8, 16; *De Fin.* V 23, 67; Albin. *Did.* 29, 3 p. 183 Herm. Cfr. Witt, *o. c.* [a **4** 15.5], 88-90; Lilla, 83 s. e *art. c.* [a I **7** 37.6], 20; ivi altra documentazione.

[18] Cioè il timore di Dio: cfr. **6** 27.1-2; 30.3; 31.1.

[19] Cfr. VI **12** 96.3; si risente l'intellettualismo socratico-platonico: cfr. Plat. *Prot.* 323d; *Resp.* VII 536b etc.

[20] Cfr. IV **3** 9.1 e Plat. *Phaedr.* 278d.

[21] Plat. *Theaet.* 155d; cfr. Arst. *Met.* I 2, 15 982 b 12 e oltre, **12** 53.2; VII **11** 60.1; **13** 83.3 etc.

[22] Apocrifo del N.T., perduto, forse identico al *Vangelo di Mattia*, d'origine gnostico-encratita. Ci restano, oltre questo, altri

e pone questo come fondamento primo della " gnosi " 5. futura. Così nel *Vangelo secondo gli Ebrei*[23] è scritto: « Colui che avrà *ammirato* regnerà, e colui che avrà re- 6. gnato si riposerà ». È pertanto impossibile che l'ignaro, finché resta ignaro, sia filosofo, lui che non possiede ancora il concetto di sapienza, mentre la filosofia è l'aspirazione a ciò che è in realtà[24] e agli apprendimenti che ad 7. esso tendono. E quantunque ci si sia già esercitati, da parte di alcuni, ad agire bene, bisogna però nel contempo sforzarsi di conoscere come comportarsi e agire, allo stesso modo che uno diviene simile a Dio, intendo al Dio Salvatore, rendendo culto al Dio dell'universo mediante il Logos sommo sacerdote, per cui si possono vedere le cose belle e giuste secondo verità[25]... La pietà è un agire che segue e s'accompagna a Dio[26].

fr. ancora in Clem. (III 4 26.3; VII **13** 82; **17** 108.1). Cfr. G. Bonaccorsi, *I Vangeli apocrifi*, Torino 1948, Introd. XVI e 28; ora trad. in *Gli Apocrifi del N.T.*, a cura di M. Erbetta, Torino 1975, I 288 s.

[23] Altro apocrifo, molto noto nei primi secoli cristiani (cfr. Hieron. *De Vir Ill.* 2 etc.). La citaz. più completa in V **14** 96.3: è il fr. 11 in Bonaccorsi, cit., XII e 2-6; cfr. *Gli apocr.*, cit., I 356 e 373; Th. Zahn, *o. c.* [a I **21** 101.2], II 657. Riteneva Clem. autentici questi testi? (Ruwet, *art. c.* [a I **8** 41.2], 138 e 148). Il tema dell'ἀνάπαυσις, " riposo " in Dio dello " gnostico " al termine della sua ricerca (cfr. I **5** 32.4; V **1** 3.1 etc.; anche nella gnosi ermetica: C. Herm. 9, 11; 13, 14 etc.: Festugière, *o. c.* IV 183; 201; 207 s.) è ora emerso nei testi di Nag-Hammadi (un accenno in Elaine Pagels, *The gnostic Gospels*, tr. it. Milano 1981, 176): cfr. la *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 103, r. 15-17 (p. 74); anzi il *Vangelo di Tomaso*, § 1 e 5 (Cod. X p. 32 in J. Doresse, *L'évang. selon Thomas etc.*, Paris 1959, tr. it., Milano 1960, 85 s.; 113 s.; 121), già noto in diversa redazione greca dal Pap. di Ossirinco n. 654, raggruppa precisamente i tratti dei due apocrifi qui cit. da Clem., aprendo così il problema della loro origine e formazione. Altro caso analogo in III **13** 92.2-93.1. Per la sentenza che segue cfr. Plat. *Lys.* 218a; *Symp.* 204a.

[24] [Plat.] *Def.* 414b e Albin. *Did.*, in princ., p. 152 Herm.

[25] Probabile lacuna nel ms. Cfr. **16** 75.2; per l'ὁμοίωσις θεῷ cfr. **18** 80.5-81.1 'Αρχιερεύς, « sommo sacerdote », è qui detto il Logos: cfr. già **5** 21.4 e poi **22** 134.2; IV **23** 151.3; VI **17** 153.4; VII **2** 9.2; 13.2. Così Philon. *De Migr. Abr.* 18, 102; *De Somn.* I 37, 215 etc.; Gesù in Eb 2, 17; 3, 1 etc. Cfr. Lilla, 158-160. Per il Logos come maestro cfr. I **20** 97.2.

[26] Cfr. **18** 80.5, e Plat. *Leg.* IV 716c.

Capitolo 10

46. 1. Il nostro filosofo si tiene ancorato a questi tre punti: primo, alla contemplazione; secondo, all'attuazione dei comandamenti; terzo, alla formazione di uomini onesti. Questi elementi, appunto, congiunti insieme, formano lo "gnostico"[1]; e qualunque fra essi manchi, resta monca 2. la "gnosi". Onde divinamente la Scrittura: « Il Signore parlò a Mosè dicendo: "Parla ai figli di Israel; dì loro: 3. – Io sono il Signore vostro Dio. Secondo le abitudini della terra d'Egitto, dove abitaste, voi non agirete; e secondo le abitudini della terra di Canaan, dove io vi con-4. duco, voi non agirete. Secondo le loro costumanze voi non camminerete. Voi praticherete i miei decreti e osserverete le mie prescrizioni, per camminare secondo questi. 5. Io sono il Signore vostro Dio. Voi osserverete tutte le mie prescrizioni e le compirete. L'uomo che le compirà vivrà in esse. Io sono il Signore vostro Dio" »[2].

47. 1. Che la terra d'Egitto e di Canaan siano simbolo degli inganni del mondo[3] o simbolo delle passioni e delle malvagità, il passo ci mostra quali siano le cose da cui ci si deve tener lontani e quali viceversa si debbano praticare, 2. in quanto divine e non mondane. E quando dice: « l'uomo che le compirà vivrà in esse », vuol significare che la correzione degli Ebrei stessi e il progresso[4] nell'esercizio continuo dei loro vicini, cioè di noi stessi, sono "vita" 3. per loro e per noi. Poiché « i morti per i peccati sono 4. rifatti vivi con Cristo »[5], attraverso il nostro patto. E con la frequente ripetizione delle parole: « Io sono il Signore vostro Dio », la Scrittura vuole sgomentarci nel modo più drastico, insegnandoci a seguire Dio che ci ha dato

[1] Anche in *Sacra Parall.* 219 Holl. Lo "gnostico" possiede certe verità, è moralmente perfetto, educa altri alla "gnosi": per quest'ultimo punto cfr. III **9** 65.3; IV **17** 109.3; VI **7** 60.3; **13** 103-104; **17** 161.1; VII **1** 4.2; **12** 80.1 etc.; Prunet, *o. c.*, 165 s. È l'applicazione "gnostica" dell'assunto paolino « mi faccio tutto a tutti » (spesso cit. in Clem.), e vi si può riferire la generica attività benefica dello "gnostico" in IV **18** 101.1; **21** 130.2 etc.

[2] Lv 18, 1-5 (cfr. Philon. *De Congr. erud. q. gr.* 16, 86).

[3] Cfr. I **5** 30.4.

[4] συνάσκησις, προκοπή: cfr. I **5** 29.3 e 31.5.

[5] Ef 2, 5.

i comandamenti; ma pure delicatamente ci esorta a cercare Dio, a sforzarci di conoscerlo come più si può: ed è senz'altro la più grande contemplazione, quella mistica, la verace scienza, non mutabile[6] mediante il ragionamento. Questa sola sarà la "gnosi" della sapienza, da cui mai andrà disgiunta la pratica della giustizia.

Capitolo 11

48. 1. La "gnosi" di quelli che si credono sapienti, si tratti di eresie "barbare" o di filosofi greci, questa "gnosi" « gonfia », al dire dell'apostolo[1]. Degna di fiducia è invece la "gnosi", che è dimostrazione scientifica delle dottrine trasmesse secondo la vera filosofia[2]. E dovremo dire che essa è un discorso logico che ci dà la fede in ciò di cui si 2. dubita sulla base di quanto è ammesso come certo[3]. E poiché la fede è duplice, l'una derivata dalla scienza, l'altra dalla congettura, niente vieta di parlare di una duplice dimostrazione, l'una scientifica, l'altra congetturale. Tanto piú che si parla pure – altra duplicità – di "gnosi" e "pre-gnosi"[4]: l'una è perfetta nella sua natura, l'altra 3. manchevole. E forse la nostra dimostrazione è la sola vera, in quanto fornita da divine Scritture, dalle sacre lettere e dalla sapienza « insegnata da Dio », come dice 4. l'apostolo[5]. È già un apprendimento l'obbedire ai comandamenti, il che significa aver fede in Dio: e la fede è

49. 1. una potenza di Dio, è la forza della verità. Ed ecco la

[6] ἐποπτική: cfr. I **1** 13.1; 15.2; la "gnosi" (= θεωρία: cfr. a I 1 1) è acquisto inalienabile, ἀμετάπτωτος: cfr. **2** 9.4; **17** 76.1 etc.

[1] 1 Cor 8, 1. Eresie "barbare": cioè cristiane, cfr. a 1 3 22.1. Sofisti ed eretici insieme: cfr. VII **15** 92.5; **16** 98.1.

[2] Cfr. sopra, a **6** 31.1; VII **10** 57.3; per la παράδοσις, I 1 11.3.

[3] Cfr. [VIII] **3** 5.1 e 7.6.

[4] Cfr. VI **1** 3.1-2; [VIII] **3** cit. Sulla fede "duplice" cfr. **12** 53.1-2; IV **16** 100.6; V **2** 3.5; VII **12** 78.7. Cfr. Lilla, 132-136; Mortley, 124 s.; Wolfson, *o. c.* [a I **5** 31.3], 107-120. Duplice anche la speranza: cfr. **22** 134.4.

[5] 1 Ts 4, 9; cfr. sopra, **4** 13.4. Per l'altra specie di dimostrazione cfr. 49.2.

Scrittura: « Se avrete fede quanto un grano di senape, sposterete la montagna »[6]; e poi: « Ti sia fatto secondo la tua fede »[7]; e l'uno è guarito, poiché ottiene la guarigione con la fede, l'altro, morto, risorge per la forza di 2. colui il quale ha avuto fede che sarebbe risorto. La dimostrazione congetturale invece è tutta umana e deriva dalle 3 argomentazioni retoriche e dai sillogismi dialettici. Insomma, la dimostrazione superiore, quella cui alludevamo col termine " scientifica "[8], ingenera la fede attraverso l'esposizione e l'esplicazione delle Scritture alle anime deside-4. rose d'apprendere: e " gnosi " vuol dire tutto questo. Se infatti i modi di indagine applicati ad un oggetto di ricerca si assumono come veri, come [devono essere] se sono divini e profetici, è evidente allora che la conclusione inferitane sarà di conseguenza inferita come vera: così la " gnosi " avrà per noi davvero l'aspetto di una dimostrazione[9].

50. 1. Per altro, quando si dice dell'ordine dato [agli Ebrei] di consacrare in un'urna d'oro per ricordo un poco del cibo divino piovuto dal cielo, è scritto: « Il gomor era la *decima* parte di tre misure »[10]. Ora « tre misure » significano, in riferimento a noi stessi, tre criteri di giudizio: sensazione per le cose sensibili, ragione per ciò che viene detto, cioè nomi ed espressioni, intelletto per le realtà 2. spirituali. Lo " gnostico " si asterrà dunque dai peccati di parola, da quelli di pensiero e da quelli dei sensi e degli atti. Egli ha udito che « colui che guarda per concupiscenza ha commesso adulterio »[11]; ha compreso nella

[6] Cfr. Mt 17, 20.
[7] Cfr. Mt 9, 29. Quel che segue allude al cieco di Gerico (cfr. Lc 18, 42) e alla risurrezione di Lazzaro (cfr. Gv 11, 21 e 32).
[8] Sopra, 48.2 e I **6** 33.2; [VIII] **3** 5 cit. Per la esplicazione (propr.: " apertura ", δίοιξις) delle Scritture cfr. anche VI **15** 131.3 διάπτυξις γνωστική.
[9] Cfr. sopra, **4** 13.4 e in particolare VII **16** 95.3-6 e 102.1.
[10] Es 16, 36: il cibo divino è la manna. Il racconto biblico è qui assunto – e distorto – nell'interpretazione allegorica di Filone, di cui si riportano le parole (*De Congr. erud. q. gr.* 18, 100). Essa era resa possibile dalla lezione dei LXX τριῶν μέτρων, « tre misure », divergente dall'ebraico. Per il metodo allegorico cfr. già I **5** 30.3-32.4.
[11] Cfr. VI **12** 97.2 e 102.3. La proposizione riappare nei *Sacra Par.* 220 Holl.

mente che sono « beati i puri di cuore perché essi vedranno Dio »[12]; e sa pure che « non ciò che entra per la bocca contamina l'uomo, ma ciò che esce dalla bocca, questo sì contamina l'uomo: dal cuore provengono le in-3. tenzioni »[13]. È questa, io penso, la misura verace e giusta secondo Dio, quella con cui si misura tutto ciò che è misurabile, la *decade* comprendente tutto l'uomo, e che per 4. sommi capi designavano le tre misure di cui sopra. La costituiscono: corpo, anima, i cinque sensi, la favella, la capacità generativa, la facoltà intellettiva o spirituale, o

51. 1. comunque la si voglia chiamare[14]. Ora trascendendo, per così dire, tutto il resto, bisogna soffermarsi sullo spirito[15]: proprio come, nella contemplazione dell'universo, si devono oltrepassare d'un balzo le altre nove parti, prima quella dei quattro elementi posti in un solo luogo per l'eguale loro mobilità, poi le sette sfere erranti[16], e quella

[12] Mt 5, 28 e 8.
[13] Mt 15 11 e 18-19, e parall.
[14] Cfr. VI **16** 134.2 e Philon. *De Mut. nom.* 19, 110; già Chrysipp., *fr. phys.* 827 s. Arn. La divisione dell'essere umano in 10 parti (per il n. **10** cfr. sotto) è stoica: cfr. anche Spanneut, *o. c.*, 170 s. etc. Per altro è più comune in Clem. la suddivisione dell'anima in 3 parti, platonica (*Resp.* IV 436a; 443d, in rapporto alla funzione contemperatrice della giustizia: cfr. IV **26** 163.4), condivisa dai medio-platonici (Albin. *Did.* 29, 3 p. 182 Herm.; Philon. *Leg. All.* I 23, 72 etc.); così in III **10** 68.5; V **12** 80.9. Accettata anche la conseguente ripartizione delle virtù in rapporto alle parti dell'anima (cfr. V **14** 94.4 e Albin. 17, 4; 23, 1 p. 173 e 176; Apul. *De Plat.* I 207). Talora Clem. ammette una più semplificata bipartizione in elemento razionale, λογιστικόν, e irrazionale, comprendente il θυμοειδές e l'ἐπιθυμητικόν: IV **3** 9.4; V **8** 53.1; cfr. i due πνεύματα, carnale e spirituale in VI **16** 134.1-2 e 136.4. Anche questo su modelli filosofici contemporanei: Albin., *l. c.*; Plut. *De Virt. mor.* 3 441d; 442a; Phil. *De Spec. Leg.* I 61, 333; *Quis Rer. Div. h.* 26, 132 etc. Cfr. Lilla, 80-83 e *art. c.* [a I **7** 37.6], 16-18.
[15] Νοῦς: cioè Dio, come in IV **25** 155.2; 162.5; V **1** 8.7; anche lo gnostico Silvano, cit., f. 112, r. 25-27 (p. 117).
[16] Sette cieli o sette sfere: sull'argomento cfr. Philon. *De Congr. erud. q. gr.*: 19, 103; Orig. *De Princ.* II 3, 6. Per Clem. cfr. IV **25** 159.2; VI **16** 140.2; in V **11** 77.1-2 è nominato il 5° cielo (da Sofonia); noto il 3° cielo di Paolo (2 Cor 2, 12); per altro la topografia celeste è variata in V **14** 106.4, né Clem. nasconde certa impazienza nell'armonizzare le varie credenze in materia (IV **25** cit.).

fissa, la nona. Poi si giunge al numero perfetto che sta oltre gli dei *[17], la *decima* parte, che rappresenta la conoscenza di Dio: insomma, oltre il creato, bisogna tendere al Creatore. Per questo le *decime* della efi[18] e delle vittime erano offerte a Dio; per questo la festa di Pasqua cominciava il *decimo* giorno: essa rappresentava il superamento di ogni passione ed affetto sensibile. Saldo nella fede è dunque lo " gnostico ", mentre colui che si crede sapiente non raggiunge la verità, perché non vuole, in preda com'è ad impulsi instabili e capricciosi. A ragione è scritto: « S'allontanò Caino dalla faccia di Dio ed abitò nella terra di Naid di fronte a Edem »[19]: e Naid significa " turbamento ", Edem " delizia ". La delizia è fede, " gnosi ", pace: da essa chi disubbidisce è respinto; e chi si crede sapiente, per principio non vuole nemmeno prestare ascolto ai divini comandamenti. Anzi egli è come uno che impara tutto da sé, e ricalcitra, e si getta di sua spontanea volontà in un mare dalle onde agitate: decade dalla conoscenza dell'Ingenerato verso gli esseri mortali e generati, accogliendo or l'una or l'altra opinione. « Quelli che non hanno governo cadono come foglie »[20]: la capacità di ragione, cioè la parte-guida dell'anima, che restando infallibile la dirige, è essa il suo timoniere: poiché pro-

[17] θεοί sono qui detti gli angeli superiori: cfr. IV **4** 16.2; VII **3** 13.1; **10** 56.6. Per la dottrina degli angeli in Clem. cfr. a I **16** 80.5. Il 10 è il numero perfetto per i Pitagorici: cfr. Philol., 44 A 13, B 11 D.-K. (= II 126-135 Timp. Cardini, cit. [a I **1** 10.3]; Archit., περὶ δεκάδος (= B 5, ib. II 380); Arst. *Met.* I 5 986 a 8 etc. Così oltre, VI **11** 84.5; altra idea di perfezione è connessa con l'8: cfr. IV **17** 109.2.

[18] La " efi " è una misura egiziana di capacità per cereali (cfr. Lv 5, 11 etc.); corrispondeva a c. l. 5, poiché Esichio, s.v., dice che equivaleva a 4 chenici attici e il chenice attico era 1/48 del medimno (l. 55). Anche qui le elucubrazioni allegoriche di Filone (*l. c.*, 102-106).

[19] Gn 4, 16; per l'interpretazione dei toponimi Naid e Edem, cfr. ancora Philon. *Leg. All.* I 14, 45; *De Post. Caini* 7, 22 e 10, 32; e già I **5** 30.4 e 31.6.

[20] Prv 11, 14. Segue l'idea platonico-stoica (Albin. *Did.* 4, 6 p. 173 Herm.) del logos guida, ἡγεμονικός, κυβερνήτης dell'anima: cfr. **13** 59.6; in particolare **20** 126.3; IV **6** 39.2; **22** 139.3; V **8** 52.5-53.1; **14** 94.3-4; VI **16** 135.1-136.1; cfr. *Dottrina di Silv.*, cit., f. 84 r. 28 - f. 85 r. 8 (p. 5-7). Lilla, 81; 97.

prio per mezzo dell'immutabile avviene l'avvicinamento

52\. 1. all'immutabile. Così « Abramo stava in piedi davanti al Signore e avvicinatosi parlò »; e a Mosè vien detto: « E tu sta qui con me »[21]. Anche i seguaci di Simone[22] vogliono assomigliare nella vita all'Essere Stabile che essi venerano. Dunque la fede e la " gnosi " della verità dispongono l'anima che le ha abbracciate a diportarsi sempre secondo le medesime norme e allo stesso modo. Affini alla menzogna sono l'incostanza, la deviazione, la ribellione, come affini allo " gnostico " sono la calma, il riposo, la pace. E come per la filosofia sono stati causa di calunnia l'orgoglio e la vana opinione, così anche per la " gnosi " la *falsa gnosi*, chiamata con lo stesso nome, della quale parla l'apostolo scrivendo: « O Timoteo, custodisci il deposito, evitando le chiacchiere profane e le obiezioni della sedicente *gnosi*, predicando la quale alcuni aberrarono nella fede »[23]. Colti in fallo da queste espressioni, gli eretici negano l'autenticità delle *Lettere a Timoteo*. Orbene, se il Signore è « verità » e « sapienza e potenza di Dio »[24], come di fatto è, possa tenersi per dimostrato che è davvero " gnostico " quegli che ha conosciuto Lui e il Padre suo per mezzo di Lui: egli può ben comprendere colui che dice: « Le labbra dei giusti sanno cose eccelse »[25].

[21] Gn 18, 22; Dt 5, 31. Le due citaz. anche in Philon., *l. c.*, 27.

[22] Il famoso eretico Simon Mago, che pretendeva di far scendere lo Spirito Santo col denaro (At 8, 9-24). Cfr. Hilgenfeld, *o. c.* [a I **15** 69.6], 181-185; Leisegang, *Gnosis*, cit. [a **8** 39.1], 47-79.

[23] 1 Tm 6, 20: testo fondamentale per la polemica antieretica; cfr. III **4** 30.1; VII **7** 41.3 etc.

[24] 1 Cor 1, 24.

[25] Prv 10, 21. Al Padre per il Figlio (Mt 11, 27 e parall.): cfr. **9** 45.7; V **1** 12.2; VII **3** 13.2; **7** 41.7; *Protr.* **1** 10.3; **9** 84.6; *Paed.* I **7** 57.2 etc.

FEDE E "GNOSI". RESPONSABILITÀ E PENTIMENTO

(c. 12-17)

Capitolo 12 *141-142*

53. 1. Essendo la fede duplice[1], come il tempo, ci è dato di scoprire due virtù che vi sono entrambe pertinenti: cioè al tempo passato è propria la memoria, al futuro la speranza; e noi crediamo per fede che il passato è esistito e il futuro sarà. Siamo d'altronde nell'amore, [poiché accettiamo] d'essere persuasi per fede che il passato è come è 2. e di aspettare in speranza il futuro. Invero tutte le cose per lo "gnostico" sono pervase dall'amore[2], poiché egli sa che Dio è uno, « e tutto ciò che Egli ha creato è molto buono »[3]: così sta in riconoscente ammirazione; la pietà poi elargisce « lunghezza di vita » e « il timor di Dio 3. accresce i giorni »[4]. Come dunque « i giorni » sono porzioni della vita vista nella sua progressione, così anche il timore è principio dell'amore, in quanto diviene progres- 4. sivamente fede, poi amore[5]. Però [intendo timore] non nel senso in cui io temo la belva, che anche odio (duplice risulta altresì il timore), ma nel senso che ho timore del padre, che temo e nel contempo amo. Così quando temo di essere punito, amo me stesso scegliendo il timore; 5. del pari chi teme di offendere il padre lo ama[6]. Beato quindi chi ha fede: in lui si congiungono amore e timore;

[1] Cfr. sopra, 48.2.
[2] Come il mondo da Dio, per gli stoici (cfr. I **11** 51.1), nota costernato il Früchtel! (Nachtrag, II 526).
[3] Gn 1, 31.
[4] Prv 3, 2 e 16; 10, 27.
[5] Cfr. sopra, **6** 31.1.
[6] Così press'a poco in *Paed.* I **9** 87.1 (e *Arst.*, fr. 184 R.). Cfr. anche, per il timore "duplice", διττός, Past. Herm., sotto cit.; e **2** 4.4.

la fede è sicuro possesso di una forza per [acquistare] la salvezza e la vita eterna[7].

54. 1. A sua volta la profezia è una "pre-gnosi"[8] e la "gnosi" è intelligenza della profezia: cioè è "gnosi" di ciò che i profeti conobbero prima per opera del Signore che tutto 2. rivela prima. Ora la "gnosi" di ciò che fu predetto mostra tre forme di eventi, secondo che il fatto è da tempo 3. avvenuto, o è in atto ora, o sarà[9]. Quindi gli estremi – ciò che è già compiuto o ciò che è sperato – ricadono nell'ambito della fede, mentre l'azione in atto procura 4. persuasione della certezza di ambedue gli estremi. Infatti se la profezia è una, e per un lato si compie al presente e per l'altro già si è adempiuta, ne deriva che ciò che si 5. spera è degno di fede, come il passato è vero. Esso fu infatti presente prima, poi è passato, per noi, di modo che la fede relativa ai fatti ora passati diviene comprensione di un passato, come la speranza dei fatti futuri diviene comprensione di un futuro. Che l'assenso poi dipenda da noi, non sono soltanto i Platonici ad affermarlo, ma anche

55. 1. gli Stoici[10]. Ogni opinione, giudizio, congettura, apprendimento, atti di cui si compone continuamente la nostra vita e la nostra convivenza con gli uomini, si risolve in un assenso. E questo non può essere altro che fede[11]; e appunto l'incredulità, in quanto rinuncia alla fede, dimostra la possibilità dell'assenso e della fede: non si dirà 2. che esiste privazione di ciò che non è! E se si considera la verità, si troverà che l'uomo, se per natura è esposto a tentazione di dare il suo assenso all'errore, ha però incentivi ad aver fede nella verità.

3. La virtù che tiene unita la chiesa, come dice il *Pastore*, « è la fede, perché per essa si salvano gli eletti di Dio. Quella che rende persone virili è la temperanza. A queste virtù seguono la semplicità, la scienza, l'innocenza, la se-

[7] Cfr. Rm 1, 16.
[8] Non in senso negativo come sopra, 48.2. Cfr. Camelot, 69 s. Per il valore di "profezia" e "profeta" in Clem. cfr. a I **1** 2.3.
[9] Cfr. VI **7** 54.1; 61.1; **9** 78.6.
[10] Chrysipp., *fr. phys.* 992 Arn.; Epict., *fr.* 9 Schenkl (in Gell. XIX 1). Per la libertà dell'assenso cfr. a I **1** 4.1.
[11] Cfr. **2** 8.4; 9.1 etc. Sulla facilità a fidarsi dell'errore cfr. Epict. II 26, 3.

4. rietà, l'amore. Sono tutte figlie della fede »[12]. E aggiunge: « La fede fa da guida, il timore edifica, l'amore rende perfetti »[13]; e: « Bisogna temere il Signore per nostra edificazione, non il diavolo per nostra rovina »; poi an-
5. cora: « Bisogna amare e compiere le opere del Signore, cioè i comandamenti, paventare e non compiere le opere del diavolo, poiché il timore di Dio educa e redintegra nell'amore, mentre il timore delle opere del diavolo ha
6. come compagno l'odio »[14]. Lo stesso [scrittore] dice che il pentimento è « grande comprensione. Pentendosi infatti di ciò che si è fatto, non lo si fa né lo si dice più; e sottoponendo a tortura la propria anima per gli errori commessi, si fa il suo bene ». « " Perdono dei peccati " differisce dunque da " pentimento ", ma tutt'e due ci rivelano ciò che dipende da noi »[15].

Capitolo 13

56. 1. Pertanto colui che ha ricevuto il perdono dei peccati non deve peccare piú. Vero è che oltre alla prima e unica penitenza[1] dei peccati (riferentesi a tutti gli atti compiuti prima, nella vita precedente e pagana, la vita dell'ignoranza, s'intende), a tutti i chiamati è offerta un'[altra] penitenza, che purifica l'intimo dell'anima dagli errori,
2. affinché sia consolidata la fede. « Conoscitore di cuori »[2] è il Signore, e preveggente il futuro: così dall'inizio dei tempi Egli ha previsto la facilità dell'uomo a cadere e la frodolenza e la malizia del diavolo[3]: ha previsto che il

[12] Riassume da Past. Herm.., *Vis* 3.8, 3-5 e 7.
[13] La frase non figura nel Pastore: Clem. confonde con altro scritto. Cfr. VII **16** 102.1.
[14] Riassume o cita a senso da Id., *Mand.* 7, 1-4.
[15] Ancora dal Pastore (*Mand.* 4.2, 2 e 3.2). Questa pagina serve a Clem. per riprendere la trattazione sulla fede e le virtù (c. 2-9); l'ultima sentenza sul perdono e sul pentimento apre inaspettatamente la via ad una digressione sulla responsabilità umana (c. 13-15). Cfr. ancora a I **1** 4.1.

[1] Sulla penitenza in Clem. cfr. a **6** 26.5.
[2] At 15, 8.
[3] διάβολος: sul diavolo cfr. III **4** 38.3; IV **7** 42.1; **12** 85.3; V **14** 92.5; *Paed.* I **5** 18.1. Talora è detto ἀντικείμενος (IV **6**

diavolo invidiando l'uomo per il perdono dei peccati avrebbe procacciato ai servi di Dio qualche occasione di peccare, con intelligente malignità, proprio perché an-
57. 1. ch'essi cadessero con lui. Grande misericordia di Dio! Egli ha dato dunque a coloro che anche nella fede fossero caduti in qualche errore, un'ulteriore, seconda penitenza, affinché se qualcuno fosse mai tentato dopo la chiamata, fatto oggetto di violenza o di inganno, ricevesse ancora una possibilità di « penitenza senza ripentimento »[4].
2. « Poiché se volontariamente pecchiamo dopo aver ricevuto la conoscenza profonda della verità, non resta più sacrificio espiatorio per i peccati, ma solo la tremenda attesa del giudizio e la brama vendicatrice del fuoco,
3. pronto a divorare i nemici »[5]. I pentimenti che si succedono l'uno all'altro continuamente per nulla differiscono dallo stato di quelli che non hanno mai creduto, se non per la sola coscienza del peccare. Io anzi non so quale delle due sia peggio, se peccare in piena coscienza o se, dopo essersi pentiti delle colpe commesse, sbagliare di
4. nuovo[6]. In effetti il peccato è denunciato da una duplice prova di colpevolezza: da un lato è condannato, nell'atto stesso, dall'operatore dell'iniquità, dall'altro lato perché questi, pur riconoscendo in precedenza come cattivo ciò che farà, però vi si accinge. E l'uno può darsi che indulga all'ira o alla voluttà senza ignorare a che cosa indulge; ma l'altro, che si pente delle colpe cui aveva compiaciuto, poi ricade di nuovo nella voluttà, si affianca a quello che da principio pecca volontariamente: se fa di nuovo ciò di cui s'è pentito, vuol dire che lo fa volontariamente, se è vero che ha condannato il suo operato.

58. 1. Dunque, colui che è venuto alla fede staccandosi dai pagani e da quella trista esistenza precedente, ha ottenuto in

26.5). Ma la demonologia ha in Clem. un ruolo secondario. Cfr. Daniélou, *Message,* 507; Andres, *art. c.* [a I **16** 80.5].

[4] 2 Cor 7, 10. Tutta questa dottrina sulla prima e seconda μετάνοια per le colpe commesse dopo il battesimo (§§ 57-58) deriva anch'essa dal Pastore di Herma (*Mand.* 4.3, 1-6). Cfr. Méhat, 318 e *Pénitence seconde et péché involontaire etc.,* « Vigil. Christ. » 8 1954 226-233.
[5] Eb 10, 26-27, che include Is 26, 11.
[6] La sentenza anche in *Sacra Parall.* 221 Holl, congiunta a 58.3.

una volta il perdono dei peccati; ma colui che ha peccato anche dopo e poi si pente, deve sentire la vergogna, non
2. essendo più lavato per la remissione dei peccati. Infatti quegli che è rigenerato « non dal sangue né da volontà della carne »[7], ma nello spirito, deve non soltanto abbandonare gli idoli che prima venerava come divini, ma
3. anche le azioni della precedente vita: questo sì, significa pentirsi senza precipitare nello stesso errore, poiché pentirsi spesso è viceversa una sollecitudine dei peccati, una propensione alla volubilità per mancanza di esercizio.

59. 1. Chiedere spesso indulgenza per gli errori in cui spesso cadiamo è quindi parvenza di pentimento, non pentimento. « La giustizia incide diritte strade senza biasimo », grida la Scrittura; e ancora: « La giustizia dell'innocente
2. dirizzerà la sua strada »[8]. Anzi, scrive David: « Come un padre ha compassione dei figli, il Signore ebbe compas-
3. sione di coloro che lo temono ». Pertanto « quelli che seminano in lacrime mieteranno in letizia »: [la letizia] di quelli che si confessano in penitenza; e sono « beati
4. tutti quelli che temono il Signore »[9]. Vedi ora la corrispondente beatitudine del Vangelo? « Non temere », dice la Scrittura, « se uno arricchisce e se la gloria della sua casa raggiunge il colmo: poiché nella sua morte non prenderà con sé niente del tutto, e la sua gloria non scenderà
5. con lui ». « Ed io per la tua pietà entrerò nella tua casa, nel timore di te mi prostrerò davanti al tuo santo tempio. Signore, fammi da guida nella tua giustizia »[10].
6. Un impulso è un moto del pensiero verso qualcosa o da qualcosa; una passione è un impulso eccedente o che si estende oltre i limiti segnati dalla ragione, ossia un impulso scatenato e disubbidiente alla ragione. Dunque le passioni sono un movimento dell'anima contro natura, per la sua disubbidienza alla ragione[11] – e questo ritrarsi

[7] Gv 1, 13.
[8] Prv 11, 5. La 2ª Parte figura solo nel testo alessandrino dei LXX.
[9] Sal 102 [103], 13; 125 [126], 5; 127 [128], 1.
[10] Sal 48 [49], 17-1; 5, 8-9.
[11] Le poche righe che chiudono il capitolo, « blocco erratico » fra argomenti diversi (Méhat, 265), preludono alla più ampia trattazione del c. 20 (110-116), ma intanto ci mostrano l'atteggiamento

e allontanarsi e disubbidire dipende da noi, come anche dipende da noi l'ubbidienza: ed è per questo che gli atti volontari sono soggetti a giudizio –. Insomma, se uno studia le passioni una per una, le trova tendenze irrazionali.

di Clem. di fronte alle contemporanee discussioni filosofiche sui πάθη, le passioni. La definizione del πάθος è dello stoicismo antico: da Crisippo proviene quella analoga che ci dà Galeno (*De Plac. Hipp. et Plat.* 4, 5 e 2 [= *fr. mor.* 462 s. 479 s. etc. Arn.] cfr. Andronic. *De Affectibus* p. 11 Kr.); anzi proprio nella dottrina dei πάθη è stato ravvisato uno dei punti focali dell'influenza dello Stoicismo sul pensiero di Clem.: Pohlenz, *art. c.* [a I **1** 2.1], 126-137 etc.; *Stoa*, cit. [ib.], I 458-463; II 302; Spanneut, *o. c.*, 234 s. Ma Clem. segue in realtà i medio-platonici, i quali se accettano la *definizione* dei πάθη da Crisippo (cfr. anche **20** 119.3; *Paed.* I **13** 101.1; III **11** 53.1 etc.), formulano poi la teoria della loro *origine* nei termini dello stoicismo platonizzante di Posidonio, per cui è la parte inferiore dell'anima, θυμοειδές o ἐπιθυμητικόν, e non un errore di giudizio, δόξα, come voleva Zenone (*fr.* 207. Arn.; Chrysipp., *fr. mor.* 380 etc.) a provocare le passioni. Così oltre **15** 63.2-3; **20** 119 cit.; VI **16** 136.1 etc. (per l'apparente eccezione di V **11** 67.4 cfr. ib.). Qui subentra la dottrina del λόγος ὀρθός = νόμος φύσεως: **4** 18.4; I **24** 159.3; 166.5; **29** 182.1; III **11** 72.3; *Paed.* III **12** 99.1 etc. Ad esso si deve ubbidire o, in altri termini, il λογιστικόν deve dominare l'ἐπιθυμητικόν dell'anima. E qui veramente Platonesimo (cfr. Plat. *Resp.* IV 440b etc.; *Phaedr.* 246b-247c etc.) e Stoicismo collimavano. Vediamo così il λόγος quale moderatore dei πάθη (**20** 110.1; I **24** 159.3; VI **16** cit.; *Paed.* I **1** 1.2 e 3.1 etc.), vero " auriga " dell'anima (cfr. a **11** 51.6). Anche Filone condivide queste dottrine (*Leg. All.* II 3, 6; III 38, 115 [i πάθη si originano non nel giudizio, ma nella parte inferiore dell'anima]; *ib.* I 13, 41; 23, 72-73; II 26, 104; III 25, 80; 39, 116-118; 42, 124 etc. [il λόγος è moderatore della vita morale]); ma non è con ciò detto che fosse l'intermediario fra filosofia stoica o medio-platonica e Clem. La misura nelle passioni, μετριοπάθεια, è pertanto il fine di questa dottrina morale (del resto già in Plat. *Resp.* IV 431c; 423e): cfr. **8** 39.4; **20** 109.1; Plut. *De Virt. mor.* 4 443c; 444bc; 449b; 451ef; Albin. *Did.* 29, 2; 30, 5-6 p. 182 e 184 Herm. e ancora Philon., *o. c.* III 43, 126; 45, 132; Antioco d'Ascalona, in Cic. *Acad. Post.* I 38. Altra documentazione in Lilla, 84-106 e *art. c.* [a I **7** 37.6], 20-30. Ma Clem. oltrepassa poi nella 2ª parte degli *Strom.* questa etica della μετριοπάθεια, per giungere all'ideale dell'ἀπάθεια (cfr. **8** 40.1). Sul rapporto fra πάθη e peccato, ἁμαρτία, cfr. Völker, 129-135.

Capitolo 14

60. 1. Ne deriva che non è soggetto a giudizio l'atto involontario, che può avvenire in due modi, o per ignoranza o per necessità [1]. In effetti come potresti esprimere un verdetto su quelli che, come si suol dire, peccano in modo 2. involontario? O uno ha perduto la conoscenza di se stesso, come Cleomene e Atamante che diventarono folli [2]; 3. o non sa quel che fa, come Eschilo, che propalò sulla scena i misteri e fu citato in giudizio all'Areopago, ma 4. fu assolto, perché dimostrò che non era iniziato [3]. Oppure si dà il caso che uno non sa intorno a che * si sta compiendo l'azione, come ad es. colui che, lasciato libero il suo avversario, uccide un familiare invece di un nemico; 5. o ancora [non si sa] con che cosa si sta facendo un'azione, come quello che maneggia le lance fornite di bottone [4], e uccide qualcuno perché la lancia ha perduto il bottone; 6. o [non si sa] il modo come avviene una cosa, come colui che in uno stadio uccide il rivale (ma lui lottava per vin- 7. cere non per ucciderlo); o infine [non si sa] con quale esito si opera, e valga l'esempio del medico che fa morire qualcuno dandogli una medicina salutare (ma gliela aveva data con lo scopo di salvarlo, non di farlo morire).

61. 1. Veramente nei tempi antichi la legge puniva anche quello che uccideva involontariamente, come chi soffriva involontariamente di gonorrea [5], non però allo stesso modo 2. del reo volontario. Eppure sarà punito anche quello come per un atto volontario, se rapportiamo la passione alla

[1] *Sacra Parall.* 223 Holl.

[2] Cleomene I, re di Sparta (sec. VI-V). Dice Erodoto (VI 75) che, impazzito, egli bastonava con lo scettro chiunque incontrava e da ultimo si uccise. Di Atamante narra il mito che, avendo accolto da allevare Dioniso bambino, fu reso folle da Era, gelosa di Semele, resa da Zeus madre di Dioniso; e in tale stato uccise suo figlio Learco credendolo un cervo (Apd. III 4, 3; Ov. *Met.* IV 416-431 etc.).

[3] Cfr. Ael. *V.H.* V 19, che narra l'aneddoto in altre versioni. Esso rappresenta un capitolo oscuro nella biografia di Eschilo.

[4] Sulla cima, per renderla innocua, come i fioretti (cfr. Xen. *Equit.* 8, 10; Arst. *Eth. Nic.* III 2, 15 1111 a 3-15, che porta anche l'esempio di Eschilo).

[5] Cfr. infatti Nm 35, 22-25; Dt 19, 5; Lv 15, 16 e 22, 4.

sua realtà in potenza: ad es. si deve punire di fatto chi è incontinente nella parola, feconda di vita, perché questo, che è in sé passione irrazionale dell'anima, rasenta la loquacità vana. Invece « il fedele preferisce nascondere le cose in ispirito » [6]. Dunque sono sempre le remote 3. intenzioni che vengono giudicate. « Il Signore scruta cuori e reni »; e « colui che volge l'occhio per concupiscenza » [7] viene giudicato. Perciò è scritto: « Non desiderare » [8], e « Questa gente mi onora con le labbra, ma il 4. loro cuore è lontano da me » [9]. Dio guarda all'intenzione in se stessa: anche la moglie di Lot, che solo si era voltata, però volontariamente [10], verso la malvagità del mondo, Egli la lasciò senza sentimento, la rese una pietra di sale [11] e la fissò al suolo, perché non procedesse più oltre: statua non scipita, cioè inutile, ma atta ad addestrare e a sferzare colui che è capace di distinguere con occhio spirituale.

Capitolo 15

62. 1. L'azione volontaria, invece, è quella in rapporto o ad un appetito o ad una scelta o ad un'idea. E, anzitutto, errore morale, infortunio, delitto sono cose reciprocamente affini. 2. Per chiarire con esempi: errore morale è il vivere in dissolutezza e lussuria, infortunio colpire un amico come nemico senza saperlo, delitto la profanazione di tombe o di 3. santuari. L'errore morale risulta dall'essere ignari di un giudizio su come bisogna agire o dalla impossibilità di agire, precisamente come uno cade in un fosso o perché non sa che c'è o perché non può valicarlo per incapacità

[6] Prv 11, 13. Diversi i LXX e l'ebraico; cfr. del resto Böhlig, *art. c.* [a I 1 2.1].

[7] Sal 7, 10; Ger 11, 20 etc. e Mt 5, 28 spesso cit.

[8] Es 20, 17.

[9] Is 29, 13 (in Mt 15, 8).

[10] ἑκουσίως. Per il volontarismo di Clem. e la libertà dell'uomo cfr. a I 1 4.1.

[11] Cfr. l'episodio in Gn 19 (spec. v. 26) e Lc 17, 31-32; anche in Philon. *De Somn.* I 42, 247-248; ma nel suo commento Clem. collega questo " sale " al " sale " evangelico, che non deve perdere il sapore: cfr. Mc 9, 50 e parall.

4. fisica[1]. Ma per lo meno sta in noi renderci disponibili alla
63. 1. nostra educazione e ubbidienti ai comandamenti[2]. Se non vogliamo aver niente in comune con essi, ma ci arrendiamo a discrezione all'ira e alla passione, commetteremo colpe, o meglio saremo rei di iniquità verso la nostra stessa anima.
2. Il famoso Laio dice infatti nella tragedia: « Niente m'è sfuggito di quanto mi rimproveri, ma la natura mi fa vio-
3. lenza, benché io ne sia cosciente »[3]. Questo significa essersi lasciato andare alla passione. E Medea grida essa pure sulla scena: « Comprendo quale delitto sto per compiere; ma la passione è più forte d'ogni mio volere »[4].
4. Nemmeno Aiace tace, ma grida, sul punto di uccidersi[5]: « Non c'era nessun dolore che mordesse tanto l'anima di un uomo libero, quanto il disonore. Così soffersi[6]... e dall'intimo profonda peste mi travaglia, esasperandomi
64. 1. con amari stimoli di furore ». Questi eroi li rende tragici l'ira; infiniti altri la passione amorosa, come Fedra, Antea, Erifile « che accettò oro prezioso in cambio del pro-
2. prio marito »[7]. Anche il famoso Trasonide recita, sia

[1] Da definizioni aristoteliche. La distinzione all'interno della volontarietà delle azioni è in *Eth. Eud.* II 7 1233 a 23 e 1224 a 4; la distinzione fra errore morale (ἁμάρτημα), infortunio (ἀτύχημα), delitto o crimine o ingiustizia (ἀδίκημα), in *Eth. Nic.* V 10 1135 b 11 - 1136 a 5; *Rhet.* I 13 1374 b 5-10; anche Plat. *Leg.* IX 863c; cfr. sopra, 60.4-6. Per il criterio intellettualistico della scelta morale (« un residuo di intellettualismo socratico »: Prumm, *art. c.* [a **2** 8.1], 49), oltre, **18** 79.5; IV **5** 22.4-5; anche già **6** 26.5 e I **17** 84.2.

[2] Cfr. **6** 26.3; e a I **1** 4.1.

[3] Eur., *fr.* 840 N². (dal *Crisippo*).

[4] Eur., *Med.* 1078.

[5] Nell'*Aiace* di Sofocle l'eroe si uccide perché non sopporta il disonore di aver fatto strage di pecore credendole, in istato di follia, gli Achei che lo avevano defraudato delle armi di Achille. Il framm. che segue proviene però da un dramma sconosciuto (*Adesp.* 110 N².: T. G. F. p. 861). Cfr. Plut. *De Virt. mor.* 6 446 a; Chrysipp., *fr. log.* 180, 4 Arn. Questi testi poetici dovevano già essere raggruppati in Crisippo e divennero poi luogo comune nelle trattazioni sulle passioni. Cfr. **20** 107.1; Elter, *o. c.* [a I **3** 22.3], 18 s.; 84 etc.; Lilla, 113 e *art. c.* [a I **7** 37.6], 22-4.

[6] Guasto nella citaz.: συμφοροῦσα oltre che non completa il verso, riferito a κηλίς (" macchia ", " peste ") non dà senso.

[7] Odyss. XI 327. Erifile, sedotta dalla collana che le aveva promesso Polinice, gli rivelò il luogo ove il marito Amfiarao era nascosto, perché, profeta, non voleva partecipare alla guerra dei Sette (cfr. a I **21** 134.3). Di Fedra è noto l'amore incestuoso per il figliastro Ippolito; "Ανθεια potrebb'essere errore per "Αντεια, la moglie di Preto, che non corrisposta da Bellerofonte di cui s'era invaghita, lo calunniò: Iliad. VI 160-165.

pure in tutt'altra scena, nella commedia: « Una vile servetta mi ha fatto schiavo »[8].
3. Infortunio è dunque un errore morale commesso senza concorso di ragione, l'errore morale è offesa involontaria; solo l'offesa volontaria è malvagità. L'errore morale è
4. dunque un atto mio involontario[9]. Perciò è detto: « Il peccato non dominerà su di voi, perché non siete in potere della legge, ma della grazia »[10]: parole rivolte a chi ha già creduto, « poiché per mezzo delle sue piaghe siamo
5. stati risanati »[11]. Un infortunio è un'azione involontaria di altri a mio danno; solo l'ingiustizia, mia o di altri, si rivela volontaria.
65. 1. Proprio a queste differenze fra i peccati allude il salmista, quando dice beati coloro dei quali Dio cancellò le iniquità e nascose i peccati; degli uni non tenne conto, e perdonò
2. tutti i rimanenti. « È scritto infatti: " Beati coloro dei quali furono perdonate le iniquità e nascosti i peccati. Beato l'uomo cui il Signore non abbia mai a computare il peccato, e non c'è nella sua bocca inganno ". Questa beatitudine è per gli eletti da Dio tramite Gesú Cristo
3. Signore nostro »[12]. « L'amore copre una moltitudine di peccati »[13] e li cancella Colui « che preferisce il penti-
66. 1. mento del peccatore alla sua morte »[14]. Non sono imputati i peccati che non si fanno per libera scelta; poiché « colui che ha desiderato ha già commesso adulterio »[15]. E
2. perdona i peccati il Logos che dà luce[16]. « In quel gior-

[8] Menandr. *Misumenos, fr.* 3 K. (ora *fr.* 1 Del Corno [Menandro, I, Milano 1971, 528]); cfr. Epict. *Diss.* IV 1, 20.

[9] Cfr. ancora Arst. *Eth. Nic.*, *l. c.*

[10] Rm 6, 14.

[11] Is 53, 5 (in 1 Pt 2, 25).

[12] Sal 31 [32], 1-2 (in Rm 4, 7-8): incluso in Clem. Rom. *I Cor.* 50, 6-7.

[13] 1 Pt 4, 8.

[14] Ez 18, 23 e 32 etc., spesso riecheggiato nel N.T. (cfr. 2 Pt 3, 9 etc.).

[15] Ancora Mt 5, 28; e cfr. a I **1** 4.1.

[16] Cfr. Gv 1, 9.

no », dice il Signore, « cercheranno l'iniquità di Israele, e non ci sarà, e i peccati di Giuda, e non saranno trovati mai », « poiché, chi è come Io sono? E chi si porrà di 3. fronte alla mia faccia? » [17]. Vedi che ci è annunciato un solo Dio buono, che dà secondo i meriti [18], che perdona 4. i peccati. Anche Giovanni nell'epistola più lunga insegna manifestamente la differenza fra i peccati. Egli dice: « Se qualcuno vede suo fratello commettere un peccato che non conduce alla morte, intercederà e gli darà vita: que-5. sto per tutti quelli che peccano non per la morte. Poiché c'è anche un peccato che conduce alla morte: non parlo di questo, perché si preghi per questo. Ogni ingiustizia è peccato, ma c'è un peccato che non conduce alla morte » [19].

67. 1. Ma anche David e, prima di David, Mosè rivelano la nozione dei tre principî [20] in queste parole: « Beato l'uomo che non seguì consigli di empi » – come fanno i pesci che vanno nella tenebra fino alle profondità: quelli che non hanno squame (e sono quelli che Mosè vieta di toc-2. care [21]) abitano infatti nel fondo del mare – « e non sostò nelle strade dei peccatori » – come quelli che, apparentemente temendo Dio, peccano come il porco: che, affamato, 3. grugnisce; satollo, non riconosce più il suo padrone – « e non sedette sul seggio della pestilenza » – come i volatili pronti alla rapina –. Ma Mosè comandò: « Non mangiate porco né aquila né avvoltoio né corvo né alcun tipo di pesce che non abbia sulla pelle squame » [22]. Così Barnaba.

[17] Ger 27 [= 50], 20 e 29 [= 49], 19.
[18] Cfr. *Paed.* I **8** 64.1.
[19] 1 Gv 5, 16-17; cfr. 65.1.
[20] Sembra riferirsi alla ripartizione dei peccati (sopra, 64-65); ma ad essa si sovrappone la distinzione dei precetti morali di cui la *Lettera* di Barnaba (10, 9-10; 3; 1), qui utilizzata (cfr. n° 3). Se non che in Barnaba è chiara l'interpretazione allegorica dei divieti di cibarsi di certi animali, contenuti nel Levitico; qui la cosa riesce più involuta, perché tutto è concentrato e forzatamente ricondotto alla triplice beatitudine del 1° Salmo (vs. 1). Clem. torna più volte su questi concetti, citando gli stessi testi scritturistici: cfr. *Paed.* II **10** 83.4 - 90; III **11** 75.3 - 76.2; oltre, **18** 94.5; V **8** 51 - 52.3; VII **18** 109.
[21] Lv 11, 10 e 12; Dt 14, 10.
[22] Lv 11, 7; 13-15 e 12; Dt 14, 8; 12-13 e 10.

4. Io d'altra parte ho udito un uomo sapiente in queste cose [23], che per « consiglio degli empi » intendeva i pagani, per « vie dei peccatori » le credenze giudaiche, e il « seggio della pestilenza » lo interpretava come le eresie.

68. 1. Un altro sosteneva, più propriamente, che la prima beatitudine [del salmo] è detta per quelli che non seguirono le opinioni malvage, lontane da Dio; la seconda per quelli che non si soffermarono « sulla via spaziosa e larga » [24] o che furono allevati nella legge, o anche per quelli che fra i pagani si pentirono. « Il seggio della pestilenza » indicherebbe poi i teatri e i tribunali, o meglio, l'ossequio alle potenze scellerate e rovinose e l'associazione alle 2. loro opere [25]. « Ma nella legge del Signore è la sua volontà » [26]. Pietro nella *Predicazione* chiamò il Signore « legge e logos » [27].
3. Sembra infine che il legislatore spieghi anche altrimenti il modo come si commettono* tre tipi di peccato: in figura di pesci muti quelli della parola (poiché ci sono casi in cui il silenzio è meglio della parola: « C'è anche per il silenzio un premio senza rischio » [28]); in figura degli uccelli rapaci e carnivori i peccati commessi con l'azione;

[23] Il maestro Panteno (cfr. I **1** 11.2)? Per questo tipo di esegesi della Scrittura, né ufficiale né esoterico, e che comunque si imponeva, cfr. Mondésert, 127 s.
[24] Mt 7, 13 e cfr. a I **5** 29.3.
[25] La stessa interpretazione in *Paed.* III **11** 76.3.
[26] Sal 1, 2.
[27] Cfr. I **29** 182.3; *Ecl. Proph.* 58.
[28] Luogo comune: Simonid., *fr.* 38 D.; Eur. *Or.* 638-639 (cfr. *Paed.* II **7** 58.2). Sui « pesci muti » cfr. Soph. *fr.* 695 N.^{2} (in VI **11** 94.5). Al tema del silenzio, naturalmente connesso col simbolismo allusivo e con la cautela nel rivelare i misteri (cfr. I **1** 2.2), già si accennava in I **1** 13.4; 15.1. In VII **1** 2.3 il silenzio è in rapporto con la teologia negativa (V **12** 80 etc.). Ovviamente Clem. resta ammirato del " silenzio " pitagorico, ricco di un valore etico e insieme intellettualistico (V **11** 67.3): ritrarsi dal parlare è, in primo luogo, ritrarsi dall'attività dei sensi, per rendersi capace, in secondo luogo, di contemplare ψιλῷ τῷ νῷ. Il silenzio è pure connesso con la più alta forma di preghiera (cfr. VII **7** 40.1 etc.), esso è in fondo « simbolo di Dio »: σιγὴ σύμβολον θεοῦ (Preisendanz, *Zauberpap.* IV 558; cfr. Corp. Hermet. 10, 5. Ignat. *Ephes.* 6, 1; *Philad.* 1, 1). Cfr. Völker, 414; Méhat, 128; R. Mortley, *The themes of silence in Clem.*, « Journ. of Theol. St. » N. S., 24 1973 197-202.

++++[29] il porco « si gode del brago »[30] e dello sterco;

69. 1. e non bisogna avere « la coscienza insudiciata »[31]. A buon diritto prosegue dunque il profeta: « Non così gli empi: ma saranno come pula che il vento disperde lontano dalla faccia della terra. Per questo non si leveranno, essi empi, nel giudizio » (essi che sono già stati condannati, poiché « colui che non crede è già stato giudicato »[32]), « né i peccatori saranno nel consiglio dei giusti » (essi che hanno già ricevuto la condanna per non essersi uniti a coloro che sono vissuti senza cadere), « perché il Signore conosce la via dei giusti, e la via degli empi sarà distrutta »[33].
2. Di nuovo il Signore rivela chiaramente che i nostri errori e i nostri falli dipendono da noi: Egli suggerisce modi di cura corrispondenti alle passioni e vuole che siamo corretti dai pastori, accusando per bocca di Ezechiele alcuni di loro perché, a quanto pare, non osservarono i comanda-
3. menti: « Non avete irrobustito il malato » etc., fino a « e non c'era chi lo cercasse e lo facesse tornare »[34]. « Poiché grande è la gioia del Padre quando anche un solo pecca-
4. tore è salvato », dice il Signore[35]. Tanto più è da lodare Abramo che « *procedette* secondo aveva detto a lui il Signore »[36].

70. 1. Attingendo di qui uno dei sapienti greci[37] espresse la
2. sentenza: « *Segui* Dio ». Dice Isaia: « Gli uomini pii presero saggi consigli »[38]. " Consiglio " è la ricerca sul come ci comportiamo rettamente nelle circostanze del momento; e " buon consiglio " significa senno nelle decisioni.
3. Ebbene, anche Dio dopo il perdono di Caino non accoglie

[29] Lacuna nel ms.: si doveva spiegare di un terzo tipo di peccati raffigurato nel porco.
[30] Heraclit., 22 B 13 D.-K.; cfr. I 1 2.2.
[31] Cfr. 1 Cor 8, 7.
[32] Gv 3, 18.
[33] Sal 1, 4-6.
[34] Cfr. ancora I 1 4.1 e Ez 34, 4 e 6.
[35] Cfr. Lc 15, 7.
[36] Gn 12, 4. Cfr. 19 100.4; V 14 94.6-95.1; Philon. *De Migr. Abr.* 23, 127 e 131.
[37] Pitagora? Cfr. Diogenian. III 31 (Corp. Paroemiogr. II 40); anche Philon. *De Migr. Abr.* 23, 127-128; cfr. a I 5 29.3; II 8 39.5.
[38] Is 32, 8. La definizione che segue anche in Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 167 s.

forse conseguentemente Enoch che poco di poi s'era pentito, mostrando che il perdono produce naturalmente pentimento »[39]? E il perdono non sussiste per condonare, ma per risanare. Lo stesso avviene anche a proposito della fabbricazione del vitello da parte del popolo sotto la guida
4. di Aaron[40]. Di qui uno dei sapienti greci derivò la sentenza: « Il perdono è meglio della punizione »[41], proprio come il motto: « dà garanzia, ed è pronta la perdita »[42] deriva dalla voce di Salomone che dice: « Figlio mio, se darai la garanzia per un amico, consegnerai la tua mano al nemico: poiché sono un saldo laccio per un uomo le proprie labbra ed egli è preso prigioniero dalle parole della sua bocca »[43]. E il celebre " conosci te stesso " è già più " mistico ", ma deriva da questo versetto: « Hai visto

71. 1. tuo fratello, hai visto il tuo Dio »[44]. Così dunque « Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore e il tuo prossimo come te stesso: da questi comandamenti », dice [il Signore] « dipendono » e sono strettamente connessi « tutta la
2. legge e i profeti »[45]. Con ciò concordano anche questi altri versetti: « Questo vi ho detto affinché la mia *letizia* sia completa. Questo è il mio comandamento: amatevi
3. fra voi come io vi ho amato »[46]. « Compassionevole e *pietoso* è il Signore » e « buono è il Signore verso tutti »[47]. E consigliando in modo più chiaro la norma « co-
4. nosci te stesso », Mosè dice spesse volte: « Fa attenzione a te stesso »[48]. « Con atti di misericordia e di fede si

[39] Cfr. Gn 4, 15 e 5, 24. Secondo Filone (*De Abr.* 3, 17; *Quaest. in Gen.* I 82, p. 57 Aucher) Enoch simboleggia il pentimento: esempio di interpretazione filosofico-morale delle Scritture.
[40] Es 32.
[41] Pittaco (Diog. L. I 76). La chiusa del c. è un breve saggio preannunciante il tema degli imprestiti dei Greci (V **14** etc.; cfr. a I 1 10.2).
[42] Cfr. I **14** 61.2.
[43] Prv 6, 1-2.
[44] Il detto (extracanonico?) già in I **19** 94.5.
[45] Mt 22, 37 e 39-40 e parall.
[46] Gv 15, 11-12.
[47] Sal 110 [111], 4 e 144 [145], 9.
[48] Gn 24, 6; Es 10, 28 etc.; Dt 4, 9 etc.; γνῶθι σεαυτόν: I **14** 60.3.

purificano i peccati, e con il timore di Dio ognuno devia dal male ». « Il timore di Dio è educazione e sapienza »[49].

Capitolo 16

72. 1. Qui ecco di nuovo l'attacco dei nostri accusatori[1]: essi dicono che *letizia* e dolore sono passioni dell'anima[2]. Definiscono infatti la letizia una esaltazione razionale e l'essere allegri un allietarsi per cose belle; definiscono d'altro lato la *pietà* un dolore per chi soffre pene immeritata- 2. mente; questi sarebbero moti dell'anima, passioni. Ma a quanto pare noi non desistiamo dall'intendere, in simili casi, carnalmente le Scritture[3] e cioè dall'inferirne [il senso] in base alle nostre passioni, interpretando la volontà di Dio non soggetto a passioni per similarità con i nostri 3. affetti umani. E se crediamo che riguardo all'Onnipotente le cose stiano in realtà come noi siamo in grado di 4. intendere, allora aberriamo empiamente: infatti non è possibile parlare della divinità nel modo come essa è, ma viceversa, nel modo come era possibile che intendessimo noi, inviluppati nella carne, così ci parlarono i profeti.

[49] Prv 15, 17 e 16, 4; Sir 1, 27. Cfr. sopra, **7** 33.2; **2** 4.4.

[1] In questo caso gli Stoici: Chrysipp., *fr. mor.* 414, 432 s. Arn.

[2] Cfr. **7** 32; **13** 59.6; IV **6** 38.1; *Paed.* I **13** 101.1; anche Andronic. *De Affect.*, p. 11-12 e 20 Kr. e già Arst. *De An.* I 1 403 a 16, *Eth. Nic.* II 4 1105 b 21-22; *Rhet.* II 8 1385 b 13-14.

[3] La critica, cui si associarono i Marcioniti, appoggiando così le loro teorie esegetiche del V.T. (Méhat, 414), aveva senso se le espressioni antropomorfiche si assumevano in significato letterale. Ma esse sono per Clem. « una crudezza insopportabile » (Casey, *art. c.* [a I **1** 1.1], 87 s.); egli respinge anche il più scaltrito antropomorfismo che attribuisce a Dio non organi, ma emozioni umane: Dio è ἀπαθής (**8** 40.2; e qui si discute come siano legittime le espressioni "letizia", "pietà" di Dio nelle citaz. prec. Così i neoplatonici: Lilla, 213 s.). Cfr. V **11** 68.3; 71.4-5; **14** 111.2-4; VI **8** 64.1; **16** 136.3; VII **3** 14-15; **4** 22.1; 29.2. Anche l'abusato Gn 1, 26, ora inteso alla lettera, ora oggetto dei più sperticati allegorismi, è interpretato da Clem. in senso spirituale: l'immagine è il Logos, il suo riflesso nell'uomo è il νοῦς dell'uomo: cfr. **19** 102.6; VII **9** 52.3 etc. Questa la base della teoria clementina dell'assimilazione a Dio (cfr. a **18** 80.5 - 81.6).

Il Signore si adatta, per fini di salvezza, alla debolezza umana[4].

73. 1. Poiché dunque è volontà di Dio che chi è docile ai comandamenti e si pente dei peccati si salvi, e noi siamo lieti della nostra salvezza, il Signore che ha parlato per bocca dei profeti ha fatto propria la capacità nostra di gioire, come quando parlava nel Vangelo, umanamente: « Avevo fame e mi avete dato da mangiare, avevo sete e mi avete dato da bere: poiché quello che avete fatto a 2. uno di questi piccolissimi l'avete fatto a me »[5]. Come dunque Egli riceve cibo anche se non lo riceve, per il fatto che lo ha ricevuto quegli cui Egli vuole sia dato, così provò letizia anche se non la provò, per il fatto che l'ha provata colui che si è pentito come Egli voleva. 3. E Dio sovrabbonda di pietà[6], poiché è buono e ci dà i comandamenti attraverso la legge e* i profeti, ed ora ci salva, con azione più prossima, attraverso la presenza del Figlio, ed ha pietà, come è stato detto[7], di quelli che sono stati oggetto della sua pietà. Ora, propriamente, ha pietà chi è superiore rispetto a chi è inferiore; e un uomo non sarà mai superiore ad un uomo, in quanto ha natura di uomo, ma Dio è superiore all'uomo in tutto: se dunque il superiore ha pietà dell'inferiore, solo Dio avrà 4. pietà di noi[8]. L'uomo infatti diviene disposto a mettere in comune [ciò che ha] per effetto di senso di giustizia, e condivide quello che ha ricevuto da Dio, sia per naturale abito di benevolenza, sia in forza dei comandamenti

74. 1. ai quali ubbidisce. Ma Dio non ha nessun abito naturale rispetto a noi, come vorrebbero i fondatori delle eresie, né se crea dal nulla, né se fabbrica da una materia, perché il nulla non è e la materia è del tutto altra da Dio: a meno che non si osi dire che noi siamo parti di Dio e della 2. sua stessa sostanza[9]. Ma io non so proprio come si possa

[4] Cfr. I **1** 12.3; Dio salvatore « attraverso i profeti »: I **5** 29.5; Dio inconoscibile: cfr. V **12** 80-82.

[5] Mt 25, 35 e 40.

[6] Cfr. Ef 2, 4, oltre (74.4) cit. alla lettera; e *Paed.* I **9** 81.3.

[7] Cfr. Es 33, 19 (in Rm 9, 15; cfr 1 Pt 2, 10).

[8] Sillogismo aristotelico. Sulla socievolezza umana cfr. I **6** 34.4.

[9] E in effetti si osò: da parte gnostica. Cfr. IV **13** 91; *Exc. ex Theod.* 43, 2; 50, 1 etc.; Iren. *Adv. Haer.* I 5, 1 e 5; Tolom. a Flora, ed. Quispel, cit., c. 8 p. 69; Prunet, *o. c.*, 14-16.

sopportare di udire questi discorsi, solo che si abbia una nozione di Dio e si volga lo sguardo alla nostra vita, di **3.** quanto male è intrisa. In questo modo Dio, cosa che non è neanche da dire, sarebbe a parte dei nostri peccati, se è vero che « le parti sono parti del tutto e lo integrano »[10]; se poi non lo integrano non ne sono nemmeno **4.** parti. In realtà è per natura che « Dio è ricco di pietà », e per la sua bontà si prende cura di noi, che non siamo

75. 1. né sue parti né suoi figli per natura. Anzi, la massima prova della bontà di Dio è precisamente questa, che pur essendo noi tali in rapporto a Lui, e cioè per natura totalmente « estranei »[11], Egli tuttavia si prende cura di noi. **2.** È naturale negli animali l'affetto per i piccoli, e così pure l'amicizia, derivante da convivenza, per coloro che nutrono gli stessi sentimenti: ma la pietà di Dio è ricca verso di noi, che pure non siamo per nulla in rapporto con Lui per ciò che concerne, ripeto, la nostra essenza o natura o per le capacità insite nella nostra essenza, ma solo per l'essere opera della sua volontà. Ed Egli chiama in « adozione filiale »[12], la meta più alta di tutte, proprio colui che di sua volontà, con ascesi ed ammaestramento, **3.** ha accolto in sé la "gnosi" della verità[13]. « Le iniquità afferrano l'uomo e ciascuno è soffocato con i lacci dei propri peccati »[14]: « Dio è senza colpa »[15], e davvero « beato l'uomo che prova sgomento in tutte le cose per circospezione »[16].

Capitolo 17

76. 1. Come la scienza è un abito atto a provocare il sapere – poiché da esso ci è dato il fatto del sapere –, e il suo modo di comprendere non può essere mutabile ad opera

[10] Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 337 etc.
[11] ἀπηλλοτριωμένοι, termine paolino: Ef 2, 12; 4, 18; Col 1, 21. Sulla bontà di Dio, V **1** 6.3.
[12] υἱοθεσία (la più alta προκοπή: cfr. a I **5** 29.3): Rm 8, 15; Gal 4, 5; Gv 1, 12 etc.
[13] « Di sua volontà », ἑκών: I **1** 4.1; cfr. anche **9** 45.7.
[14] Prv 5, 22.
[15] Plat. *Resp.* X 617e (già in I **1** 4.1 etc.).
[16] Prv 28, 14.

di ragionamento[1], così l'ignoranza è una rappresentazione incerta, mutabile ad opera di ragionamento. E ciò che muta, come pure ciò che è elaborato con ragionamento, **2.** dipende da noi. Parallelamente alla scienza abbiamo: l'esperienza, la capacità di visione distinta, la comprensione **3.** sintetica, l'astrazione intellettiva[2] e la "gnosi"[3]. La capacità di visione distinta può dirsi una scienza degli enti universali distinti per specie; l'esperienza invece è una scienza che raccoglie [dati], tale che rende anche possibile studiarli ognuno singolarmente. L'astrazione intellettiva è scienza dell'intelligibile; la comprensione sintetica è scienza del rapporto, ossia attitudine coerente a porre rapporti o capacità comparatrice nell'ambito di ciò che è oggetto di pensiero e di scienza, si tratti di una singola cosa o di tutte quelle che si riconducono ad una sola idea. La "gnosi" infine è scienza dell'essere in sé o scienza che aderisce a ciò che diviene. La verità è scienza del vero, onde il possesso della verità è scienza delle cose vere.

77. 1. La scienza poi sussiste tramite la ragione e non è mutabile con altra ragione. **2.** Ciò che non facciamo, non lo facciamo o perché non possiamo o perché non vogliamo o per entrambe le cause. **3.** Ad es., non ci leviamo a volo perché né possiamo né vogliamo; ma non andiamo a nuotare, poniamo sul momento, perché, se pur possiamo, però non vogliamo[4]. Non siamo come il Signore, poiché vogliamo bensì, ma **4.** non possiamo. « Infatti non c'è discepolo che superi il maestro, è sufficiente che diventiamo come il maestro »[5], non per essenza, essendo impossibile che in rapporto all'esistenza ciò che è per convenzione sia uguale a ciò che

[1] Cfr. sopra, **2** 9.4. Per ἄγνοια, "ignoranza", cfr. Stob. *Ecl.* II 7 (II 111 W.); M. Aur. V 10, 2; e Prümm, *art. c.*, 47.
[2] ἐπιστήμη (cfr. IV **22** 143.1), εἴδησις (cfr. Arst. *De An.* I 1 402 a 1), σύνεσις, νόησις: traduco approssimativamente, in base alle definizioni che seguono (in ogni caso non persuadono Völker, 403 e Méhat, 426, che leggerebbero in quei termini dei sinonimi di "gnosi").
[3] Nuova breve inserzione sulla "gnosi", provocata dall'accenno precedente (75.2). Cfr. *Sacra Parall.* 224 Holl.
[4] Sulla libertà della volontà cfr. a I **1** 4.1.
[5] Mt 10, 24 e parall.

è per natura[6], ma perché siamo divenuti eterni e abbiamo conosciuto la contemplazione[7] dell'essere e siamo stati chiamati figli e solo con l'aiuto del Figlio che gli è con-
5. giunto possiamo vedere il Padre. Ed è il volere che precede tutto ciò; le facoltà razionali sono ministri del volere. Dice il Signore: « Abbi volontà, e potrai »[8]. Per lo "gnostico" volontà, giudizio, esercizio sono la stessa cosa.
6. Se sono gli stessi i propositi, sono gli stessi anche i principî e i giudizi, perché egli abbia sia le parole sia la condotta di vita conformi al suo stato. « Il cuore retto cerca conoscenze » e se ne fa attento. « Dio mi ha insegnato la sapienza ed ho conosciuto la "gnosi" dei santi »[9].

[6] Allude alla figliolanza rispetto a Dio di cui sopra, **16** 75.2.
[7] γνῶσις-θεωρία: cfr. a I **1** 1.1. Conosciamo di Dio ciò che rivela il Figlio: V **11** 71.5; VII **10** 55.3.
[8] Parafrasa Mc 1, 40, per ricollegarsi a posizioni stoiche: Pohlenz, *Stoa*, cit. [a I **1** 2.1], II 298.
[9] Prv 27, 21a; 24, 26 (e 30.3: cfr. la parafrasi in V **11** 72.1).

LE VIRTÙ NELLA LEGGE DI MOSÈ
(c. 18)

Capitolo 18 *153-154*

78. 1. Ordunque[1]: si può dimostrare che anche tutte le altre virtù descritte nei libri di Mosè hanno offerto ai Greci principio per tutte le loro trattazioni in materia di etica. Parlo di coraggio, temperanza, prudenza, giustizia, fortezza, pazienza, serietà, continenza e soprattutto pietà
2. religiosa. Quanto alla pietà religiosa, è evidente a chiunque che insegna a venerare e ad onorare la causa più
3. alta e più antica[2]. Alla giustizia e insieme alla prudenza ci dispone la legge stessa, educandoci, mediante l'abbandono degli idoli sensibili e l'avvicinamento* al Creatore e Padre dell'universo; e da questa disposizione di pensiero, come da una sorgente, si sviluppa ogni [forma di]
4. intelligenza. « I sacrifici degli empi sono schifo per il Signore, mentre le preghiere di chi ben dirige la vita sono accette presso di Lui »: poiché « accetta è presso Dio la
79. 1. giustizia più che il sacrificio »[3]. Analoghe anche le parole di Isaia: « "Che m'importa la quantità dei vostri sacrifici?" dice il Signore »[4]; e tutta la pericope: « Sciogli ogni legame d'iniquità, perché questo è un sacrificio accetto a Dio, un cuore contrito e in cerca del suo crea-

[1] Terminano gli sviluppi più o meno digressivi e si torna (μὲν οὖν) al tema, le virtù (c. 10). Si considerano le virtù cardinali e le altre virtù cristiane, prima in sé, poi (c. 19) in concreto nella persona dello "gnostico". (Cfr. anche lib. 4° e 7°). Non occorre richiamare già per questo elenco Philon. *Cherub.* 28, 96 (cfr. Völker, 298; Méhat, 364). Per la esemplarità della Legge mosaica cfr. a I **1** 10.2; per la pietà, εὐσέβεια (di cui anche oltre, 80.5), **9** 45.7.
[2] Cfr. VII **1** 2.2 e Philon. *De Fort.* (= *De Virt.*) 7, 34-35.
[3] Prv 15, 8 e 16, 7.
[4] Is 1, 11; cfr. V **14** 119.1-2.

2. tore »[5]. « Le *bilance* dolose sono schifo al cospetto di Dio,
3. ma la statera giusta gli è accetta »[6]. Onde: « Non squilibrare la *bilancia* », consiglia Pitagora. La professione di fede degli eretici è stata definita giustizia dolosa, e « lingua d'ingiusti perirà, bocca di giusti distilla sapienza »; ma
4. purtroppo « chiamano vili i sapienti e i prudenti »[7]. E sarebbe troppo lungo citare testimonianze intorno a queste
5. virtù: tutta la Scrittura le celebra. Poiché comunque sogliono definire[8] il coraggio una scienza delle cose temibili, non temibili e intermedie, e la temperanza un abito che, nello scegliere e nell'evitare, osserva i dettami della prudenza, al coraggio si affiancano la pazienza, che è chiamata fortezza, scienza di ciò che si deve sopportare e non, e la magnanimità, scienza che domina dall'alto gli eventi. Alla temperanza si associa poi la circospezione, che è un modo razionale di evitare [il male] [9].

80. 1. L'osservanza dei comandamenti, intesa come indefettibile attenzione ad essi, significa l'acquisto della sicurezza della vita. Né si può essere forte senza coraggio, né con-
2. tinente senza temperanza. Le virtù sono reciprocamente connesse[10], e per colui, nel quale si trova il corteo delle virtù, c'è anche la salvezza, cioè la conservazione dello
3. stato di salute. È anche logico che, trattando queste virtù partitamente, potremmo avanzare la considerazione gene-

[5] Citaz. composita da Is 58, 6 e Sal 50 [51], 19. Le ultime parole (ζητοῦσα τὸν πεπλακότα) appartenevano al testo del salterio usato anche da Barnaba, *Epist.* 2, 10, e Ireneo, *Adv. Haer.* IV 17, 2, non al nostro vulgato. Cfr. *Paed.* III **12** 90.4.

[6] Prv 11, 1, illustrato da uno dei " simboli " o " acusmi " pitagorici (in Porph. *V. P.* 42 e Diog. L. VIII 18), per cui cfr. oltre, V **5** 30.1.

[7] Prv 10, 31 e 16, 21.

[8] Gli Stoici (cfr. già **7** 32.4): Chrysipp., *fr. mor.* 262; 275 Arn. etc., e già Plat. *Prot.* 310d; *Resp.* IV 430d, onde i medio-platonici (sotto cit.) e Philon. *Leg. All.* I 21, 68; *De Spec. Leg.* IV 27, 145; anche Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 154; 158; 161; 174. Cfr. Witt, *o. c.* [a II **4** 15.5], 89 etc.; Völker, 291; Lilla, 77-79 e *art. c.*, 13-16.

[9] Cfr. **2** 4.4; **7** 32.4 cit. Anche per σωφροσύνη le stesse fonti stoiche e medio-platoniche (Albin. *Did.* 29 p. 182 Herm.; Apul. *De Plat.* II 229 etc.) risalenti ad Arst. *Top.* V 6 136 b 13; 138 b 4. Per l'etimologia (in genere a I **5** 31.6) cfr. IV **23** 151.1; VII **3** 18.2; Arst. *Eth. Nic.* VI 5 1140 b 11; Sext. Emp. IX 174 cit.

[10] Cfr. **9** 45.1; **10** 46.1.

rale che colui il quale ha una virtù, nel modo come la possiede lo " gnostico ", le ha tutte per la reciproca in-
4. terdipendenza. La continenza, anzitutto, è l'essere disposti a non oltrepassare i limiti apparsi conformi alla retta ragione. Esercita la continenza chi trattiene gl'impulsi contrari alla retta ragione, ossia chi si trattiene, sì da non assecondare un impulso contrario alla retta ragione[11].
5. La temperanza poi è di per sé* non scevra di coraggio, poiché la si conquista in base ai comandamenti, facendosi cioè seguace del Dio che ha ordinato [l'universo]; e d'altronde è prudenza anche la giustizia, imitatrice del divino ordine, in conformità della quale poi esercitiamo la continenza; e così tendiamo, in purità, verso la pietà religiosa, verso il comportamento di piena adesione a Dio[12]: « ci assimiliamo al Signore per quanto ci è possibile », pur restando soggetti alla morte per natura.

81. 1. Questo significa « diventare giusto e santo con prudenza »[13]. La divinità non ha bisogno di nulla, non ha pas-

[11] Su ἐγκράτεια cfr. Sext. Emp. IX 153; Diog. L. VII 92-93; Stob. *Ecl.* II 7 (II p. 61 W.). La definizione è data qui in senso estensivo, suggerita a Clem. dalla polemica del l. seguente contro l'eresia *encratita*, la cui ἐγκράτεια è ristretta al campo sessuale e al cibo e concepita con rigore improbo e aberrante (III **1** 4.1-2; **6** 59.1-2; **10** 68.3-4): così F. Bolgiani, *La tradiz. eresiologica sull'encratismo*, « Atti Acc. Torino » 96 1962 537-664 (e prec. 553-558).

[12] Cfr. **9** 45.7.

[13] ἐξομοιούμενοι τῷ κυρίῳ κατὰ τὸ δυνατόν: è la meta della vita " gnostica ", il più alto grado dell'ascesi. Frequentemente negli *Strom.*: cfr. già I **11** 52.3; poi nel 2° l. **9** 45.7; **19** 97.1; 100.3-4; **22** 131.5-6; 136.6; III **5** 42.1 e 5; **10** 69.3; IV **4** 14.2; **6** 30.1; **14** 95.1; **22** 137.1; 139,4; **23** 152.3; **26** 168.2; 171.4; V **14** 94.4 - 95.1; VI **9** 77.4-5; **12** 104.2; **14** 114.4 - **15** 115.1; **17** 150.3; VII **3** 13.2-3; 16.5-6; anche *Paed.* I **2** 4.1-2; **3** 9.1; **12** 99.1 etc. Concetto ed espressione sono, come è noto, platonici: *Theaet.* 176ab; *Resp.* X 597e etc.; 613b; a monte sta l'idea della reciproca simpatia del simile con il simile (*Lys.* 214b; *Tim.* 90d etc.): " sostanza " dell'anima simile a " sostanza " divina. Ne deriva poi tutta la problematica ellenistica sul " fine " dell'uomo (cfr. gli ultimi cc. di questo l. 2°), ereditata da Filone e dal Medio- e Neoplatonismo (Muson. 17 p. 90 H.; Plotin I 2, 1 etc.). Clem. vi opera naturalmente innesti cristiani. Così questa ὁμοίωσις, oltre che coinvolgere l'attuazione dei comandamenti biblici (νόμος, ἐντολαί: cfr. ad es. **19** 100.4 cit.), si fonde nella pratica concreta della vita cristiana con la " imitazione " (cfr. Mt 5, 49; 10, 25; 1 Cor 11, 1) del di-

sioni: onde, propriamente, non è nemmeno continente, non soggiacendo mai a una passione, per poi dominarla. Ma la nostra natura, soggetta a passione, ha bisogno di

vino maestro: ἀκολουθεῖν (cfr. a **8** 39.5), ἕπεσθαι (a I **5** 29.3), μιμεῖσθαι (a I **1** 9.3) il Signore; ed è certo in rapporto diretto col concetto dell'uomo come " immagine", εἰκών, del Logos, a sua volta εἰκών di Dio (V **14** 94.5; cfr. *Protr.* **10** 98.4 etc.; anche l'ermetico Poimandres, 12). Ad es., in VII **3** 16.6 è la triade: Padre-Unigenito-" gnostico " (= 3ª immagine); in IV **6** 30.1 è detto che lo " gnostico " – a destra nel tempio – è ad ὁμοίωσις del Salvatore, mentre chi opera il bene solo per paura o per avidità del premio – a sinistra nel tempio – è ad εἰκών, a sua volta, dello " gnostico " (ciò non toglie che talora l'ambigua εἰκών designi la perfetta aderenza dell'uomo al modello che è Cristo: Clem. non ha un vocabolario sistematico: cfr. III **5** 42.6; VI **9** 72.2 etc.). Così Clem. inalvea il suo pensiero d'impronta platonica nel modello biblico (Gn **1**, 26; cfr. anche a **16** 72.2) dell'uomo « a immagine e somiglianza » di Dio, κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν (già **8** 38.5; **19** 97.1; 102-6 etc. [molti dei ll. cc.] *Protr.* **11** 120.4), ove εἰκών alluderebbe all'atto creaturale in sé e ὁμοίωσις all'effusione dello spirito nell'uomo (Iren. *Adv. Haer.* V 6, 1; 16, 2; Orig. *De Princ.* III 6, 1). Ossia εἰκών è la somiglianza come dato costitutivo dell'uomo, « la facoltà razionale copia del Logos divino » (Lilla, 108: cfr. **19** cit.), ὁμοίωσις è l'aspetto dinamico, per cui l'uomo persegue come scopo cosciente l'imitazione di cui il battesimo gli ha fornito il momento incoativo: cfr. spec. **22** 131 cit. (e Lazzati, 60). L'intervento del Logos/Cristo ci dà poi la somiglianza completa (in *Paed.* I **3** 9.1; **12** 98.2; *Protr.* **11** 120.4 - 122.4 il solco distintivo fra i due termini si approfondisce in senso elitario per i realizzatori dell'ὁμοίωσις; cfr. anche VI **9** cit.; altrove viceversa anche εἰκών è associata alla idea di un progresso morale: Völker, 114). Si potrebbe ancora individuare in εἰκών e ὁμοίωσις il dato ontologico, cui l'uomo applica con la ἐξομοίωσις il proprio sforzo soggettivo per raggiungere il suo fine. Cfr. **19** 100 cit., III **4** 28.3; IV **14** 95 cit.; **23** 147.1; VI **14** 108.1 etc. Dall'esegesi del concetto biblico di εἰκών deriva anche, in Clem., quella di I Cor 13, 12 (lo " specchio "): cfr. V **1** 7.5; **11** 73.4; VII **3** 13.1: siccome l'uomo è portatore di un'immagine di Dio, ci si può fare un'idea di Dio osservando un uomo; onde il motto (I **14** 60.4) « hai visto un uomo, hai visto Dio ». Si tratta dunque di una rielaborazione della teoria platonica mediante suggestioni stoiche (così in particolare Wytzes, *art. c.* [a **5** 2.3], 243-245). La ἐξομοίωσις comunque resta essenzialmente un processo intellettuale anche se associata all'ideale della ἀπάθεια (poiché Dio è ἀπαθής: cfr. qui subito oltre e **8** 40.1-2). Talora persino la perfezione " gnostica " le resta inferiore (VII **14** 88.5). Né vi contraddice l'esplicita dichiarazione dell'impossibilità di divenire " come " Dio: qui gli Stoici rasentano l'empietà (VI **14** 114.4; VII **14** cit.): va sempre tenuta pre-

continenza, attraverso la quale si esercita ad avere bisogno di poco e si sforza di avvicinarsi, creandosi un
2. abito, alla natura divina. Infatti l'uomo virtuoso ha bisogno di poco: sulla linea di confine fra la natura immortale e quella mortale, le manchevolezze che ha, le ha a causa del corpo e per il fatto stesso che è nato, ma è ammaestrato tramite la continenza voluta dalla ragione
3. ad aver bisogno di poco[14]. Quale ragione c'è per cui la legge vieti all'uomo di indossare abiti femminili[15]? Non vuole forse che noi ci comportiamo da uomini, non mostrandoci effeminati né nel corpo né negli atti né nel

sente la sostanziale diversità fra " virtù " umana e " virtù " di Dio (cfr. **22** 135.3), che giustifica sia l'ὁμοίωσις sia l'impossibilità dell'identità: « Cristo non abbassa Dio fino all'uomo, ma fa che l'uomo possa diventare simile a Dio », dice la *Dottrina di Silvano*, cit. (a I **10** 48.5), f. 111, r. 8-13, p. 104 s. Ὁμοίωσις, infine, « per quanto si può » (Plat., *l.c.*; ὅτι μάλιστα in *Phaed.* 64e; 67a etc.): Platone e Clem. sanno profondamente quanto è difficile anche per il filosofo e lo " gnostico " conquistare una vita perfetta (Wytzes, cit., 239: ivi: IV **26** 171.3; VI **17** 150.3; VII **3** 16 cit.; **7** 47.7). In generale cfr. J. Meifort, *Der Platonismus bei Clem.*, Tübingen 1928, 59 etc.; A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clem.*, Roma 1942, 6-8 etc.; H. Merki, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩι *von Platon etc.*, Freiburg in S. 1952, 44-60; Osborn, *o. c.* [a I **1** 2.1], 87; Völker, 111-116; 580-582; Daniélou, *Méssage*, cit., 143 s.; 477-486; Méhat, 364; Prunet, *o. c.* [a I **1** 1.1], 40-45; Lilla, 108-115; Mortley, 150-156; Brontesi, *o. c.*, 422-441.

[14] 84.2 - **19** 100.2: parafrasi e talvolta riproduzione letterale di un brano di Filone (*De Virt.* 3, 9 - 35, 190); e precisamente:
81 - 84.4 *De Fort* 3-8 [18-42] pass. (= *De Virt.* 4, 18 - 7, 42)
84.5 - 98.1 *De Carit.* 6-24 [32-122] pass. (= *ib.* 14, 82 - 24, 122)
98.1-2 *De Paenit.* 2 [9-10] (= *ib.* 34, 183-185)
98.3 - 99.2 *De Nobil.* 3-4 [17-31] pass. (= ib. 37, 203-39, 217.
È un esame del valore delle virtù umane alla luce della formulazione giuridica datane dalla legge mosaica. P. Wendland (*Philo u. Clem.*, « Herm. » **31** 1896 435-456) ricavava dalla disposizione di Clem. una conferma dell'ordine in cui lo scritto filoniano si presentava, e notava in Clem. sostituzioni in senso " gnostico " e talora poco comprensibili rispetto al testo della fonte (cfr. a 96.3 e 97.2). Filone comunque fornisce sempre spiegazioni pratiche e resta legato all'aspetto storico giuridico: seguendolo, o meglio copiandolo, Clem. si premunisce contro modi d'interpretazione vaghi e astrusi che finiscono col volatilizzare le Scritture (Mondésert, 170 s) e nel contempo prende posizione contro le astratte elucubrazioni degli gnostici – anche se altrove entra in gara con esse – delle quali già si rideva Ireneo (cfr. *Adv. Haer.* I 11, 3-4 etc.).

[15] Cfr. Dt 22, 5.

4. pensiero e nei ragionamenti? [La legge] vuole che sia davvero virile colui che si dedica alla verità, nella pazienza e nella fortezza, nella vita e nel carattere, nelle parole e nell'esercizio dell'attività, di notte e di giorno, e se per caso lo sorprenda la necessità di rendere una testimonianza che si spinga fino al sacrificio della vita[16].

82. 1. Se qualcuno, dice ancora la legge, avendo costruito una casa non ha avuto tempo di stabilirvisi, o avendo lavorato attorno a una vite giovane non ne ha avuto il frutto, o, fidanzatosi a una ragazza, non l'ha ancora sposata, tutti questi la legge con spirito di umanità li esenta dal servizio militare[17]. 2. [La prescrizione è] strategicamente abile, perché non prestiamo servizio in guerra senza entusiasmo, distratti dalle nostre passioni (solo chi si getta nella lizza dei pericoli senza riserve è libero nel suo slancio). 3. Ma [la prescrizione è dettata] anche da spirito di umanità, perché i casi della guerra sono incerti e si tiene conto del fatto che l'uno non abbia a perdere i frutti delle proprie fatiche e l'altro a raccogliere senza sforzo i frutti delle fatiche altrui.

83. 1. La legge poi, a quanto si vede, rileva anche il coraggioso impegno dell'anima, quando stabilisce che colui che ha piantato deve raccogliere, e colui che ha costruito la casa abitarla, e il pretendente sposare: essa infatti non rende vane le speranze a coloro che si sono esercitati nel 2. quadro dell'insegnamento "gnostico". Poiché « se muore » (ma anche mentre vive) « l'uomo virtuoso, non va perduta la sua speranza ». Aggiunge la Sapienza: « Io amo quelli che mi amano, e quelli che mi cercano troveranno pace »[18], etc. 3. Un esempio? Le donne dei Madianiti non fuorviarono forse con la loro bellezza gli Ebrei in guerra, attraverso l'incontinenza traendoli dalla temperanza all'empietà[19]? 4. Si fecero prima loro amiche, poi li adescarono con la bellezza traendoli dal loro austero tenore di vita ai piaceri meretricî, quindi li fecero impazzire riducendoli a sacrificare agli idoli e ad unirsi alle donne straniere. Così, dominati dalle donne e dal piacere, s'allontanarono da Dio e s'allontanarono dalla legge; e poco mancò che l'intero popolo, per quel femminile stratagemma, non cadesse in mano del nemico. Ebbene, alla fine il timore li fece ravvedere e di fronte al pericolo li frenò.

84. 1. Prontamente i rimasti, sprezzanti del pericolo, intrapresero la guerra per la religione e riuscirono a dettar legge al nemico. Dunque « la pietà verso Dio è principio di sapienza, l'intelligenza dei santi è preveggenza e il conoscere la legge è proprio di una mente sana »[20]. 2. Quanti dunque sono d'avviso che la legge sia provocatrice di un timore agitato da passione[21], non hanno nerbo morale tanto da comprendere – e in realtà non hanno inteso – la legge. Infatti « il timore di Dio dà vita. Invece chi erra sarà addolorato in sofferenze che la "gnosi" non esamina »[22]. 3. E certamente in senso "mistico" dice Barnaba: « Dio, che è Signore di tutto il mondo, vi dia sapienza, intelligenza, scienza, conoscenza dei suoi precetti, pazienza. Siate dunque scolari di Dio, cercando di scoprire ciò che il Signore vi richiede, affinché lo troviate al giorno del giudizio ». Coloro che conseguono lo scopo li chiamò, in senso "gnostico", « figli di amore e di pace »[23]. 4. Circa l'elargizione e la partecipazione di benefici, di molte cose che ci sono da dire basta una sola*: la legge vieta di prestare ad interesse ad un fratello[24] (e chiama fratello non solo colui che è nato dagli stessi genitori, ma anche chiunque sia della stessa nazione, delle stesse credenze, anzi partecipe della stessa ragione!); essa non ritiene giusto ricavare interessi da un capitale, ma che 5. si doni con mano e cuore aperti ai bisognosi. Dio è in-

[16] Riassunto da Filone (*De Fort.* 18 e 20 [*De Virt.* 4, 18 e 20]). Ma Clem. aggiunge l'accenno al martirio cristiano, di cui il l. 4°.
[17] Cfr. Dt 20, 5-7 e Philon., *c.*, 28-29 e 31 [*ib.* 5, 28-29 e 31], ma piegato ad un senso escatologico cristiano, come sembrano confermare le citaz. (83.2) dai Proverbi.
[18] Prv 11, 7 e 8, 17 (cfr. 16, 8).
[19] Cfr. Nm 25 e Philon., *ib.* 7, 35-42 e *De Vita Mois.* I 54, 295-303.

[20] Prv 9, 10 (variamente inteso).
[21] Cfr. sopra, c. 7 e 8.
[22] Cfr. Prv 19, 23 (variato rispetto ai LXX: cfr. Böhlig, *art. c.* [a I 1 2.1]).
[23] Barn. *Epist.* 21, 5-6 e 9; sul significato "gnostico" del testo di Barnaba cfr. anche V **10** 63.1-2.
[24] Cfr. Es 22, 25; Lv 25, 36-37; Dt 23, 19.

fatti il creatore di questo modo di donare; e chi dona così, già ricava anche frutti considerevoli, i più preziosi del mondo: mansuetudine, bontà, magnanimità, stima,

85. 1. gloria[25]. Non ti sembra improntato a umanità questo precetto, come anche l'altro: « Dare ogni giorno il salario al povero »[26]? Insegna [la Scrittura] che si deve pagare senza indugio il salario per i servigi ricevuti, perché naturalmente s'indebolisce l'alacrità del povero per i com- 2. piti futuri, se non ha da mangiare. Inoltre, aggiunge, il creditore non si presenti in casa del debitore, per prendere un pegno con la forza, ma lo inviti a portarglielo 3. fuori, e l'altro, se lo ha, non si sottragga[27]. Nel tempo della raccolta poi [la legge] vieta ai proprietari di raccattare le spighe che cadono dai covoni, come anche ordina di lasciare, durante la mietitura, un po' di grano non tagliato[28]: in tal modo essa educa assai bene i proprietari a far parte dei loro beni con generosità, col lasciare qualcosa di proprio ai bisognosi, e d'altra parte fornisce

86. 1. ai poveri un mezzo di sussistenza. Vedi come la legislazione proclama sia la giustizia sia la bontà di Dio, che 2. generosamente fornisce a tutti l'alimento? Ancora, nella vendemmia Egli vieta che chi raccoglie ritorni indietro per i grappoli rimasti e colga i chicchi caduti; lo stesso 3. prescrive ai raccoglitori di olive[29]. Invero, anche [l'uso delle] decime dei frutti e degli animali insegnava ad essere pio verso la divinità e a non essere solo attaccati al guadagno, ma a far parte al prossimo dei propri beni 4. con umanità. Di queste primizie certo vivevano i sacerdoti[30]. Comprendiamo ora che siamo educati dalla legge alla pietà, alla generosità, alla giustizia, all'umanità[31]? 5. Non è forse vero? Non prescrive forse di lasciare riposare la terra un anno ogni sette? E non invitava così i

[25] Cfr. oltre, **19** 101.3; III **6** 55.2 e Philon. *De Carit.* 32-34 [*ib.* 14, 82-84].

[26] Dt 24, 15; cfr. Lv 19, 13 e Id., *l. c.*, 38 [*ib.* 15, 88].

[27] Cfr. Dt 24, 12-13 [10-11] e Id., *l. c.*, 39 [*ib.* 16, 89].

[28] Cfr. Lv 19, 9 e 23, 22; Dt 24, 21 19 e Id., *l. c.*, 40 [*ib.* 17, 90]. Il periodo che segue è diretto contro Marcione.

[29] Cfr. Lv 19, 10; Dt 24, 20-21 e Id., *l. c.*, 41 [*ib.* 17, 91].

[30] Cfr. Lv 27, 30 e 32; Nm 18, 21 e 24.

[31] Cfr. Philon., *l. c.*, **45** [*ib.* 18, **95**]. Attenuato l'elogio del νόμος in IV **21** 130.2! (Völker, 264).

poveri a godere senza timore dei frutti prodotti per volontà di Dio, facendo la natura stessa da coltivatrice per chi lo voleva[32]? Come dire dunque che la legge non è 6. buona e non è maestra di giustizia? Ancora, ogni cinquant'anni essa impone di fare le stesse cose che al 7°; e restituisce a ciascuno i suoi terreni se nel frattempo per qualche circostanza ne sia stato privato, circoscrivendo così la cupidigia di coloro che vorrebbero impossessarsene con lo stabilire un periodo definito per usufruirne[33], e d'altra parte non volendo che siano puniti per tutta la vita coloro che sono stati per lunga povertà 7. soggetti a debiti di giustizia *. « Elemosine e lealtà sono le guardie dei re »; « benedizione sulla testa di colui che dona », e « colui che ha pietà dei poveri sarà detto beato »[34], perché manifesta l'amore verso il suo simile a causa dell'amore verso il Creatore del genere umano.

87. 1. Ciò che s'è detto comporterebbe anche altre interpretazioni, che si presentano ancor più naturali, riguardo al riposo [dei campi] e alla ripresa dell'eredità, ma questo 2. non è il momento di dirle[35]. L'amore è inteso in più modi: per mitezza, per bontà, per pazienza, per mancanza d'invidia o di gelosia, per assenza di odio, per dimenticanza delle offese: esso è senza divisioni in tutti i casi, 3. senza distinzioni, fatto di generosità[36]. Dice ancora [la Scrittura]: « Se vedi errare smarrita nel deserto una bestia da soma dei tuoi vicini o amici o in genere di gente che conosci, riconducila e restituiscila. E se per caso il padrone si trova molto lontano, tienila con le tue bestie finché egli non sia ritornato, poi restituiscila »[37]. Tramite una naturale generosità insegna a considerare come deposito ciò che si è ritrovato, e a non serbar rancore al ne-

88. 1. mico. « Un comando del Signore è sorgente di vita »; veramente « fa evitare la tagliola della morte »[38]. Ma

[32] Cfr. Es 23, 11; Lv 25, 4-6 e Id., *l. c.*, 47 [*ib.* 19, 97].

[33] Cfr. Lv 25, 8-10 e 13 e Id., *l. c.*, 50 [*ib.* 19, 100].

[34] Cfr. Prv 20, 28; 11, 26; 14, 21.

[35] « Non è il momento di dirle », perché Filone non ne poteva parlare: quei testi potevano intendersi un preannuncio di amore cristiano, che l'ebreo non coglieva. Cfr. Völker, 487, 491.

[36] Il tratto sull'amore è riportato in *Sacra Parall.* 225 Holl.

[37] Cfr. Es 23, 4; Dt 22, 1-2 e Philon., *l. c.*, 46 [*ib.* 18, 96].

[38] Prv 14, 27.

che? Non invita Egli ad amare gli stranieri, non solo come amici e parenti, ma come se stessi, nel corpo e nel-
2. l'anima [39]? Egli anzi ha onorato anche i pagani e non nutre odio per quelli che hanno agito male *; comunque dice apertamente: « Non abominare l'Egiziano, perché sei stato ospitato in Egitto » [40]: ove con " egiziano ", designa il pagano o in genere ogni abitante del
3. mondo. I nemici poi, anche se già siano a ridosso delle mura, [Egli vuole] che non siano ancora ritenuti nemici, fino a che con l'invio di ambasciatori non si sia
4. cercato di invitarli alla pace [41]. Raccomanda ancora di non usare violenza alla prigioniera, ma dice: « Permettile di tenere per 30 giorni il lutto per quelli che vuole; poi falle mutare gli abiti e congiungiti con lei legalmente come a sposa » [42]: vuole infatti che le unioni non avvengano per violenza e nemmeno per mercede come con le prostitute, ma che le relazioni si abbiano solo in vista

89. 1. della procreazione di figli. Vedi umanità e continenza insieme? All'amante divenuto padrone della prigioniera la legge non permette di indulgere alla voluttà, ma tronca il desiderio imponendo un dato intervallo di tempo, e inoltre comanda di tagliare i capelli alla prigioniera per togliere attrattiva a un amore ingiurioso, poiché se la riflessione indurrà [l'uomo] a sposare, se la terrà anche
2. diventata brutta. Se poi uno, soddisfatta la libidine, non vorrà più mantenere la relazione con la prigioniera, [la legge] dispone che non può venderla, ma nemmeno tenerla più come schiava; vuole anzi che sia libera e la si tenga lontana dalla servitù, affinché, se subentra un'altra donna, non abbia a subire qualche intollerabile sgarbo per gelosia.

90. 1. Ancora. Il Signore comanda di aiutare i nemici alleggerendo del carico e sollevando anche le loro bestie da

[39] Cfr. Es 23, 9; Lv 19, 33-34; anche Nm 15, 14-16 e Philon., *l. c.*, 52 [*ib.* 20, 103]; cfr. VII 12 69.1-3.
[40] Cfr. Dt 23, 7. Per il commento cfr. I 5 30.4 e Id., *l. c.*, 55 [*ib.* 22, 106].
[41] Cfr. Dt 20, 10 (dove l'invito è però supposto dalla parte degli assalitori) e Id., *l. c.*, 59 [*ib.* 22, 109].
[42] Cfr. Dt 21, 10-14; anche oltre, III 11 71.4 e Id., *l. c.*, 60-64 [*ib.* 22, 111-115].

soma [43]. Così già ci insegna a non accettare la soddisfazione per il male altrui, a non gioirne a proposito dei nostri nemici, per ammaestrarci a pregare poi per i nemici [44],
2. una volta esercitatici in quelle opere. Infatti non è bene essere invidiosi e rattristarsi per la buona sorte del prossimo, e nemmeno trarre godimento dalla mala sorte del prossimo [45]. Dice invero [la Scrittura]: « Se tu trovi, smarrita, una bestia da soma di un tuo nemico, lascia da parte quello che attizza il fuoco della vostra rivalità, riconducila e ridagliela » [46]. Infatti al perdono segue la bontà del-
3. l'animo, e a questa lo scioglimento della rivalità. Con ciò ci disponiamo alla concordia, e questa ci conduce alla felicità. E se tu ritieni uno abitualmente tuo nemico e scopri che va perdendo l'uso di ragione per la passione o

91. 1. l'ira, cerca di convertirlo alla bontà. E così non appare forse umana e benefica la legge « che guida a Cristo » [47], e non appare forse buono e insieme giusto Dio stesso, che, dal principio alla fine, fa sì che ogni genere di viventi sia portato alla salvezza in modo conveniente alla
2. sua natura? Dice il Signore: « Siate misericordiosi per ottenere misericordia; perdonate per essere perdonati; come fate, così sarà fatto a voi; come date, così vi sarà dato: la bontà che userete sarà usata a voi; la misura
3. che userete sarà a sua volta applicata a voi » [48]. Inoltre [la legge] vieta di disonorare quelli che fanno lavori servili per vivere, e a quelli che sono stati fatti schiavi per debiti concede piena sospensione della schiavitù ogni 6
4. anni [49]. Anche i supplici vieta che siano puniti. È dunque vera più d'ogni altra questa massima: « Come si prova l'oro e l'argento nella fornace, così il Signore trasceglie
5. cuori di uomini » [50]. E « il misericordioso è magnanimo e in chiunque è pensoso risiede sapienza; infatti solleci-

[43] Cfr. Es 23, 5; Dt 22, 4 e Id., *l. c.*, 66-69 [*ib.* 23, 116-119].
[44] Cfr. Mt 5, 44 e parall.
[45] Cfr. Andronic. *De Affect.*, p. 13 e 20 Kr.
[46] Cfr. Es 23, 4; Dt 22, 1.
[47] Gal 3, 24; segue una frecciata contro Marcione.
[48] Clem. Rom. *1 Cor* 13, 2, che congiunge Mt 5, 7; 6, 14; 7, 1 e 12 e parall.
[49] Cfr. Es 21, 2; Lv 25, 39-41; Dt 15, 12 e Philon., *l. c.*, 71-72 [*ib.* 24, 122-123].
[50] Prv 17, 3.

tudine entrerà nell'uomo intelligente, ed egli, essendo riflessivo, cercherà la vita. E colui che cerca Dio troverà conoscenza congiunta a giustizia, e quelli che avranno cercato rettamente hanno trovato pace »[51].

92. 1. A me pare anzi che persino Pitagora abbia attinto dalla legge [di Mosè] la sua mansuetudine verso gli *animali* privi di ragione[52]. Anzitutto [la legge] interdice di trarre immediato profitto dai piccoli nati in greggi di pecore, di capre, di buoi, anche per pretesto di sacrificio: e ciò non solo per amore dei piccoli, ma anche delle madri. Così essa educa l'uomo alla mansuetudine partendo dal- 2. l'umile modello degli animali senza ragione. « In ogni caso lascia alla madre », dice, « il piccolo almeno per i primi sette giorni »[53]. Se nulla avviene senza una causa, e se il latte affluisce nelle femmine di parto per nutrire i piccoli, chi sottrae il neonato alla somministrazione del 3. suo latte oltraggia la natura. Arrossiscano dunque i Greci e chiunque altro attacca la legge, se è vero che, mentre questa è benigna anche nei riguardi degli animali senza ragione, essi giungono fino ad esporre i neonati degli uomini. Eppure da lungo tempo, con profetico ammonimento la legge reprimeva questa loro brutalità, mediante 4. il comandamento sopra esposto. Se essa vieta di separare i piccoli delle bestie dalle loro madri prima dell'allattamento, molto più nel mondo degli uomini prepara il rimedio contro quella disposizione crudele e selvaggia[54], affinché se anche disprezzano la natura, per lo meno

93. 1. non disprezzino le norme apprese. È stato concesso di

[51] Accumula sentenze: cfr. Prv 19, 8 [11]; 14, 23; 17, 12; 16, 8.

[52] Cfr. Plut. *De Esu Carn.* I, 1 e pass., 993a etc.; Jambl. *V. P.* 21, 99 etc. L'interpretazione mosaica in Es 23, 19; Dt 14, 20 etc. e Philon., *l. c.*, 76 [*ib.* 25, 126]. « Pitagora ha attinto etc. »: cfr. a I **1** 10.2.

[53] Es 22, 30; Lv 22, 27 e Philon., *ib.*, 129 e per le norme sull'allattamento, 133.

[54] Attestata in effetti, ad es., nella commedia nuova; spesso in Menandro, ben noto a Clem., tratti di delicata umanità si affiancano a scene di esposizione di infanti. Cfr. Philon. *De Spec. Leg.* III 20; così Musonio (in Stob. III p. 74 e 129 Mein.), segnalato da P. Wendland, *Beiträge z. Gesch. d. Gr. Philos. u. Relig.*, Berlin 1895, 30-37.

cibarsi della carne di capretti e agnelli, e questa è forse una scusa per chi separa il piccolo dalla madre. Ma l'esposizione del bambino quale attenuante ha? Sarebbe invero meglio, a priori, nemmeno sposare, per chi non vuole aver figli, piuttosto che farsi omicida di bambini per intemperanza di libidine.

2. D'altra parte la legge, benigna, vieta ancora di sacrificare insieme nello stesso giorno il piccolo e la madre[55]. Per questo anche i Romani, se una donna incinta viene condannata a morte, non permettono che subisca la pena 3. prima che abbia partorito. E comunque esplicitamente la legge vieta di trucidare tutte le femmine degli animali incinte, finché non abbiano partorito: da lungo tempo essa ha cercato di raffrenare le tendenze dei violenti con- 4. tro l'essere umano: ha esteso in tal modo la clemenza finanche agli animali senza ragione, perché, quando l'avremo esercitata verso gli esseri diversi da noi, in maggior misura trattiamo con umanità i nostri congeneri.

94. 1. Quelli poi che battono con i calci il ventre di alcuni animali prima del parto, per mangiare le carni intrise col latte, fanno della matrice, creata per la generazione, la tomba dei feti: invece la legge ordina chiaramente: 2. « Nemmeno cuocerai l'agnello nel latte della madre »[56]; mai, dice, quello che è nutrimento dell'animale vivo, ne divenga condimento quando è morto, cioè quello che è causa della vita non cooperi alla consunzione del corpo. 3. La stessa legge prescrive: « Non mettere la museruola al bue che sta trebbiando », poiché bisogna « che l'ope- 4. raio sia considerato degno del suo nutrimento »[57]. Vieta

[55] Lv 22, 28 e Philon. *De Carit.* 84 e 89-90 [*De Virt.* 26, 134 e 139-140]. Per la legge romana cfr. Digesto, XLVIII 19, 3; ma era usanza assai più diffusa, dall'Egitto alla Grecia: cfr. Diod. I 77,9; Plut. *De sera Num. Vind.* 7 552d; Ael. *V. H.* V 18. Essa però non può derivare (ἐντεῦθεν), concettualmente, dal divieto del Levitico. Clem., che se ne accorge, corre ai ripari e parla di altra legge mosaica (n. 3) che è davvero analoga a quella romana, ma che ... non si trova nei testi mosaici (solo nel commento filoniano: cfr. Ruwet, *art. c.* [a I **8** 41.2], 149 s.).

[56] Es 23, 19; Dt 14, 21 (Philon., *l. c.*, 92-93 [*ib.* 142-143]. Anche Plut. *De Esu*, cit., II 1 997a; Plin. *N. H.* XI 84, 210.

[57] Dt 25, 4 e Mt 10, 10, citaz. congiunte già in 1 Tm 5, 18; Philon., *l. c.*, 95 [*ib.* 27, 145].

poi di aggiogare insieme, per arare la terra, un bue e un asino[58]: puntualizzazione, forse, della disparità di questi animali, ma nel contempo ammonimento a non offendere e a non mettere sotto il giogo nessun uomo d'altra stirpe, quando non lo si possa imputare d'altro che della diversità di stirpe, che non è colpa, né malva-
5. gità, né effetto di malvagità. A me pare anche che l'allegoria significhi l'inopportunità di far partecipi della coltura del Logos il puro e l'impuro egualmente, il fedele e l'infedele, perché l'uno, il bue, è animale puro, l'altro, l'asino, è annoverato fra gli impuri.

95. 1. Ricco di umanità, il Logos mansueto insegna che non conviene abbattere alcuno degli alberi da coltura, né tagliare le spighe prima del tempo della messe per guastarla, e nemmeno distruggere completamente i frutti della coltura, né della terra né dell'anima; non permette
2. neppure di devastare il terreno dei nemici[59]. Invero anche gli agricoltori traggono questi giovamenti dalla legge: essa ordina di aver cura per tre anni consecutivi delle piante giovani, reciderne le propaggini superflue, perché non siano oppresse dal peso e non s'indeboliscano per difetto di succhi nutritivi, se vengono troppo suddivisi, rincalzarle e vangarle torno torno, affinché nessuna erba
3. vi germini accanto ad impedirne la crescita. Né [la legge] permette di raccogliere frutti ancora imperfetti da piante non adulte, ma soltanto dopo tre anni, per consacrare poi nel quarto le primizie a Dio[60], dopo che l'albero ha

96. 1. raggiunto la sua forma perfetta. Questa immagine tratta dall'agricoltura può rappresentare una forma di ammaestramento, per cui impariamo che bisogna troncare le ramificazioni dei peccati e la vegetazione inutile del pensiero pullulante insieme con i frutti genuini, fino a che il pollone della fede non si sia fatto adulto e robusto.
2. Infatti al *quarto* anno, poiché c'è bisogno di tempo per essere istruiti stabilmente nella catechesi, la *tetrade* delle

[58] Cfr. Dt 22, 10 e Philon. *l. c.*, 96-97 [*ib.* 146-147]. Sugli animali puri e impuri cfr. già **15** 67.1-2; V **8** 51.4; VI **6** 50.2-3; VII **18** 109.

[59] Cfr. Dt 20, 19-20 e Id., *l. c.*, 98-100 e 106-109 [*ib.* 28-29, 148-150 e 156-159].

[60] Cfr. Lv 19,23-24 e Id., *ib.* 158.

virtù[61] è consacrata a Dio; e già la terza tappa del resto confina col quarto gradino[62], che è quello del Signore.
3. Un sacrificio di lodi vale più degli olocausti[63]. È scritto: « Egli ti dà la forza di attuare la tua virtù »[64]. (Se le tue azioni sono illuminate[65], quando hai ricevuto e conqui-
4. stato forza, attua la tua virtù nella " gnosi "). In effetti in quelle parole si manifesta che i beni e i doni ci sono forniti da Dio e che noi, una volta divenuti ministri della divina grazia, dobbiamo seminare i benefici di Dio e rendere buoni e onesti quelli che ci avvicinano[66]: il temperante, come più può, deve rendere perfetti i continenti, e così il valoroso rispetto ai generosi, il prudente rispetto agli intelligenti, il giusto rispetto ai giusti.

[61] Le quattro virtù cardinali stoiche (ma la " catechesi " [che richiede tempo: cfr. **21** 128.4] ci garantisce una trasposizione cristiana).

[62] ὑπόστασις. L'uso del termine in questo senso, se è quello giusto, è raro. Cfr. C.L. Prestige, *Clem. Strom. II 18 and the mean. of hypostasis*, « Journ. of Theol. St. » 30 1929 270-272, per cui questa « 4ª tappa » sarebbe l'iniziazione battesimale. Diversamente R. Wett, Ὑπόστασις, in Amicitiae Corolla, presented to Rendel Harris, London 1933, 333 e Camelot, nell'ediz. del Mondésert, ad l., p. 107. L'antica interpretazione del Potter (= persona di Cristo; 4ª perché alluderebbe al « secondo Logos », teoria bollata come eretica da Fozio; cfr. *fr.* 23, III 202 St.?) è ora ripresa in Mortley, 84 s. Altra spiegazione teologica in Hervet e Prümm, *art. c.*, 50. Cfr. VI **14** 114.3; VII **7** 40.4.

[63] Cfr. Sal 49 [50], 23 e 50 [51], 17-18.

[64] Dt 8, 18 e Philon. *De Carit.* 115-117 [*De Virt.* 31, 165-167].

[65] φωτισθῇ, provocato dal nesso dei pensieri " gnostici " di Clem.; Filone scrive semplicemente εὐρωστῇ, " prosperano ": cfr. Wendland, *art. c.* [a 81.2], 452 n. 1.

[66] Così lo " gnostico ": cfr. a **10** 46.1.

L'ASSIMILAZIONE A DIO DEL CRISTIANO E LA SAGGEZZA DEI PAGANI

(c. 19-20)

Capitolo 19

166

97. 1. Questi è lo "gnostico" « ad immagine e somiglianza »[1], colui che imita Dio per quanto è possibile, nulla tralasciando di quanto giova a questa realizzabile somiglianza: egli è continente e paziente, vive secondo giustizia, domina le passioni, dà ciò che ha, per quanto può, be-
2. nefica con la parola e con l'opera[2]. « Grandissimo nel regno », dice [la Scrittura], « è quegli che opera e insegna »[3], perché imita Dio facendo del bene in modo si-
3. mile: i doni di Dio sono di utilità comune. « Ma colui che intraprende a fare qualcosa con orgoglio irrita Dio »[4], dice ancora, poiché l'arroganza è un vizio dell'anima; e di questo come degli altri vizi [la Scrittura] esorta a pentirci, mutando e armonizzando la nostra vita, da discordante che era, con la migliore condizione e usando a ciò

98. 1. tre mezzi, bocca, cuore, mani[5]. Questi sono certo simboli, le mani dell'azione, il cuore dell'intenzione, la bocca delle parole. Bene dunque a proposito di quelli che si pentono è stato espresso il versetto: « Tu hai scelto oggi Dio perché fosse il tuo Dio, e il Signore oggi ha scelto te perché fossi il suo popolo »[6]. Colui che

[1] Gen 1, 26; cfr. sopra, 80.5 - 81.1.
[2] Descrizione ritmica del vero "gnostico" (come spesso nei ll. 6° e 7°): vi sono rifusi la citaz. platonica (*Theaet.* 176ab) e il richiamo a Filone (*l. c.* 118-119 [*ib.* 31, 168-169] e *De Fuga et Inv.* 12, 63) e alle virtù stoiche.
[3] Mt 5, 19.
[4] Nm 15, 30 e Philon. *De Carit.* 121-122 [*ib.* 32, 171-172] e *De Paenit.* 9-10 [*ib.* 34, 183-184].
[5] Cfr. Dt 30, 14 e Id., *l. c.*; anche *Protr.* **10** 109.2-3.
[6] Dt 26, 17-18 e Philon., *ib.* 185. Con la sentenza che segue cfr. M. Aur. IX 23, 1.

s'adopera a servire l'Essere come supplice, Dio se lo
2. rende familiare. E se anche è uno di numero, è onorato al pari di un popolo, perché essendo parte del popolo diviene quello che lo completa, una volta rimesso al suo posto in esso, dal quale proveniva; e il tutto riceve nome
3. dalla parte. Questa nobiltà si manifesta nel fare le scelte migliori e metterle in pratica. Che cosa fruttò ad Adamo tale sua libertà? Egli non aveva padre mortale, ché anzi fu lui padre degli uomini che nascono per generazione[7]. Ebbene, egli scelse prontamente il male, seguendo la donna, e trascurò il vero e il bene. Per cui ricevette una vita mortale in cambio della immortale – non tuttavia per sempre.

99. 1. Noè invece, che non nacque come Adamo, è salvo per aiuto divino, perché si diede a Dio e gli si consacrò[8]. E ad Abramo, che ebbe figli da tre donne non per godere piaceri, ma perché già all'inizio sperava, si presume, di moltiplicare la razza, succede come erede dei beni paterni uno solo, gli altri rimasero separati dalla parentela.
2. Da lui nacquero due gemelli, ma solo quello nato per ultimo eredita, perché piacque al padre, e ne riceve le benedizioni; il primo invece gli fa da servo: del resto per un uomo tristo è davvero un gran bene non essere indi-
3. pendente. Del resto questa economia [storica] è insieme profetica e tipica[9]: che il sapiente possegga tutte le cose [la Scrittura] lo rivela chiaramente dove dice: « Poiché Dio ebbe pietà di me, tutto io possiedo »[10]. Insegna così che bisogna tendere a Quello solo ad opera del quale tutte le cose sono, e l'oggetto delle sue promesse è con-

100. 1. cesso a chi ne è degno. Pertanto colui che è stato onesto

[7] Clem. vuol dire che la nobiltà non consiste nel lignaggio, ma nella libertà del volere (cfr. a I **1** 4.1). Se poi si scelga il peggio è altro discorso. Cfr. Philon. *De Nobil.* 17-19 [*ib.* 37, 203-205].
[8] Cfr. oltre, 20 124.3. Sui patriarchi, Gn 7 etc. e Philon., *l. c.*, 21-23 [*ib.* 38, 207-209]
[9] Il racconto biblico è prefigurazione o "tipo" (cfr. a I **5** 31.3) della dottrina stoica (cfr. Daniélou, *Message*, cit. [a I **1** 1.1], 287-289) e i vs. della Genesi cit. sotto (n. 3 e 100.2) diventano semplicemente l'equivalente delle definizioni stoiche del sapiente, che "tutto possiede" ed è "re".
[10] Gn 33, 11.

[la Scrittura] lo designa, tramite la divina sapienza, come erede concittadino del regno, anche fra i giusti antichi, che vissero in piena conformità alla legge anche prima della legge e le cui azioni sono divenute legge per noi;
2. e reciprocamente, insegnando che il sapiente è re, fa dire, a quelli che sono d'altro genere, nei suoi riguardi: « Tu sei re per noi, da parte di Dio »[11]. E i sudditi per zelo di virtù obbediscono all'uomo dabbene di loro spontanea volontà.
3. Platone il filosofo, dove pone come fine ultimo la felicità, dice che esso è « l'assimilazione a Dio per quanto è possibile »[12]. E qui o s'incontrò, inspiegabilmente, con il dettame della legge (« poiché gli spiriti grandi e spogli di passioni raggiungono chissà come la verità », come dice il pitagorico Filone spiegando il testo di Mosè[13]); oppure ne ricevette l'insegnamento da alcuni saggi con-
4. temporanei[14], nella sua eterna sete di apprendere. Dice infatti la legge: « Andate dietro al Signore vostro Dio, osservate i miei comandamenti »[15]: la legge chiama l'assimilazione [a Dio] un *seguirlo*; e un siffatto seguirlo rende *simili* per quanto si può. Il Signore dice: « Siate misericordiosi e pietosi come il Padre vostro celeste è pietoso »[16].

101. 1. Di qui anche gli Stoici trassero la massima che il fine ultimo è vivere *secondo* natura[17]: solo che, impropriamente, trasferiscono l'essere di Dio alla natura, che estende il suo ambito soltanto a piante, sementi, alberi, pietre.

[11] Gn 23, 6 e Philon. *De Nobil.* 30-31 [*De Virt.* 39, 216-217]; *De Abr.* 44, 261; *De Somn.* II 36, 244 etc. Per la sentenza seguente cfr. I 24 159.5.
[12] Plat. *l. c.*; e sopra, 80.5 cit.
[13] Cfr. Philon. *De Vita Mois.* I 5, 22 (cfr. I 15 72.4) e già Plat. *Leg.* VII 792d; e oltre, V 5 29.1-2.
[14] Cfr. a I 1 10.2.
[15] Dt 13, 4; cfr. 8 39.5 e I 5 29.3.
[16] Lc 6, 36; cfr. V 14 94.6.
[17] Chrysipp., *fr. mor.* 9 Arn. Così anche Filone (*De migr. Abr.* 33, 127-131), che però nutre riserve sul panteismo immanentistico stoico (Mondésert, 169; Pohlenz, *Stoa*, cit., II 298; *art. c.*, 143 s.). Cfr. poi **21** 129.1; V **14** 94.6 - 95.1; anche Theod. *Gr. Aff. Cur.* XI 15.

2. È dunque detto chiaramente: « Gli uomini malvagi non intendono legge, ma quelli che amano la legge gettano un muro davanti a sé », poiché « la sapienza degli accorti conoscerà le proprie strade, ma la follia degli stolti sarà nell'errore »[18]. E la profezia dice: « A chi volgerò lo sguardo se non all'uomo mite e tranquillo e che trema di fronte alle mie parole? »[19].
3. Ci viene insegnato che ci sono tre specie di amicizia: la prima è quella che si basa sulla virtù, ed è la migliore, perché solido è l'amore che procede da ragione; la seconda e media si basa sulla reciprocità [dell'affetto], atta, questa, a favorire la comunanza fra gli uomini, generosa, utile alla vita: comune è infatti l'amicizia che procede dalla compiacenza. Terza ed ultima è quella che noi diciamo basarsi sull'abitudine, altri invece dicono volubile

102. 1. secondo il piacere e mutevole[20]. A me pare che in proposito dica benissimo Ippodamo pitagorico: « Nell'ambito dell'amicizia* l'una specie proviene dalla scienza degli dei, l'altra dalla generosità degli uomini, la terza dal piacere proprio degli animali »[21]. Sicché la prima è l'amicizia propria del filosofo, la seconda dell'uomo, la
2. terza dell'animale. In realtà l'uomo è immagine di Dio in quanto è benefico[22], e in ciò riceve egli stesso un beneficio: è come il pilota, che insieme conduce in salvo ed è salvato. Per questo quando qualcuno chiede e ottie-

[18] Prv 28, 5 e 4 (citaz. confusa) e 14, 8.
[19] Is 66, 2.
[20] Chrysipp., *fr. mor.* 723 Arn.; cfr. anche Arst. *Eth. Nic.* VIII 3 1156 a 6-14; *Eth. Eud.* VII 2 1236 a 31 etc. La breve digressione sull'amicizia serve a definire teoreticamente il carattere "benefico" (cfr. sopra, 84.5 e 102.2) dell'uomo come essenziale all'assimilazione a Dio.
[21] Ippodamo di Mileto, il celebre architetto e urbanista dell'età di Pericle (cfr. Arst. *Pol.* II 8 1267 b 22 [= 39.1 D.-K.] etc.), fu detto pitagorico, si dubita se a ragione (M. Timpanaro Cardini, *o. c.* [a I **1** 10.3], III 370). Certo la tripartizione dell'amicizia ha sapore pitagorico: il 3 era la base della realtà delle cose finite, secondo i Pitagorici (Arst. *De Caelo* I 1 268 a 10). Il fr. anche in Theod., *o. c.*, XII 77 e Stob. *Flor.* IV 1, 94 W.-H.; cfr. Thesleff, *o. c.* [a IV **7** 44.2], 97.
[22] Cfr. Cic. *Pro Lig.* 12, 38 (da fonte stoica?).

ne, non dice a chi gli dà: « hai ben dato », ma: « hai ben
3. ricevuto »[23]. Così riceve chi dà e dà chi riceve. « I giusti hanno pietà e misericordia ». « Buoni saranno gli abitatori della terra, su di essa rimarranno gli innocenti, ma
4. i trasgressori della legge ne saranno sterminati »[24]. E a me sembra che già Omero, quando dice: « da' a un amico »[25], abbia preconizzato l'uomo di fede: l'amico va messo a parte [di tutto] perché diventi ancor più amico, e il nemico va aiutato perché non rimanga nemico: infatti l'aiuto vincola la benevolenza e scioglie l'ostilità.
5. Ma « quando c'è buona volontà essa è bene accetta in ragione di ciò che ha, non di ciò che non ha. Non già che dobbiate recar sollievo agli altri e ridurvi in ristrettezze voi, ma per principio di uguaglianza nelle circostanze attuali etc. »[26]. « Profuse, diede ai poveri: la sua
6. giustizia dura perpetua », dice la Scrittura[27]. Essa, insomma, con l'espresione « ad immagine e somiglianza », come sopra abbiamo detto[28], non si riferisce a ciò che è secondo il corpo, poiché non si può assimilare mortale ad immortale, ma soltanto secondo spirito e ragione: e in ciò il Signore suggella convenientemente la somiglianza sia in rapporto al suo essere benefico, sia al suo
7. essere potente: l'autorità non si regge sulle qualità del corpo, ma sui giudizi del pensiero: « Con il consiglio degli uomini ([intendi:] santi) si governano bene città e case »[29].

[23] Cfr., vagamente, il logion di At 20, 35: « È più gioia dare che ricevere ».
[24] Prv 21, 26 e 2, 21-22.
[25] Fusione di due versi dell'Odissea (XVII 345 e 415). La sentenza che segue anche in *Sacra Parall.* 227 Holl.
[26] 2 Cor 8, 12-14.
[27] Sal 111 [112], 9 (in 2 Cor 9, 9).
[28] Sopra, 97.1; e cfr. c. prec., 80.5 - 81.1; per la critica all'antropomorfismo (la somiglianza non è « secondo il corpo ») cfr. **16** 72.2; anche Philon. *De Opif. M.* 23, 69; Völker, 110-112.
[29] Eur., *fr.* 200, 1-2 N². (dall'*Antiope*): sentenza proverbiale.

Capitolo 20

103. 1. La fortezza poi dà anch'essa un efficace impulso all'assimilazione a Dio, in quanto attraverso la pazienza ottiene l'assenza di passioni[1]. [Superfluo notarlo,] solo che si abbia vivo il ricordo dei racconti sugli amici di Anania, uno dei quali fu poi il profeta Daniele, ripieno di divina
2. fede[2]. Daniele abitava a Babilonia, come Lot a Sodoma e Abramo, che sarebbe stato poco dopo « amico di Dio »[3],
3. nella terra dei Caldei. Ora il re dei Babilonesi fece scendere Daniele in una fossa piena di fiere; ma ne lo trasse sano e salvo il re dell'universo, il Signore fedele[4]. Questa è la pazienza che acquisterà lo "gnostico" in quanto "gnostico"; se è tentato benedirà il Signore come il no-
104. 1. bile Giobbe[5]. Divorato da un mostro, pregherà come Giona; e la fede lo restituirà [vivo], a profetare agli abitanti di Ninive[6]. E se sarà chiuso in gabbia con i leoni, renderà mansuete le fiere; e se sarà gettato nel fuoco, sarà refrigerato di rugiada, e non prenderà fuoco. Renderà testimonianza di notte, renderà testimonianza di giorno: nella parola, nella vita, nel costume renderà te-
2. stimonianza[7]. Coabitando con il Signore, ne resterà « confidente »[8] e commensale secondo lo spirito: puro nella
3. carne, puro nel cuore, santificato nel pensiero. « Per lui il mondo è stato crocifisso », dice [S. Paolo], « e lui per il mondo »[9]. Egli, portando in giro la croce del Salvatore,

[1] ἀπάθεια: cfr. sopra, **8** 40.2; connessa con ὁμοίωσις: **18** 80.5 - 81.1; e per la connessione con la καρτερία cfr. VII **11** 67.3 etc.; anche la *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 84, r. 17-18 (p. 3).
[2] Si accenna alla perseveranza nella fede che Daniel dimostrò nella prigionia di Babilonia, ricompensata da un prodigio (Dn 1, 1-17).
[3] Per l'espressione biblica frequente cfr. **5** 20.2; per i fatti, Gn 12, 13.
[4] Cfr. Dn 6, 1-24.
[5] Cfr. Gio 2-3, 4.
[7] Cfr. oltre, IV **4** 15.2-3; **7** 43.4 etc.
[8] ὀαριστής: in Omero (Odyss. XIX 179), ripetuto a proposito di Minosse da Platone (*Minos* 319a).
[9] Gal 6, 14.

segue il Signore « dietro le orme, come di un dio »[10], divenuto santo fra i santi.

105. 1. La legge divina, dunque, memore di ogni virtù, addestra[11] l'uomo alla continenza, che essa pone appunto come fondamento delle virtù, e precisamente ci fornisce una preliminare formazione per la conquista della continenza, cominciando dall'uso degli animali: ci vieta[12] di cibarci di tutti quelli che sono per natura grassi, come 2. la specie del porco, molto ricco di carni. Tale uso è lasciato a chi vive da voluttuario. Peraltro si dice che un filosofo spiegava etimologicamente la parola ὗς [porco] con θῦς: intendeva che questo animale era adatto solo a θύσις, cioè ad essere immolato, perché non gli è stata data vita per altro scopo che per la lussuria della carne[13]. 3. Similmente quanto ai pesci [la legge] sollecita a limitare i nostri desideri, ci vieta di cibarci di quelli che non hanno pinne e squame[14], perché questi hanno carne e

106. 1. grasso più abbondante che gli altri pesci. Di qui ritengo che derivi il divieto delle cerimonie iniziatiche * di toccare certi animali; non solo, ma ci sono persino parti degli animali sacrificati che sottrassero all'uso, per ragioni che i misti conoscono[15]. 2. Se, come il ventre, così dobbiamo dominare le passioni inferiori[16], è chiaro che da tempi remoti abbiamo ricevuto dal Signore, attraverso la legge, [la possibilità di] estirpare i desideri. E ciò avverrà compiutamente se condanneremo senza infingimenti l'incentivo del desiderio,

[10] Cfr. Lc 9, 23, congiunto con la citaz. omerica (Odyss. II 406 etc.) in Plat. *Phaedr.* 266b. Seguire Dio: **8** 39.5; **15** 29.3.

[11] ἀλείφει, " unge ": immagine tratta dall'uso degli atleti di ungersi prima delle gare; cfr. Philon. *De Spec. Leg.* IV 17, 101.

[12] Cfr. Lv 11, 7; il commento (il porco " figura " del voluttuario) è ispirato da Plat. *Resp.* II 373c.

[13] Si tratta di Cleante: *fr.* 516 Arn.; cfr. anche V **8** 51.3; VII **6** 33.3-6, ove nomina la fonte; Plin. *N. H.* VIII 67, 207. Per le etimologie in genere cfr. a I **5** 31.4.

[14] Cfr. Lv 11, 9-12; Dt 14, 9-10; e il commento di Filone (*l. c.* e 20, 110).

[15] I Pitagorici, di cui a V **5** 30.5.

[16] Cfr. I **5** 30.2, Philon. *De Congr. etc.*, ivi cit., e i noti divieti dell'Esodo (20, 17 etc.).

3. cioè il piacere. Per alcuni esso è concettualmente un moto dolce e blando, congiunto a determinate sensa- 4. zioni[17]. Menelao, secondo il mito, dopo la presa di Troia si sarebbe slanciato per uccidere Elena, che era stata causa di tanti mali; ma, schiavo del piacere, non ebbe la forza di farlo: era stato soggiogato dalla bellezza, per la

107. 1. quale era ricaduto nel ricordo del piacere. Perciò i tragici con scherno oltraggioso gli gridarono: « E tu, appena vedesti il seno, gettasti via la spada, accarezzasti quella cagna traditrice e ricevesti un bacio »[18]. E ancora: « Dunque di fronte alla bellezza si sono spuntate le spade? »[19]. 2. Quanto a me, approvo Antistene quando dice: « Afrodite, se la prendessi, la ucciderei con le frecce, perché ha 3. corrotto molte nostre oneste donne »[20]. Egli definisce l'amore un vizio di natura; i disgraziati che se ne lasciano soggiogare, chiamano poi la malattia un dio. Egli dimostra infatti con queste sue parole che sono i più inesperti a lasciarsi vincere per ignoranza del piacere, che invece non si deve accogliere, anche se è chiamato un dio, cioè anche se ci venga dato da un dio come mezzo per la 4. procreazione. E Senofonte sostiene apertamente che il piacere è un vizio e dice: « O sciagurata, che cosa conosci tu di bene o che cosa vedi di bello? Tu delle cose piacevoli non attendi nemmeno il desiderio; tu mangi prima d'aver fame, bevi prima d'aver sete; per mangiare con 5. piacere corri in cerca di cuochi; per bere con piacere ti procuri vini preziosi e, d'estate, ti affanni a cercare la neve. Per addormentarti dolcemente poi non solo ti pre-

[17] Così Aristippo e i Cirenaici: cfr. G. Giannantoni, *I Cirenaici*, Firenze 1958, *fr.* I B 1 e 29 (= Diog. L. II 85 e 87), p. 287 e 315; e naturalmente Epicuro, *fr.* 411 Us. Cfr. Philon. *De Agric.* 32, 142 etc.; Plut. *Non posse suav. vivi* 3 1087 e etc. onde Eus. *P. E.* XIV 18, 32.

[18] Eur. *Andr.* 629-630, cit. anche in un fr. di Crisippo (473 Arn.). Clem. deriva dunque da scritti filosofici o estratti di essi (cfr. sopra, **15** 63.3) che usavano testi di poesia per comprovare le teorie esposte: secondo l'antico costume di Protagora, e ciceroniano.

[19] Eur. *Or.* 1287.

[20] Antisth., *fr.* 109 A) De Cleva Caizzi, *o. c.* [a I **15** 66.1], 54: anche in Theod. *Graec. Aff. Cur.* III 53.

pari il letto soffice, ma anche le traverse cedevoli per il letto »[21].

108. 1. Perciò, come diceva Aristone, « contro tutta questa sinfonia di quattro toni, piacere-dolore-paura-desiderio, c'è bisogno di lungo esercizio e battaglia »[22]. « Queste [passioni], sì, queste, penetrano dentro attraverso le viscere 2. e sconvolgono il cuore dell'uomo »[23]. « Infatti gli animi di coloro che si credono seri il piacere li rende molli come cera », a dir di Platone, poiché « ogni piacere e dolore inchioda al corpo l'anima »[24] di colui, s'intende, che non si distacca dalle passioni e non se ne premunisce co- 3. me con una palizzata. Dice il Signore: « Colui che ha perduto la sua vita, la salverà »[25]: sia che la getti con sprezzo d'ogni pericolo per il Salvatore, come Egli ha fatto per noi, sia che la svincoli dalle abitudini della 4. vita ordinaria. Se infatti vorrai sciogliere, allontanare, separare (ché ciò significa la croce)[26] la tua anima dai diletti e dai piaceri di questa vita, la possederai « ritro-

109. 1. vata » nella pace dell'attesa speranza. « E questo sarà la meditazione della morte »[27]: se cioè vorremo stare contenti ai desideri conformi alla natura, e che nulla di ciò che è secondo natura spingono oltre i suoi limiti, per ottenere di più, o contro natura[28], e di qui nasce la col-

[21] Il brano (Xen. *Mem.* II 1, 30, qui con qualche variazione) fa parte, come è noto, di un riassunto di una pagina delle Ὧραι del sofista Prodico (84 B 2 D.-K.): Eracle incontra due donne, immagine della virtù e del vizio; qui parla la virtù. Cfr. *Paed.* II **10** 110.1; oltre V **5** 31.2.

[22] Ariston., *fr.* 370 Arn.; in genere il giudizio negativo sulla ἐπιθυμία è di fonte stoica (cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 391; 396; 438), con o senza la mediazione di Filone (Völker, 130).

[23] Versi di una tragedia sconosciuta? Mancano nel Nauck.

[24] Plat. *Leg.* I 633d e *Phaed.* 83d.

[25] Lc 9, 24 e parall. Cfr. IV **6** 27.2; i nn. 3-4 anche in una Catena (a Lc 17, 33).

[26] Secondo i Valentiniani: cfr. Iren. *Adv. Haer.* I 2, 4 etc.; anche il verbo usato sopra come traslato (ἀποσταυροῦντος, n. 2: cfr. Gal 5, 24) è proprio dei Valentiniani. Cfr. il commento del Doutreleau a Iren., *l. c.* (ediz. delle « Sources Chrétiennes », Paris 1979, 180).

[27] Plat. *Phaed.* 81a; cfr. IV **8** 58.2; V **11** 67.2.

[28] Ricordo vago di Plat. *Resp.* VIII 560d; cfr. del resto a **13** 59.6.

2. pevolezza. « Bisogna dunque che ci rivestiamo dell'armatura di Dio per poter far fronte agli agguati del diavolo », poiché « le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma potenti per Dio a distruggere baluardi: con esse noi abbattiamo i ragionamenti e ogni superbia che si erge contro la " gnosi " di Dio, e facciamo prigioniero ogni intelletto, riducendolo all'obbedienza a Cristo », dice il 3. divino apostolo[29]. Abbiamo insomma bisogno di un uomo che sappia servirsi, senza lasciarsene avvincere o confondere, delle cose da cui sorgono le passioni, come ricchezza e povertà, gloria e disonore, salute e malattia, vita 4. e morte, sofferenza e piacere. Per fare uso con indifferenza di queste cose, che sono indifferenti[30], dobbiamo possedere una grande superiorità, perché già ci troviamo menomati da gravi debolezze e risentiamo gli effetti di una precedente perversione dovuta ad una pessima forma

110. 1. di educazione, congiunta a ignoranza. Ora, secondo la dottrina comune della nostra filosofia, le passioni sono tutte impronte rimaste nell'anima che è tenera e cedevole e, per così dire, suggelli impressi dalle potenze « spiri- 2. tuali », contro le quali « noi dobbiamo lottare »[31]. E infatti le potenze malvage cercano, questo è appunto il loro compito, di creare in ciascun essere qualche cosa dell'abito loro proprio, al fine di vincere e fare propri quelli che 3. non hanno voluto saperne di loro. Ne segue, naturalmente, che alcuni si lasciano abbattere; ma altri affrontano il cimento da veri atleti: e di fronte a tutti questi le potenze suddette, pur dopo essere scese in lizza con ogni arma ed essere giunte alla soglia della vittoria, piene di sangue e di polvere, alla fine, nell'ammirazione per i vincitori, desistono fiaccate *.

4. Fra gli esseri che si possono muovere alcuni si muovono in seguito ad impulsi e rappresentazioni, come gli ani-

[29] Ef 6, 11; 2 Cor 10, 4-5.

[30] ἀδιάφορα: termine stoico; cfr. la teoria di Zenone in Diog. L. VII 102; e oltre, **21** 129.6; IV **5** 19.1; **8** 69. Sull'uso del termine, cui Clem. ricorre anche in rapporto al lassismo morale di certi gnostici (III **5** 40.2; 41-42; **10** 70 etc.) cfr. J. R. Donahue, *Stoics indifferents and Christ. indifference*, « Traditio » 19 1963 438-446; Spanneut, *o. c.* [a I **1** 2.1], 266 etc.

[31] Ef 6, 12; lottare con l'arma del logos: cfr. **13** 59.6.

mali, altri per trasferimento, come gli esseri inanimati. Si sostiene poi che fra gli esseri inanimati anche le piante si muovono per mutamento di posizione nel senso della crescita, – sempre che si ammetta che le piante siano es-

111. 1. seri inanimati. Ora le pietre partecipano di uno " stato ", le piante di una " natura ", gli animali senza ragione di impulsi, rappresentazioni e delle altre due condizioni sud-
2. dette. Ma la forza della ragione, propria dell'anima umana, non provoca impulsi necessari come avviene per gli animali senza ragione, ma fa scegliere le rappresentazioni senza lasciarsene trascinare [32].
3. Le potenze dunque, di cui abbiamo parlato [33], protendono alle anime che vi sono inclini immagini di bellezza, gloria, adulterî, voluttà e altre visioni seducenti di questo genere, come quelli che per mandar via le pecore [da un luogo] « agitano loro davanti un ramoscello verde » [34]. Ma poi ingannano coloro che non sono capaci di distinguere il vero piacere dal falso, la bellezza caduca e vituperevole
4. da quella santa, e li menano schiavi. E ogni inganno, restando fisso continuamente nell'anima, vi forma la rappresentazione [di sé], per cui l'anima non s'accorge di portar seco l'immagine della passione. La colpa nasce insieme

112. 1. dalla seduzione e dal nostro assenso. Invece Basilide e seguaci [35] sogliono chiamare le passioni " appendici ": esse sarebbero cioè per essenza degli spiriti attaccatisi all'anima razionale per un'iniziale confusa perturbazione; poi altre nature spirituali adulterine ed eterogenee sorgerebbero a loro volta come avventizie sulle prime, come ad es. quelle del lupo, della scimmia, del leone, del caprone. Le peculiarità di questi, rappresentandosi nell'anima, essi sostengono che rendono gl'istinti dell'anima esattamente

[32] Teorie stoico-filoniane (cfr. Chrysipp., *fr. phys.* 714 Arn.; Philon. *Leg. All.* II 7, 22-23), riprese poi nella trattazione sistematica sul libero arbitrio da Origene (*De Princ.* III 1, 2-3).

[33] Sopra, 110.1.

[34] Plat. *Phaedr.* 230d.

[35] Cfr. sopra, c. 3° e III 1, al princ.; Hilgenfeld, *o.c.* [a **I 15** 69.6], 222-225. Per alcuni la dottrina delle passioni come " attaccate ", προσηρτημένα, all'anima è tipica del Giudeo-Cristianesimo: cfr. Daniélou, *Theolog.*, cit. [a **I 1** 15.2], 107, che adduce: Past. Herm. *Mand.* 5.2, 5-6; Ps. Clem. *Homil.* IX 10; Test. XII Patr. (Ruben 3, 3-6).

simili a quelli degli animali, perché si imitano le azioni degli esseri dei quali si portano in sé le peculiarità. E non solo ci si familiarizza con gl'impulsi e le rappresentazioni degli animali senza ragione, ma si prova gelosia anche per i movimenti e la bellezza delle piante, se ci si portano

113. 1. appese le peculiarità di queste. Ciò vale anche per le attitudini stabili del carattere, come la durezza, [che deriva] dal diamante [36].
2. Ma contro questa dottrina discuteremo poi, quando tratteremo *Dell'anima* [37]. Per ora basti osservare di passaggio che l'uomo di Basilide serba l'immagine di un certo cavallo di legno secondo il mito poetico: tiene rinchiuso nel
3. suo ventre un esercito di tanti differenti spiriti [38]. Comunque sia, lo stesso Isidoro figlio di Basilide, nel libro *Sull'anima avventizia*, pur condividendo la dottrina, quasi
4. accusa se stesso quando scrive testualmente: « Se fai persuaso qualcuno che l'anima non è semplice e le passioni relative ai peggiori obiettivi nascono per la forza delle appendici, i delinquenti avranno un pretesto, e non futile, per dire: " Sono stato costretto, sono stato trascinato, ho agito mio malgrado, ho operato senza volere ", mentre è egli stesso * a prendere l'iniziativa della passione cattiva, senza opporsi alla costrizione delle appendici.

114. 1. Noi dobbiamo invece diventare più forti grazie alla facoltà della ragione e così mostrarci dominatori della crea-
2. tura inferiore che è in noi » [39]. Anche Isidoro infatti suppone in noi due anime, come i Pitagorici: ne ragione-
3. remo poi. Anche Valentino, in una lettera a non so chi, scrive sulle appendici (sue testuali parole): « " Uno solo

[36] In sostanza Basilide escluderebbe ogni responsabilità personale nella vita degli affetti e delle passioni, che resterebbero " entità " condizionanti dall'esterno, per effetto delle successive reincarnazioni dell'anima, anche in animali: miscuglio di cristianesimo, pitagorismo, platonesimo. Cfr. Quispel, *L'homme gnostique*, « Eranos » 16 1948 89-139, spec. 128 s.

[37] Cfr. III **3** 13.3; IV **12** 85.3; **13** 88.4. Per questi saggi preannunciati e non più scritti cfr. a I **14** 60.4.

[38] Allusione al cavallo di Troia; cfr. Plat *Theat.* 184d.

[39] Su Isidoro e la sua opera cfr. Hilgenfeld, *o. c.*, 213-218. Il fr. ora in Testi Gnostici Crist., cit. [a **8** 36.2], 95.

è buono"[40]; e la sua libertà di espressione[41] è la Rivelazione per mezzo del Figlio, e per opera di Lui solo il cuore può diventare puro, quando dal cuore ogni spirito 4. malvagio è scacciato. Poiché molti spiriti vi abitano[42] e non permettono che esso sia puro; anzi ciascuno di loro vi compie le opere che gli sono proprie, e spesso lo in- 5. sultano con desideri sconvenienti. Ho l'impressione che al cuore accada qualcosa di simile a quel che avviene in un albergo: ne sono perforate le pareti, viene scassinato, spesso riempito di sterco, poiché gli ospiti si comportano senza alcun rispetto e non si danno alcun pensiero del 6. luogo: è di altri! In questo modo anche il cuore, fino a che non incontra [un atto di] provvidenza, resta impuro, in quanto "abitacolo di molti demoni"[43]. Ma quando gli rivolge lo sguardo il Padre unico Buono, è santificato e risplende di luce. Così è stimato beato chi ha tale cuore, "perché vedrà Dio"»[44].

115. 1. Ma ci dicano dunque quale è la ragione del fatto che una tale anima non è oggetto di Provvidenza fin da principio. Infatti, o non ne è degna (e la Provvidenza le si avvicinerà mai* come in seguito a pentimento?); oppure, come Valentino pretende, si trova ad essere salva per natura[45]: e allora necessariamente quest'anima fin da principio, per connaturalità voluta dalla Provvidenza, non darà adito alcuno agli spiriti impuri, a meno che non sia oggetto di 2. violenza e si lasci con ciò scoprire debole. E se egli le concede di scegliere il meglio in seguito a un pentimento, converrà suo malgrado in ciò che la nostra verità afferma, che cioè la salvezza si ottiene per un mutamento dovuto all'obbedienza e non per natura.
3. Invero, come i vapori che sorgono dalla terra e dalle paludi si raccolgono in caligine e in ammassi di nuvole,

[40] Mt 19, 17. Allo stesso testo ricorre Clem. per contrapporre il vero "gnostico" a Valentino: III **5** 43.2; V **10** 63.8; VII **7** 41.7; **10** 57.5.
[41] παρρησία: cfr. sopra, **8** 36.2.
[42] Cfr. Mt 12, 45.
[43] Cfr. Barn. *Epist.* 16, 7, più ampiamente oltre, 116.4.
[44] Mt 5, 8. Il brano di Valentino in Testi Gnostici, cit., 128. Cfr. Quispel, *art. c.* [a **8** 38.1].
[45] Cfr. sopra, 3 10.2; per la confutazione, ib. 11.2.

così le esalazioni delle passioni carnali inculcano nell'anima una cattiva disposizione, sciorinandole davanti le immagini della voluttà; e comunque ottenebrano la luce del-

116. 1. l'intelletto, poiché l'anima attrae a sé le esalazioni del desiderio e, per effetto della continuità dei piaceri, ispes- 2. sisce le condensazioni delle passioni. Non si trae da terra un pezzo d'oro massiccio, ma il materiale vien cotto, purificato delle scorie, e solo allora, divenuto puro, si chiama oro, come a dire terra purificata. «Chiedete e vi sarà dato»[46], ci viene detto, in quanto possiamo da noi sce- 3. gliere il meglio. Come, a nostro dire, l'attività del diavolo dissemina nell'anima del peccatore anche gli spiriti impuri[47], non mi occorrono molte parole per chiarirlo, solo che io citi a testimone il compagno degli apostoli Barnaba, che fu uno dei 70 e collaboratore di Paolo[48]. 4. Egli dice testualmente: «Prima che noi credessimo in Dio l'abitacolo del nostro cuore era corruttibile e debole, veramente un tempio edificato con mano d'uomo: poiché era pieno di idolatria ed era casa di demoni, siccome noi

117. 1. facevamo quanto era contrario a Dio». Egli afferma dunque che i peccatori compiono le azioni corrispondenti ai demoni, ma non dice che gli spiriti in se stessi abi- 2. tano nell'anima dell'infedele. Perciò aggiunge: «Fate attenzione, affinché il tempio del Signore sia edificato nella gloria. Come? Imparatelo: ricevuto il perdono dei peccati e sperando nel suo nome, facciamoci[49] nuovi, rigene- 3. rati da capo». Infatti non i demoni sono cacciati da noi, ma i peccati, egli dice, sono perdonati, quelli che noi com- 4. mettevamo in modo simile a loro prima di credere. A ragione quindi egli contrappose quanto segue: «Perciò nel domicilio nostro, in noi abita Dio. Come? Abita il suo Logos, oggetto della nostra fede, la chiamata della

[46] Mt 7, 7 e parall. Il chiedere implica una scelta. Ci si fa buoni con sforzo, non lo si è a priori; cfr. a I **1** 4.1.
[47] Cfr. Mt 13, 25; ἐπισπείρειν τὰ πνεύματα κακά: cfr., per converso, σπειρόμενον τὸν τόγον, I **1** 1.3.
[48] Cfr. V **10** 63.1.
[49] γενώμεθα ,dice Clem., cui preme accentuare (col cong. esortativo) la libertà morale del cristiano; ma ἐγενόμεθα aveva detto Barnaba, come Paolo: «siamo diventati».

sua promessa, la sapienza dei suoi giudizi, i comandamenti della sua dottrina »[50].

5. Io ricordo poi d'essermi imbattuto in una certa eresia[51], il cui promotore diceva di combattere il piacere mediante la pratica del piacere: disertore, passava alla parte del piacere con un combattimento fittizio, questo nobile gnostico! (poiché si definiva proprio anch'egli " gnostico ").

6. A dir suo, non è poi nemmeno gran cosa astenersi dal piacere senza averlo provato: bisogna invece starci dentro

118. 1. senza lasciarsene conquistare. Per questo egli si esercitava in esso attraverso di esso. Ma non s'accorgeva, lo sciagurato, di lasciarsi raggirare dalla sua raffinata arte del pia-

2. cere. Evidentemente a questa opinione del sofista che si pavoneggiava possessore della verità, si accostava anche Aristippo di Cirene[52]. Quando lo si rimproverava di frequentare assiduamente la meretrice di Corinto, rispondeva: « Sono io che possiedo Laide, non lei che possiede

3. me ». Così quelli che si definiscono seguaci di Nicola[53], i quali adducono, come peculiare motto di lui, però distorta nel senso, la sentenza « bisogna abusare della car-

4. ne ». Ma lui, uomo nobile, mostrava che si devono reprimere i piaceri e le passioni ed estenuare, con questa ascesi,

5. gli appetiti e gl'impulsi della carne; loro invece si abbandonano al piacere come dei capri[54]; violenti, per così dire, contro il loro corpo, menano vita dissoluta: non sanno

[50] Bran. *Epist.* 16, 7-9.

[51] Come quella sulla quale ci informa Ireneo (*Adv. Haer.* I 13, 6 etc.). Cfr. III **4** 26-27; 34 etc.; sono gli stessi cosiddetti Nicolaiti, per cui cfr. qui oltre, 118.3?

[52] Circa quel tale che si definiva " gnostico " (lo stesso di IV **18** 114.2 - 116.1?), si può pensare a Prodico, i cui seguaci pure « si chiamavano " gnostici " »: cfr. III **4** 30.1; Iren. *Adv. H.* I 20, 4. Sul motto del fondatore della scuola edonistica cfr. Diog. L. II 75; e Giannantoni, *o. c.* [sopra, a nota 17], I A 121, p. 253.

[53] Cioè i Nicolaiti, che Ireneo (I 26, 3) pretende ricollegare al diacono Nicola nominato in At 6, 5; dubbio anche se siano identificabili coi Nicolaiti di Ap 2, 6 e 15. " Distorta " dice Clem. la sentenza, perché per lui παραχρᾶσθαι τῇ σαρκί andrebbe inteso " maltrattare " la carne: non dunque in senso edonistico. Cfr. III **4** 25-26.

[54] I capri erano ritenuti animali molto lascivi: cfr. III **2** 10.1; **4** 28.1; **6** 47.3; *Paed.* III **7** 37.2.

che il corpo si disgrega, perché è per natura caduco[55], mentre la loro anima è affossata in un brago di vizi, perché essi seguono i dettami del puro piacere, non di quel-

6. l'uomo apostolico. In effetti, in che cosa differiscono costoro da Sardanapalo? Eccone la vita spiegata in un epigramma: « Tutto quello che ho è il cibo che mangiai, i diletti che provai in amore; ma il più, la mia prosperità,

7. l'ho lasciata. Ecco: io sono cenere, e fui re della grande Ninive »[56]. Insomma il provare il piacere non è necessario; è solo un fatto collaterale a certe necessità naturali,

119. 1. fame, sete, freddo, connubio. Se fosse comunque possibile bere o prender cibo o procreare senza piacere, non

2. si potrebbe dimostrare nessun'altra sua utilità. Esso in effetti non è né un'attività né una disposizione[57] né tanto meno una qualunque parte di noi; ma si è introdotto nella vita per compiacente aiuto, come il sale, si suole

3. dire, per la digestione dei cibi. Ma poi, ribelle, installatosi per primo* da padrone in casa, vi produce il desiderio, che è slancio e tensione irrazionale verso ciò che gli è gradito[58] – ed esso persuase anche Epicuro a porre

4. come sommo fine del filosofo il piacere. Tanto vero che

[55] ῥευστός: cfr. III **12** 86.4; anche Albin. *Didasc.* 10, 8 p. 166 Herm.; Orig. *Comm. in Joh.* XIII 204; *De Orat.* 27, 8. Per l'espressione che segue cfr. Plat. *Resp.* VII 533d.

[56] L'epigramma sarebbe stato voluto dallo stesso re sulla sua tomba, e tradotto poi in greco da ignoto (cfr. Diod. II 23, 3-4, che lo riporta in forma un po' diversa). Da Strab. XIV 5, 9 671-672 è attribuito a un epico Cherilo (di Iaso? o di Samo?); moltissime le fonti: Athen. VIII 336a; Anth. Pal. VII 325; Theod. *Gr. Aff. Cur.* XII 93 etc. L'accostamento degli edonisti a Sardanapalo, il famigerato e voluttuario re assiro con evidente intenzione di dileggio, non appare per la prima volta in Clem.: già tradizionale negli apologeti (cfr. Just. *II Apol.* 7, 3) e negli ambienti di scuola platonica (cfr. Plut. *Non posse suav. vivi sec. Ep.* 13 1095cd), esso risale forse al *Protrettico* di Aristotele (*fr.* 16 Ross = 90 R.^{3}; Anth. Pal., cit.). Cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto etc.*, Firenze 1973^2, I 305-308 etc.; L. Alfonsi, *Motivi tradizionali di Arist. in Clem.* etc., « Vigil. Christ. » 7 1953 129-142 (prec. 133-135). Dallo stesso *Protrettico*, che Clem. doveva conoscere direttamente, l'immagine dell'atleta (110.3).

[57] Come invece voleva Aristotele (*Eth. Nic.* VII 12 1153 a 14; cfr. *Rhet.* I 11 1370 a 2). La confutazione è di Crisippo (*fr. mor.* 405 Arn.).

[58] Cfr. **21** 128.1; IV **18** 117.5; *Paed.* I **13** 101.1.

egli finisce con il divinizzare « lo stabile equilibrio della
5. carne e la sicura fiducia circa questa »[59]. E che altro è la dissolutezza se non una ingordigia voluttuaria, un eccesso
6. inutile, di gente che s'è abbandonata ai piaceri? Diogene[60] scrive espressamente in una tragedia: « ... Quelli che sono saturati nel cuore, ad opera dei piaceri, della mollezza effeminata, insudiciata di sterco, che non vogliono faticare, nemmeno un poco... », con le parole che seguono, dette in modo da far vergogna, ma degno dei voluttuari.

120. 1. Necessariamente, quindi, a mio vedere, la divina legge fa incombere [sugli uomini la minaccia del] timore[61], affinché il filosofo acquisti e conservi con cauta attenzione la tranquillità, preservandosi senza errore e senza colpa in
2. ogni evenienza; poiché non si ottiene serenità o libertà in altro modo se non attraverso un'incessante, infatica-
3. bile lotta contro gli assalti delle passioni[62]. Questi nostri rivali, poderosi e davvero olimpionici, sono più pungenti delle vespe, per così dire, e soprattutto lo è la voluttà, non solo di giorno ma anche di notte, persino nei sogni:
4. ci insidia adescandoci con il suo fascino e ci addenta. Come dunque possono ancora essere nel giusto i Greci quando perseguitano la legge, se anch'essi insegnano che il pia-
5. cere si domina con il timore? Socrate, per lo meno, esorta a stare in guardia da tutto ciò che invita a mangiare quando non si ha fame, a bere quando non si ha sete, e dagli sguardi e dai baci degli amasî, perché capaci di instillare un veleno più pericoloso di quello degli scor-

121. 1. pioni e delle tarantole[63]. Antistene preferisce essere pazzo

[59] Cfr. I **11** 50.6; Epicur., *fr.* 68 Us. (da Metrodoro [331-278 a. C.], allievo di Epicuro, che scrisse varie opere per illustrare la dottrina del maestro; cfr. oltre, **21** 131.1); più ampiamente in Plut., *l. c.*, 4 1089d. Cfr. IV **25** 161.2.

[60] Il cinico, che avrebbe scritto alcune tragedie, secondo una dubbia testimonianza (Diog. L. VI 80). Cfr. *fr.* 1 N.² (T. G. F. p. 808).

[61] Cfr. **2** 4.4; **7** 32.3.

[62] Sul faticoso esercizio del libero volere cfr. I **1** 4.1.

[63] Xen. Mem. I 3, 6 e 12-13 etc. Il paragone socratico fu spesso ripetuto: *Paed.* II **1** 15.1; III **11** 81.4 (e Theod., *o. c.*, XII 57). Che il φαλάγγιον sia la famosa tarantola, gli effetti del cui morso Lucani e Pugliesi guariscono con la musica, è quasi certo. Cfr. Nicandr. *Theriac.* 699-703.

piuttosto che provare il piacere[64]. Cratete di Tebe dice: « Reprimilo, lieta per la forza morale dell'anima, non asservita all'oro, né agli amori che struggono di brame, né a qualsiasi petulanza che ti sia compagna »; e, in sostanza, riassume: « Non asserviti, non straziati dalla schiavitù del piacere, amano un regno e una libertà immortale »[65].
2. Egli scrive altrove, senza ambagi, che un rimedio per l'irrefrenabile istinto del piacere venereo è la fame, o se
3. no, un laccio! E all'insegnamento di Zenone stoico rendono testimonianza così, se non erro, i poeti comici, pur dileggiandolo: « Strana filosofia, quella di questo filosofo: insegna ad avere fame, e fa discepoli. Un pezzo di pane, un fico secco per companatico, e berci sopra dell'acqua... »[66].

122. 1. Tutti costoro dunque non si vergognano di riconoscere apertamente l'utilità derivante dalla cautela. Ma la sapienza vera, razionale, che fa assegnamento non su semplici parole e oracoli, ma sui comandamenti divini, *corazze* invulnerabili ed efficaci misteri, si esercita con pratiche ascetiche intense e ne riceve, per quella sua parte
2. che è ispirata dal Logos, forza divina. Ecco peraltro la descrizione poetica della *egida* di Zeus: « ... Tremenda: e le fanno corona tutto intorno il Terrore, la Contesa, la Difesa, l'Assalto che agghiaccia; poi la testa di Gorgone mostro terribile, spaventosa e tremenda, portento di Zeus

123. 1. egioco »[67]. Insomma, a chi sa rettamente distinguere ciò che è salutare non so se alcuna cosa possa apparire più cara della serietà della legge e della cautela che le è come
2. figlia. E per la verità quando si dice che la legge " canta " con tono troppo forte, come fa il Signore verso alcuni di

[64] Antisth., *fr.* 108 D De Cleva Caizzi, *o. c.*, 54; Diog. L. VI 3; Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* III 181 etc.; e Theod. III 53; XII 57 cit.

[65] Cratet., *fr.* 7 D. Le righe seguenti alludono al brutale *fr.* 14 D.: « L'amore lo fa cessare la fame; se no, il tempo; e se non ci si può servire di questi mezzi, un laccio ». Cfr. IV **19** 121.6.

[66] Philem., *fr.* 85 K. (C. A. F. II 502, da *I Filosofi*). Cfr. Dölger, *Ant. u. Christ.* V, Münster 1936, 284 s.; anche Diog. L. VII 27. È l'autarcheia di Epicuro: cfr. VI **2** 24.7-8.

[67] Iliad. V 739-742; evidente l'intenzione di Clem. d'interpretare lo scudo simbolicamente, come protezione contro gli attacchi del maligno.

coloro che pur lo seguono, perché non " cantino " fuor di tono e d'armonia, io questo lo intendo non nel senso che sia troppo forte [in assoluto], ma troppo forte per chi non vuole prendere il giogo divino. La giusta misura pare una tensione troppo forte a chi è spossato e debole, come agli iniqui il dovere pare una giustizia troppo rigo-
3. rosa. Infatti coloro che per attaccamento ai loro peccati instaurano un abito d'indulgenza verso di sé, prendono la verità per crudeltà, la severità per sevizia, e colui che non si lascia trascinare a peccare con loro, per un uomo

124. 1. spietato[68]. (Scrive giustamente sull'Ade la tragedia: « Verso qual demone andrai...? [69] Quello che non conosce clemenza né favore alcuno. Egli ama soltanto la pura giu-
2. stizia »). Se non siete ancora in grado di fare quello che ci è imposto dalla legge, tuttavia osservando che bellissimi esempi ci sono proposti in essa, possiamo nutrire e sviluppare l'amore della libertà; e ciò può aiutarci, poiché con più zelo, secondo le nostre possibilità, da alcuni esempi siamo stimolati, altri li imitiamo, di fronte ad altri re-
3. stiamo confusi. Infatti gli antichi giusti che vissero secondo la legge non provenivano certo « dalla quercia né dalla pietra della favola antica » [70], e comunque, poiché vollero sinceramente amare la sapienza, si consacrarono totalmente a Dio e « furono ascritti » alla fede [71].

125. 1. Diceva bene Zenone, a proposito degli Indiani, che avrebbe preferito vedere un solo indiano lasciarsi arrostire a fuoco lento che apprendere tutte le dottrine intorno alla
2. [sopportazione della] sofferenza [72]. Ma noi abbiamo ogni

[68] Il brano (da n. 2: « la giusta misura ... ») in *Sacra Parall.* 228/9 Holl.

[69] L'ultima parte del verso è corrotta nel ms.: forse: « vuoi sapere » o « mi chiedi ». È il *fr.* 703 N. di Sofocle, da dramma incerto. Il commento di Clem. risente di Plutarco (*Amat.* 17 761f), che cita lo stesso testo.

[70] Odyss. XIX 163. Clem. vuol dire che gli esempi dei giusti secondo la legge non sono poi così lontani da noi da doverci parere estranei, impossibili ad imitarsi.

[71] Adattamento di Gn 15, 6 (in Rm 4, 3 etc.): « ciò gli fu computato a giustizia ». Cfr. **19** 99.1; V **1** 4.1; VI **6** 47.3. Anche questo ultimo tratto (nn. 2-3) in *Sacra Parall.* 230 Holl.

[72] Zenon., *fr.* 241 Arn.; sull'esempio degli Indiani cfr. III **6** 60.2; IV **4** 17.13; **7** 50.1; **18** 112.1. Si tratta dei Gimnosofisti (I **15** 71.4): Dölger, *o. c.*, I, 1928, 254-270.

giorno avanti agli occhi inesauribili sorgenti di martiri,
3. che vediamo bruciati, crocifissi, decapitati; ed è stato il timore ispirato dalla legge, guida a Cristo, che li ha tutti addestrati a manifestare la loro pietà anche a prezzo del
4. loro sangue [73]! « Dio si è posto nel concilio degli dei, e in mezzo a loro giudicherà gli dei » [74]; e chi sono essi? Sono quelli che dominano la voluttà, che vincono le passioni, che sanno ogni cosa che fanno, gli " gnostici ", più
5. forti del mondo. – Ancora: « Io l'ho detto: " Voi siete dèi e figli dell'Altissimo tutti " » [75]. A chi parla il Signore? A quelli che ripudiano per quanto si può tutto ciò che è
6. umano. L'apostolo infatti spiega: « Voi non siete più nella carne, ma nello spirito »; e poi: « Siamo nella carne, ma non combattiamo secondo la carne », poiché « la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né la corruzione eredita l'incorruttibilità » [76]. « Ecco, voi morrete come uomini » [77], ha detto lo Spirito per ribattere il nostro orgoglio.

126. 1. Bisogna dunque esercitarsi ad essere cauti di fronte a tutto ciò che cade sotto il dominio delle passioni, bandire, alla maniera dei veri filosofi, le « vivande lascive » [78], lo sfrenato abbandonarsi agli amori, la dissolutezza e le passioni che a questa conducono [79]. ++++ Che per altri sarà

[73] Allude alle persecuzioni. Cfr. sopra, **6** 30.3; VI **18** 167.5; VII **11** 66.4.

[74] Sal 81 [82], 1.

[75] Sal 81 [82], 6. θεοί è ripreso dal salmo e reinterpretato da Clem. con suggestione platonica, per indicare la perfezione di colui che ha raggiunto la ἀπάθεια e la " gnosi ". Cfr. IV **23** 149.8; 152.1; **25** 155.2; VI **14** 113.3; **16** 146.2; VII **1** 3.6; **3** 13.1; 20.3; **10** 56.3 e 6; **16** 95.2; 101.4; e già Ps. Just. *Ad Gr.* 5; Theoph. *Ad Autol.* II 27. Questo « diventare θεός » è identico alla ὁμοίωσις, " assimilazione " a Dio (**18** 80.5 cit.). Cfr. G. Butterworth, *The deification of man in Clem.*, « Journ. of Theol. St. » 17 1916 157-169; Völker, 532 s.; Wytzes, *Paideia and Pronoia etc.*, « Vigil. Christ. » 9 1955 146-158 (prec. 149) etc. Per θεός come angelo cfr. sopra, **11** 51.1.

[76] Rm 8, 9; 2 Cor 10, 3; 1 Cor 15, 50.

[77] Sal 81 [82], 7.

[78] Forse fr. di comico sconosciuto (Adesp. 887, C. A. F. III 582); anche in *Paed.* II **1** 14.3.

[79] Lacuna nel testo. Queste enfatiche esortazioni all'ascetismo sono un'anticipazione del tema del libro seguente.

un cimento pesante, ma non per voi, perché la temperanza
2. è il più gran dono di Dio. « Egli stesso ha detto: "Non sarà mai che io ti abbandoni, né che ti lasci" »[80], perché
3. per la sua scelta autentica ti ha giudicato degno. Così nel nostro sforzo di procedere sulla via della pietà ci accoglierà il « giogo buono » del Signore[81], unico auriga che guida progressivamente ognuno di noi alla salvezza, « dalla fede alla fede »[82], affinché ci resti il frutto della beati-
4. tudine che ci spetta. « L'esercizio », dice Ippocrate di Cos, è proprio non solo del corpo, ma anche dell'anima, ed è « intrepidezza davanti alle fatiche e bisogno incessante di nutrimento, proprio della salute »[83].

[80] Dt 31, 6 e 8 (in Eb 13, 5).
[81] Mt 11, 30; il Signore "auriga", come logos dell'anima: I **11** 51.1. Per il progresso verso la salvezza, προκοπή, cfr. a I **5** 29.3.
[82] Rm 1, 17.
[83] Hippocr. *Epid.* VI 4, 18; cfr. anche Plut. *De tuenda San.* 15 129f.

Capitolo 21

181-182

127. 1. Epicuro riponeva la felicità nel non aver fame, non aver sete, non aver freddo[1]. Pronunciò così la celebre frase « [felicità] che rende uguali agli dei », ma in modo empio, perché proprio in questo sosteneva di poter rivaleggiare con Zeus, come se stabilisse la beata supremazia di porci che mangiano escrementi, non di uomini ragionevoli e filosofi. Di quelli che pongono come principio il piacere
2. ++++[2] Cirenaici ed Epicuro. Essi sostengono espressamente che il fine [dell'uomo] è vivere con piacere e il solo bene perfetto è il piacere[3]. Per altro Epicuro definisce piacere anche la rimozione del dolore, e dice che si deve scegliere ciò che primamente partendo da sé è ricondotto
3. a sé e consiste quindi, evidentemente, in un moto. Dinomaco e Callifonte dissero che il fine è fare tutto ciò che sta in noi per raggiungere e godere il piacere; per Ieronimo il peripatetico il fine è vivere senza molestia, e il solo bene che vale come fine è la felicità. Diodoro, proveniente dalla stessa scuola, dichiara ugualmente che il fine è vivere

[1] Epicur., *fr.* 602; 450; 406 Us. (anche in Theod., *o. c.*, XI 16 e 6). Fonte di questo cap. è certo una raccolta dossografica περὶ τέλους. Cfr. Cic. *De Fin.* V 6, 15 - 8, 23.
[2] Lacuna nel testo. Sui porci cfr. I **1** 2.2.
[3] Cfr. *I Cirenaici*, cit. [a **20** 106.2], I B 52-53, p. 329, anche per la citaz. del § seg.
[4] Callifonte e Dinomaco, filosofi poco noti (II-I a. C.), sostenevano l'unione del piacere e della virtù come sommo bene: pietoso compromesso fra Zenone ed Epicuro. Ce ne attesta Cicerone (*De Fin.* II 6, 19; 11, 34; *Tusc.* V 30, 85-86 etc.). Ieronimo di Rodi, peripatetico (III sec.); cfr. *fr.* 13 Wehrli (Die Schule des Arist., cit., Heft X p. 13). Diodoro di Tiro (cfr. già I **14** 63.4), altro peripatetico, di cui poco o nulla si conosce; *fr.* 4 Wehrli (ib., p. 88).

128. 1. senza molestia e bene[4]. Epicuro dunque e i Cirenaici dicono che il primo impulso proprio [della natura] è il piacere[5]; la virtù, secondo loro, sarebbe subentrata in fun-
2. zione del piacere e avrebbe ingenerato il piacere. Invece per Callifonte e discepoli la virtù subentrò sì in funzione del piacere, ma poi, ammirata la propria bellezza, si costituì d'egual valore rispetto al suo principio, cioè al piacere.
3. Gli Aristotelici insegnano che il fine è vivere secondo virtù; ma non ad ognuno che possiede la virtù è presente la felicità o il fine, perché il saggio, se è travagliato, se si trova in circostanze che non vuole, se perciò vorrebbe
4. volentieri lasciar la vita, non è beato né felice. Per altro la virtù ha anche bisogno di un certo tempo[6]: non si attua in un giorno, anzi si crea in un uomo adulto, e non c'è mai, si suol dire, un bambino felice: un tempo per-
5. fetto può intendersi tutta la vita di un uomo. La felicità è costituita da tre specie di beni: non l'uomo povero o oscuro, e nemmeno il malato, e nemmeno uno che sia servo, secondo loro [++++ può essere felice][7].

129. 1. A sua volta Zenone stoico pensa che il fine[8] è vivere secondo virtù, Cleante, che è vivere in accordo con la natura, [Diogene][9], che è posto nell'usare bene la ragione, cioè, a suo parere, nella scelta dei beni secondo natura.

[5] Cfr. sopra, **20** 119.3; Epicur., *fr.* 509 Us.

[6] Così l'istruzione: **18** 96.2.

[7] Lacuna nel testo, ove è caduta non solo l'apodosi, facilmente supplibile ("beatus", già lo Hervet), ma forse qualche altro esempio di mancanza di beni interiori (ad es. ἀνελεύθερος o δοῦλος o sim.), accanto a quelli delle prime due specie, esteriori e del corpo. Questa silloge di concetti aristotelici (*Eth. Nic.* I 10 1100 a 2-4; VII 14 1153 b 17-20; *Magna Mor.* I 4 1184 b 35-39 etc.) si ritrova in Theod. *Gr. Aff. Cur.* XI 13.

[8] Sul τέλος nella scuola stoica cfr. Pohlenz, *Stoa*, cit. [a **I 1** 2.1], I 374-383 etc.; Richardson, *art. c.* [a **I 5** 29.3], 87-90.

[9] Il nome è omesso nel ms., ma è da supplire sicuramente in base alle altre testimonianze sul filosofo: Diog. L. VII 87-88; Stob. *Ecl.* II 7, 6 p. 76 W.; cfr. bibliogr. nelle note dello Stählin. Si tratta di Diogene detto il Babilonese, discepolo di Crisippo e 5° scolarca della Stoà, noto per aver partecipato alla celebre ambasceria a Roma con Carneade e Critolao; cfr. *fr.* **46** Arn (S. V. F. III 219). Per Zenone e Cleante cfr. rispettivam. i *fr.* 180 e 552 Arn., e sopra, **19** 101.1.

2. Antipatro, scolaro di questo, ritiene che il fine consiste nello scegliere di continuo e con costanza ciò che è conforme a natura e rispettivamente rifiutare ciò che vi è
3. contrario. Archedemo pensava pure che il fine fosse nello scegliere i beni più grandi e principali secondo natura,
4. non potendosi andare oltre quelli[10]. Ancora: Panezio dimostrò che il fine è vivere secondo gli impulsi datici da natura. Per Posidonio, infine, il fine è vivere contemplando la verità e l'ordine dell'universo e cooperando ad attuarlo secondo le proprie possibilità, senza lasciarsi trarre
5. in alcun modo dalla parte irrazionale dell'anima. Fra gli Stoici più recenti alcuni esposero il principio che il fine
6. è vivere conformemente alla costituzione dell'uomo. Devo citarti in questa rassegna Aristone[11]? Egli sostenne che il fine è l'indifferenza, ma lascia ciò che è indifferente sem-
7. plicemente indifferenziato. O devo tirar fuori le definizioni di Erillo[12]? Egli pone come fine il vivere secondo
8. la scienza. E infatti si vuole che gli Academici più recenti abbiano espresso l'idea che il fine è la sospensione stabile del giudizio di fronte alle rappresentazioni [dei
9. sensi]. In verità Licone peripatetico[13] diceva che il fine

[10] Gli Stoici Antipatro e Archedemo (*fr.* 58 e 21 Arn., S. V. F. III 253 e 264), entrambi di Tarso, vissero nel II sec. a. C. Il primo pare fosse maestro di Panezio. Fedele seguace della dottrina di Cleante, si occupò prevalentemente di questioni fisiche, come appare dai titoli delle opere in Diog. L. VII 54-55 etc. Morì suicida (Id., IV 64); cfr. anche V **14** 97.6. Sulla testimonianza relativa ad Archedemo cfr. in particolare M. Giusta, *I Dossografi di Etica*, Torino I, «Pubbl. della Fac. di Lett.» 15 1964/7 300-305; E. Schmidt, s. v. in P W, Supplb. XII [1970] c. 1369 s. Di Panezio e Posidonio inutile dire che furono i massimi esponenti dello Stoicismo di mezzo.

[11] Con Aristone Clem. torna agli Stoici antichi; egli fu infatti contemporaneo di Cleante, ma si staccò dallo Stoicismo e si accostò ai Cinici (Diog. L. VII 160-162); cfr. *fr.* 360 Arn. (S. V. F. I 83); per lo ἀδιάφορον già **20** 109.4.

[12] Altro stoico di Cartagine, scolaro a quanto pare di Aristone (Diog. L. VII 165-166 e *fr.* 419 Arn., ib. I 92); ma fu anch'egli di quelli che defezionarono dalla Stoà.

[13] Λύκων, non Λύκος del ms. Cfr. *fr.* 20 Wehrli (Die Schule, cit., Heft VI p. 13). Nativo della Troade e vissuto nel III sec., fu discepolo di Stratone e scolarca del Peripato dopo di lui. Il seguente, Λεύκιμος, è sconosciuto (a meno che non si tratti di errore del testo).

è la vera gioia dell'anima, come Leucimo quella [che si 10. prova] per le cose belle. E Critolao, anch'egli peripatetico, parlava di una « perfezione di vita che si svolge secondo natura », e con ciò indicava la triplice perfezione costituita dai tre generi di beni [14].

130. 1. Non bisogna ancora accontentarsi e fermarsi a questi; bisogna anzi sforzarsi di esporre il meglio possibile le dot- 2. trine dei fisici sull'argomento. Anassagora di Clazomene, secondo si riferisce, proclamava come fine della vita la contemplazione e la libertà che ne deriva, Eraclito di Efe- 3. so la soddisfazione perfetta [15]. Quanto a Pitagora, Eraclide Pontico racconta [16] che ha insegnato come la scienza della perfezione dei numeri costituisce la felicità dell'ani- 4. ma. Ma anche gli Abderiti insegnano che esiste un fine: per Democrito, nel libro *Sul fine*, esso è l'equilibrio spirituale o altrimenti detto benessere [17] (e spesse volte spiega: « godimento e tristezza sono limite ++++* di quelli 5. che hanno raggiunto il vigore dell'età »); per Ecateo il fine è bastare a se stessi [18], per Apollodoro di Cizico saper dilettare l'anima [19], per Nausifane l'imperturbabilità [20], che,

[14] Critol., *fr.* 20 Wehrli (*o. c.*, Heft X p. 52). Cfr. 128.5. Di Faselide, vissuto nel II sec., anche Critolao (cfr. sopra) fu scolarca del Peripato, ma dette un indirizzo eclettico, fra stoico e cinico, alla scuola.

[15] Anaxag., 59 A 29 D.-K.; Heraclit., 12 A 21 D.-K. Tutto il brano dossografico fino al n. 6 è anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* XI 6-8 e deriverebbe in parte, per la citaz. di Anassagora, dal *Protrettico* di Aristotele (cfr. Alfonsi, *art. c.* [sopra, 118.6], 33). Cfr. anche VI 7 61.2.

[16] Heraclid., *fr.* 44 Wehrli (Die Schule, cit., Heft VII p. 17): è il celebre discepolo di Platone (390-310 a. C.), che poi aderì alle teorie di Democrito. Per la discussione del fr., che si potrebbe anche interpretare « la scienza della perfezione costituisce la felicità dei numeri dell'anima », cfr. Wehrli, nel commento, l.c., p. 71 s.

[17] εὐθυμία ed εὐεστώ (anche εὐστάθεια); segue Democr., 68 B 4 D.-K.; cfr. anche B 188 e 215.

[18] αὐτάρκεια... Si tratta di Ecateo di Abdera (sec. IV-III a. C.), filosofo, storico, saggista, che fu alla scuola dello scettico Pirrone. La citaz. è da opera sconosciuta (73 A 4 D.-K.). Cfr. 22 133.7.

[19] ψυχαγωγία. Apollodoro di Cizico, sconosciuto. Cfr. 74 A 1 D.-K.

[20] Nausifane di Teo (sec. IV-III a. C.), allievo di Pirrone; aderì alla teoria atomistica e fu maestro di Epicuro. Cfr. B 3 D.-K.

6. diceva, era chiamata da Democrito intrepidezza [21]. Inoltre Diotimo [22] dichiarò che il fine è il completo ottenimento 7. dei beni, che egli definiva pure benessere. D'altra parte per Antistene il fine era la modestia [23]; mentre i cosiddetti Annicerei [24], provenienti dalla tradizione cirenaica, non fissarono nulla come fine determinato della vita in genere, ma sostennero che il fine è specifico d'ogni singola azione, 8. ed è il piacere che dall'azione stessa nasce. Questi Cirenaici respingono la definizione del piacere data da Epicuro, cioè la eliminazione di ciò che procura dolore: essi lo chiamano lo stato di un cadavere. Infatti noi non godiamo solo per i piaceri, ma anche per la compagnia e la 9. stima [altrui]. Invece Epicuro ritiene che ogni gioia dell'anima nasca per una precedente affezione della carne [25].

131. 1. Metrodoro poi nel libro intitolato *Sulla maggiore importanza che per la felicità ha la causa dipendente da noi rispetto alle cause esterne* scrive: « Il bene dell'anima che altro è se non uno stabile equilibrio della carne e la sicura fiducia circa questa? » [26].

Capitolo 22

2. Veniamo a Platone. Dice il filosofo che duplice è il fine [1], l'uno che può essere partecipato ed è già dapprima nelle idee in sé: è quello che egli chiama il bene; l'altro partecipante di questo e ricevente da esso una somiglianza, ed

[21] ἀθαμβίη (= ἀκαταπληξία di Nausifane): Democr., 68 B 4 D.-K.

[22] Diotimo di Tiro, oscuro seguace di Democrito: 76 A 2 D.-K.

[23] ἀτυφία. Cfr. Antisth., *fr.* 97 A) De Cleva Caizzi, *o. c.* [a I 15 66.1], 50.

[24] I seguaci di Anniceride di Cirene (sec. III a. C.), propugnatore di un edonismo temperato. Cfr. Giannantoni, *o. c.* [a 20 106.2], 451 s.

[25] Epicur., *fr.* 451 Us.

[26] Epicur., *fr.* 68 Us.; cfr. sopra, 119.4.

[1] Veramente questo τέλος διττόν non si trova espressamente in Platone (cfr. Osborn, *o. c.* [a I 1 2.1], 84 s. etc.); ma Clem. riassume così l'etica platonica: da un lato il bene in sé, dall'altro l'uomo che ne partecipa (da un florilegio medio-platonico sulle doxai di Plat.?).

è degli uomini che si appropriano la virtù e la vera filo-
3. sofia. Perciò, a dire di Cleante (nel 2° libro *Sul piacere*), Socrate ad ogni occasione insegnava che uomo giusto e uomo felice sono la stessa persona e imprecava contro il primo che aveva distinto il giusto dal tornaconto, come se avesse perpetrato un'empia impresa: poiché sono davvero empi quanti separano il tornaconto da ciò che è giu-
4. sto secondo la legge [di natura][2]. Platone stesso poi dice che la felicità consiste nell'avere il proprio demone[3] in condizioni buone (demone si definisce la parte-guida della nostra anima), e la felicità è il più completo e perfetto
5. bene. Talvolta la chiama « vita concorde e in armonia » con se stessa, e talvolta la perfezione nella virtù[4]; questa perfezione però la ripone nella scienza del bene e nella assimilazione a Dio, dichiarando che tale somiglianza è « farsi giusti e santi con assennatezza »[5]. E non è forse vero che alcuni dei nostri[6] interpretano che l'uomo abbia ricevuto l'essenza « secondo immagine » subito alla nascita, mentre « secondo somiglianza » dovrà riceverla in seguito, via via che diviene perfetto?

132. 1. Intanto Platone, quando insegna che questa somiglianza [a Dio] verrà all'uomo virtuoso congiunta ad *umiltà* di pensieri, interpreta in certo modo il nostro: « chiunque
2. si *umilia* sarà esaltato »[7]. Egli scrive pertanto nelle *Leggi*: « Il dio che, secondo l'antica tradizione, regge il principio e il mezzo e la fine di tutte le cose, va diretto al suo fine compiendo il suo naturale moto circolare; e sempre lo segue giustizia, punitrice di coloro che abbandonano la leg-
3. ge divina ». Vedi dunque come anch'egli mostra il timore [di Dio] congiunto alla legge divina? Tanto vero che soggiunge: « Chi vuol essere felice aderisce alla giustizia e

[2] Cleanth., *fr.* 558 Arn. (I 127); cfr. Theod. *Gr. Aff. Cur.* XI 11.

[3] εὐδαιμονία = εὖ δαίμονα ἔχειν: reminiscenza del *Timeo* (90c). Per l'ἡγεμονικόν cfr. a **11** 51.6.

[4] Plat. *Lach.* 188d; *Leg* I 643d.

[5] Plat. *Resp.* X 613ab; *Theaet.* 176b; già a **18** 81.1. Cfr. Theod., *l. c.*

[6] Ireneo? (*Adv. Haer.* III 22, 1; V 6, 1 e 16, 2); cfr. a **18** 80.5 - 81.1, cit.

[7] Lc 14, 11 = 18, 14 e parall.

4. la segue con *umiltà* e moderazione ». Unisce a queste parole le convenienti spiegazioni, ammonisce in nome del timore, poi prosegue: « Quale è dunque l'agire conforme a Dio e che gli è gradito? Uno solo, e che s'attiene a un solo antico principio: il simile amerà il suo simile se sta nei limiti di una giusta misura, ma le cose fuor di misura né sono amiche fra di loro né a quelle che stanno nei loro giusti limiti... Chi dunque vorrà essere amato da Dio deve egli pure divenirgli simile al massimo grado possibile.

133. 1. E secondo questo principio quegli fra noi che è temperante è amato da Dio, perché gli è simile; ma chi non è
2. temperante gli è dissimile e ostile »[8]. Dicendo che questa dottrina è antica, Platone fece allusione all'insegna-
3. mento venutogli dalla legge[9]. E nel *Teeteto*, dopo avere ammesso che il male di necessità si aggira attorno alla natura mortale e su questa terra, aggiunge: « Appunto per questo bisogna sforzarsi di fuggire di qui verso l'al di là, al più presto; e la fuga vuol dire assimilazione a Dio per quanto è possibile, e questa assimilazione vuol dire farsi giusti e santi con assennatezza »[10].
4. Speusippo, nipote di Platone, dice che la felicità consiste in un abito perfetto, nelle cose che sono secondo natura, oppure in una disciplina relativa ai beni. A questo stato tutti gli uomini aspirano, ma solo i buoni raggiungono l'assenza di molestia. E artefici di felicità sarebbero [per
5. lui] le virtù[11]. Senocrate di Calcedone definisce la felicità come il possesso della virtù propria di ciascuno e delle

[8] Plat. *Leg.* IV 715e-716d (con omissioni intermedie e commenti di Clem.): uno dei testi platonici più citati nella letteratura pagana e cristiana, da Aristotele ad Eusebio. Cfr. V **14** 95.4; VII **16** 100.3; *Protr.* **6** 69.4; unitamente alle righe seguenti del *Teeteto*, anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* XII 19 e 21. Cfr. Andresen, *o. c.* [a I **1** 2.1], 301; E. Des Places, *La tradition indirecte des Lois*, in Melanges Saunier, Lyon 1944, 34 s.

[9] Cfr. a I **1** 10.2.

[10] Plat. *Theaet.* 176bc; cfr. già **19** 100.3 e ancora a **18** 80.5 - 81.1.

[11] Speusipp., *fr.* 57 Lang = 101 M. Isnardi Parente (*o. c.* a **4** 19.3), che nel commento, p. 369, richiama Cic. *De Fin.* II 11, 34; V 9, 26, per mostrare la reintroduzione in forme eclettico-platonizzanti della teoria di Speusippo originariamente affine ad Aristotele e agli Stoici. Clem. aveva ricordato Speusippo nella successione degli scolarchi: I **14** 63.6.

6. facoltà che ad essa servono. Poi come ambiente in cui essa si attua egli indica chiaramente l'anima; come mezzi per cui si attua, le virtù; come atti di cui quasi si compone le buone azioni, cioè le abitudini, le disposizioni, i movimenti e le attitudini oneste; infine come condizione *sine qua non* le circostanze esteriori e relative al corpo[12].
7. E Polemone, scolaro di Senocrate, mostra di intendere che la felicità è la sufficienza di tutti i beni, o almeno della maggior parte e dei più grandi. Per altro stabilisce per principio che senza virtù non ci sarà mai felicità, ma che la virtù è sufficiente alla felicità anche senza le circostanze esteriori e relative al corpo[13].

134. 1. E ora basti di ciò. La confutazione delle suddette opinioni sarà fatta a suo tempo. Quanto a noi, ci è proposto di giungere ad un fine che non ha fine se ubbidiremo ai comandamenti, cioè a Dio, e se avremo vissuto secondo quelli in modo irreprensibile e con piena coscienza, aiu-
2. tati dalla conoscenza della volontà di Dio. L'assimilazione al retto Logos nella misura del possibile è il nostro fine, e così pure la riabilitazione alla perfetta adozione filiale attraverso il Figlio. Essa glorifica sempre il Padre attraverso il « gran sacerdote » che si è degnato di chiamarci
3. « fratelli » e « coeredi »[14]. L'apostolo, delineando in breve il nostro fine nella *Lettera ai Romani*, scrive: « Ora, liberati dal peccato e diventati schiavi di Dio, avete il vostro frutto, che vi porta alla santità, e il vostro fine, che è la
4. vita eterna »[15]. Egli poi sa che la speranza è duplice: l'una attende, l'altra ha già ottenuto; e insegna che il fine è la riabilitazione in cui speriamo. « La pazienza » egli dice, « produce una virtù provata, e la virtù provata produce

[12] Xenocr., *fr.* 77 Heinze (= 232 Isnardi, *o. c.* [a **5** 24.1], 244. e 420).

[13] Cfr. Phil. Gr. Fr. del Müllach, III 151. Senocrate e Polemone insieme anche in VII **6** 32.9. L'idea dell'autarchia della virtù passò poi agli Stoici e ai Medio-platonici: Plat. *Resp.* III 387d; Zenon. *fr.* 187 Arn.; Albin. *Did.* 27.4 p. 180 Herm.; Plut. *De Virt. et Vit.* 1 100cd; Apul. *De Plat.* II 253 etc.; anche Just. *II Apol.* 11; per Clem. cfr. a IV **6** 29.4.

[14] Espressioni paoline: Rm 8, 17; Hebr 4, 14; 2, 11. Per Cristo " sacerdote " cfr. **9** 45.7. Clem. identifica la " filiazione " di Paolo alla " assimilazione " platonica: cfr. ancora a **18** 80.5 - 81.1.

[15] Rm 6, 22.

speranza. La speranza non delude, poiché l'amore di Dio è diffuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato »[16]. A causa di questo amore abbiamo anche la riabilitazione alla speranza, che, dice altrove[17], ci è riservata « come riposo ».

135. 1. Troverai anche in Ezechiele espressioni simili; ecco il testo: « L'anima che pecca morrà. E l'uomo che sia giusto e metta in pratica diritto e giustizia, non mangia sui monti, non leva il suo occhio agli idoli della casa d'Israele, non disonora la moglie del vicino e non si accosta a una donna quando è appartata nella sua impurità » (perché non vuole che sia insozzato il seme dell'uomo). E, aggiunge, « l'uomo che non faccia del male a nessuno, restituirà il pegno di un debitore, non rapinerà, darà il suo pane
2. all'affamato, rivestirà un ignudo, non presterà ad usura il suo denaro, non ne caverà un frutto eccessivo, ritrarrà la sua mano dall'iniquità, farà un giudizio veridico fra un uomo e il vicino, camminerà secondo i miei precetti per agire con verità: questi è giusto e sarà nella vita: parola
3. di Adonai Signore »[18]. E Isaia, invitando il fedele a serietà di vita e lo " gnostico " a meditazione perseverante, dichiara che la virtù dell'uomo e di Dio non è la stessa[19];
4. poi dice: « Cercate il Signore e nel trovarlo invocatelo. E quando vi s'avvicina, abbandoni l'empio le sue strade, l'uomo senza legge le sue strade e si converta al Signore e troverà misericordia etc. », fino a: « i vostri pensieri

136. 1. dal mio pensiero »[20]. Dunque, secondo il grande apostolo, « noi aspettiamo dalla fede speranza di giustizia. In Cristo infatti né circoncisione né prepuzio valgono qualcosa,
2. ma la fede che opera mediante l'amore »[21]. « Desideriamo che ciascuno di voi dimostri lo stesso impegno per il pieno compimento della speranza, etc. », fino a: « divenuto som-

[16] Rm 5, 4-5.

[17] Cfr. Eb 4, 10-11 (ma cita Sal 94 [95], 11). Per ἀποκατάστασις cfr. **8** 37.6; per ἀνάπαυσις, **9** 45.4-5.

[18] Ez 18, 4-9 (nella versione di Teodozione, come in *Paed.* I **10** 95.1-2 nella vers. dei LXX).

[19] Secondo vorrebbero gli Stoici (Chrysipp., *fr. mor.* 247-250 Arn.); cfr. VI **14** 114.5; VII **14** 88.5.

[20] Scil.: « sono distanti »: Is 55, 6-9 (che distinguerebbe fede e " gnosi "!: Prümm, *art. c.*, 54 s.).

[21] Gal 5, 5-6.

mo sacerdote per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedek »[22].
3. La Sapienza, ricca d'ogni virtù, parla in modo simile a Paolo: « Colui che m'ascolta soggiornerà nella speranza fiducioso »; infatti l'adempimento della speranza
4. è detto, con termine equivoco, ancora speranza[23]. Per questo al verbo « soggiornerà » aggiunse, benissimo, « fiducioso », mostrando che quel tale trova riposo dopo aver raggiunto l'oggetto della sua speranza; onde conclude: « Egli starà tranquillamente al sicuro da ogni male »[24].
5. E nella *1ª ai Corinti* l'apostolo dice apertamente ed espressamente: « Siate imitatori di me come io di Cristo »[25], affinché si abbia questo rapporto: se voi [siete imitatori] di me e io di Cristo, dunque voi siete imitatori di Cristo:
6. e Cristo di Dio. Sicché come scopo della fede egli pone « l'assimilazione a Dio, per quanto è possibile divenir giusto e santo con saggezza »[26], e come fine ultimo la realizzazione della promessa, fondata sulla fede. È di qui che scaturiscono le fonti delle teorie sul fine [dell'uomo], di cui abbiamo parlato. Ma basti di ciò.

[22] Si parla di Gesù: Eb 6, 11 e 20 (cfr. 9 45.7).
[23] Cfr. IV 22 145.1.
[24] Prv 1, 33.
[25] 1 Cor 11, 1.
[26] Ancora Plat. *Theaet.* 176b; cfr. sopra, **18** 80.5 - 81.1

SUL MATRIMONIO
(c. 23)

Capitolo 23 *188*

137. 1. Poiché il matrimonio sembra cadere entro l'ambito del piacere e della passione, anche di questo si deve trattare[1]. Matrimonio è unione di uomo e donna e in primo luogo, stando alla legge, per la procreazione di figli legittimi.

[1] Evidente l'aggancio con quanto detto sopra (**20** 126.1 - 128) sul rapporto fra il piacere e il τέλος. Il cap., vera introduzione alla materia del l. seguente, è un piccolo περὶ γάμου, d'impronta peripatetico-stoica. Cfr. Arst. *Pol.* I 2 1252 b 10-15; VII 16 1334 b 24 etc.; Stob. *Ecl.* II 7 (II 148 W.). Clem. vi espone le sue idee sulla questione del matrimonio in rapporto alle opinioni dei filosofi, come nel l. 3° in opposizione alle teorie degli eretici e nei ll. 4° e 7° in occasione del ritratto del suo vero " gnostico ". Ciò a prescindere dal problema filologico, se questi testi siano indipendenti o abbiano preceduto o seguito in ordine di tempo il passo principale in materia nella produzione di Clem., cioè *Paed.* II **10** (qui, 94.1, si allude a un περὶ ἐγκρατείας; in III **8** 41.3 a un forse analogo λόγος γαμικός: cfr. P. Wendland, *Quest. Musonianae*, Berol. 1886, 36 s.; Bardenhewer, *Gesch. d. altchristl. Lit.*, Freiburg 1914², II 67 s. etc.). Dalla lettura di questi testi si ricava l'impressione di una sostanziale ambiguità fra posizione favorevole al matrimonio e ascetismo. Per lo " gnostico " il matrimonio è come per gli Stoici cosa indifferente o accessoria, e serve come esercizio per l'ἀπάθεια (cfr. **8** 40.2); d'altra parte appare troppo semplicistica la formula: matrimonio per il simplicior, celibato per lo " gnostico ", che sarebbe dettata da eccessiva superbia intellettualistica. Dal l. 3° traspaiono in Clem., pur nella polemica contro gli encratiti, tendenze encratiche; egli non è però fautore dello stato di verginità ad oltranza, come Origene. Forse c'era in lui, dice il Völker, 190-208, (o forse solo nel Völker stesso?: cfr. sotto, Tibiletti, 71) una dualità irrisolta. Cfr. Prunet, *o. c.*, 140-144; Oulton-Chadwick, in Alexandreian Christ., cit., Introd., 33-38; J.P. Broudoux, *Mariage et Famille chez. Clém.*, Paris 1970, 61; 73-87; 195-198 etc.; C. Tibiletti, *Verginità e Matrimonio in ant. Scritt. Crist.*, Napoli 1969, 49-71; Tissot, *art. c.* [a III **1** 4.3], 168 s. (idee enogamiche in Clem.: cfr. III **11** 74.2).

2. Ecco pertanto il comico Menandro, che dice: « Per gene-
3. rare figli legittimi ti concedo questa mia figlia »[2]. Ora noi indaghiamo se ci si deve sposare. Questa è una di quelle cose che sono nominate per la loro determinazione a qualche fine. Chi si deve sposare, e in quali disposizioni? E quale donna uno deve sposare, e in quali disposizioni? Ché non chiunque deve sposare, né sempre, ma c'è un tempo in cui conviene, una persona a cui si addice e una
4. età fino alla quale sta bene sposare. Né chiunque deve sposare qualunque donna o in qualsiasi tempo, ma neppure ad ogni modo e alla cieca: deve sposare chi è in determinate condizioni e la donna che deve e quando deve; e per avere figli; e la donna che gli corrisponda in tutto e non si adatti per forza o per necessità all'uomo che l'ama.

138. 1. Per tutto ciò Abramo dice della moglie, fingendo che sia sua sorella: « Io ho una sorella per parte di padre e non di madre, e mi è diventata anche moglie »[3]: e così insegna che non bisogna menare in moglie le sorelle uterine.
2. Ma seguiamo in breve l'elenco storico [delle opinioni]. Platone pone il matrimonio fra i beni esteriori. Egli vuole assicurare l'immortalità della nostra stirpe, e cioè una sorta di perpetuità che si trasmette ai figli dei figli come una
3. fiaccola[4]. Democrito invece rifiuta il matrimonio e la procreazione a causa delle molte beghe che ne derivano e di-
4. straggono dai compiti più necessari[5]. Si allineano con lui Epicuro[6] e quanti pongono il bene nel piacere e nell'as-
5. senza di molestie, nonché nella mancanza di dolore. Secondo gli Stoici[7] indifferente è tanto il matrimonio quanto la procreazione dei figli, che invece sono un bene per

[2] Formula legale per l'atto di maritare una figlia; spesso in Menandro: *fr.* 682 K.; *Perikeir.* 435; *Inc. Fab.* 29-30 Del Corno (cit. a **15** 64.2, p. 371 e 387). Cfr. R. M. Grant, *Early Christ. and Gr. Comic Poetry*, « Class. Philol. » 60 1965 157-163, spec. 162.

[3] Gn 20, 12.

[4] Parafrasi di una silloge di testi platonici (*Leg.* IV 721c; VI 773e; 776b; *Symp.* 207d e 208b; *Polit.* 270a [anche Themist. *Or.* 32 p. 355d]), che si ritrova in Theod. *Gr. Aff. Cur.* XII 74-75, unitamente alla citaz. democritea che segue. Cfr. III **6** 49.6.

[5] Democr., 68 A 170 D.-K.; cfr. oltre, III **1** 1.4; **3** 20.3; 22.1.

[6] Epicur., *fr.* 526 Us.

[7] Chrysipp., *fr. mor.* 163 Arn.; per ἀδιάφορον cfr. **20** 109.4.

6. i Peripatetici. Ma in sostanza costoro espressero le loro teorie tanto per parlare: in realtà, schiavi dei piaceri, gli uni frequentarono concubine, gli altri cortigiane, i più giovinetti; e quel celebre quartetto[8] del giardino, insieme con la cortigiana, di fatto rendeva onore al piacere...

139. 1. Non sfuggiranno alla maledizione di Buzige[9] quanti giudicano che alcune cose non sono loro utili e poi vogliono
2. che altri le faccia, o viceversa. Questo ce lo ha insegnato in poche parole la Scrittura, quando dice: « Ciò che a te
3. non piace non farlo ad un altro »[10]. Ebbene, coloro che approvano il matrimonio dicono: « La natura ci ha fatto atti al matrimonio », come si vede dalla conformazione dei corpi, maschili e femminili; e gridano di continuo: « Crescete e moltiplicatevi »[11].
4. Ma se è vero che la cosa sta così, ritengano però per lo meno vergognoso che l'uomo, creato da Dio, sia più intemperante degli animali senza ragione. Questi fanno gli accoppiamenti non fra molti e senza ritegno, ma con un solo animale e dello stesso genere, come le colombe, i
5. piccioni, le tortore e altre famiglie simili[12]. Inoltre, essi dicono, colui che è senza figli manca della perfezione secondo natura, perché non ha provveduto a sostituire al suo posto il proprio successore; perfetto è colui che ha creato da sé il suo simile, o meglio lo è quando può vedere che anche questi ha fatto lo stesso, cioè quando ha posto il figlio nella stessa naturale condizione di lui padre.

140. 1. Bisogna dunque in ogni modo sposare, sia in vista della patria, sia della successione dei figli, sia per contribuire,

[8] Epicuro e altri amici che frequentavano la cortigiana Leonzio: Diog. L. X 4; Athen. XIII 588b. Nella τετρακτύς, " quartetto ", è una maliziosa allusione al tetrafarmaco epicureo.

[9] Motto popolare ateniese, designante una sorta di pubblica " exsecratio " e derivante dall'eroe attico Βουζύγης (« aggiogatore di buoi »), inventore dell'aratro e autore di varie norme sacre relative all'agricoltura (Hesych., s. v.). Il trasgressore era soggetto appunto alle βουζύγειοι ἀραί: cfr. Cic. *De Off.* III 13, 54; Schol. Soph. *Ant.* 255; Athen. VI 238f etc.

[10] Tb 4, 15 e At 15,29 (nella redazione occidentale).

[11] Gn 1, 28. Cfr. Musonio, *Reliquiae*, p. 71 Hense.

[12] Dei costumi di certi animali gli antichi (cfr. Plin. *N.H.* X 52, 104 etc.) credevano di sapere molto: troppo.

per quanto sta in noi, a rendere perfetto il mondo. Anche i poeti infatti deplorano un matrimonio « compiuto per metà », cioè senza figli, mentre dicono felice quello « che 2. d'ogni parte fiorisce » [13]. Soprattutto le malattie fisiche mostrano la necessità del matrimonio: le cure della moglie e l'assiduità della sua assistenza sorpassano, come si vede, lo spirito di abnegazione degli altri familiari o amici, nella misura in cui ella s'impegna a distinguersi per la sua comprensione e devozione nel soccorrere, più d'ogni altro: veramente « aiuto » necessario, secondo la Scrittu-

141. 1. ra [14]. Tanto vero che il comico Menandro, il quale è nemico del matrimonio, ma anche ne rileva d'altro lato i vantaggi, a un personaggio che dice: « Non sono ben disposto di fronte a questo affare », fa rispondere: « Certo, perché lo affronti in modo sbagliato ». E aggiunge: « Tu ci vedi i disagi e quello che ti affliggerà; ma i vantaggi 2. non ce li vedi », etc. [15]. Il matrimonio è un aiuto anche per quelli che sono avanti negli anni, perché procura la sposa che se ne prende cura ed alleva i suoi figli, sostegno 3. della vecchiaia. « I figli sono motivo di gloria per un uomo morto: come i sugheri che tengono sollevata la rete 4. e salvano il cordame di lino dalle acque profonde ». Così il tragico Sofocle [16]. E i legislatori non permettono ai non sposati di aspirare alle cariche maggiori. Per es., il legislatore spartano impose una pena non solo a colui che non sposava, ma anche a colui che sposava una donna trista o che sposava troppo tardi e a chi conduceva vita 5. solitaria [17]. E il grande Platone prescrive che chi non ha moglie paghi allo stato il [prezzo corrispondente al] vitto di una donna e rimetta ai capi della città le spese relative. Se infatti, non sposando, non procreeranno, essi cagione-

[13] Iliad. II 701; XII 496 (ma qui ἀμφιθαλής si riferisce al figlio, non al matrimonio). Cfr. Musonio, cit., p. 68 Hense.

[14] Gn 2, 18.

[15] Menandr., *fr.* 276 K. (più ampiamente in Stob. *Ecl.* IV 41, 10 e 22, 71, da cui si ricava che la scena apparteneva al *Misogino*). Cfr. 137.1.

[16] In realtà Eschilo (*Choeph.* 505-507).

[17] Cfr. Plut. *Lysandr.* 30, 7; *De Amore prol.* 2 493e; *Lycurg.* 15, 1; Ariston., *fr.* 400 Arn. (S. V. F. I 89).

ranno, per quanto sta in loro, una diminuzione demografica e rovineranno la società e il mondo che ne è costituito [18].

142. 1. Un simile comportamento è empio, come di gente che vuol distruggere la generazione, voluta da Dio. Ed è già prova di viltà e debolezza rifuggire dalla convivenza con 2. una donna e con bambini. Poi è comunque un bene il possesso di ciò la cui perdita è un male [19]; è così per tutte le cose. Perdere i figli poi è davvero uno dei mali sublimi, 3. come si suol dire. Dunque averli è un bene; e allora è un bene anche il matrimonio. « Senza padre non ci potrebbe essere mai un bambino; e senza madre nemmeno

143. 1. il concepimento di un bambino » [20]. Il matrimonio rende padre [un uomo], come un marito rende madre [una donna]. Insomma, massimo voto è, anche in Omero, « un marito e una casa »: non però così, purchessia, ma « con buona concordia » [21]. Purtroppo il matrimonio degli altri realizza la concordia nella gioia dei sensi: ma quello dei filosofi [22] guida alla concordia secondo il Logos. Esso raccomanda alle mogli di ornarsi non il corpo, ma il cuore; esso ordina ai mariti di non trattare le spose come amanti, proponendosi come scopo lo sfogo della libidine sui loro corpi [23], ma di serbare il matrimonio come un aiuto per tutta la vita e come il migliore esercizio della temperanza. 2. Più prezioso dei semi di grano e di orzo, che si spargono al loro momento, si può ben credere che sia il seme dell'uomo, per il quale tutti gli altri germinano: ed anche questi semi con che parsimonia li spargono gli agricol- 3. tori [24]! Se dunque resta qualche passione bassa e sudicia, va tenuta lontana per serbare casto il matrimonio, perché

[18] Plat. *Leg.* VI 774a-d.

[19] Cfr. Arst. *Top.* III 2 117 b 6.

[20] Citaz. anonima; ma il 1° verso è di Euripide (*Or.* 554). L'attribuzione a Menandro (cfr. *fr.* 939 K.) è azzardata.

[21] Odyss. VI 181-182; Arst. *Oecon.* 3 4.

[22] Cioè, dei religiosi, cristiani, "gnostici": cfr. a I 1 1.1; sul matrimonio cfr. III 11 71.4.

[23] Solite norme di vita matrimoniale: cfr. Plut. *Coniug. Praec.* 29-31 142bc; per i Cristiani 1 Tm 2, 9-12 etc.; e oltre, III, l. c.

[24] Cfr. Philon., *fr.* 6 (*De Ebr.*) Wendland (*Neuentdeckte fr. Philons*, p. 23).

non ci si rinfacci che l'accoppiamento degli animali privi di ragione è più consono alla natura del connubio umano,

144. 1. secondo la definizione che comunemente se ne dà. Sta di fatto che alcuni animali, dopo la monta al momento determinato, si separano subito, lasciando alla provvida na-
2. tura la creazione [del feto]. Dai tragici vien descritta Polissena proprio mentre è sacrificata, ma anche « morendo, tuttavia » s'era fatta « grande premura di cadere con decenza, nascondendo quel che bisognava nascondere a
3. sguardi maschili »[25]. Anche per lei il matrimonio fu una sciagura. Soccombere e cedere alle passioni[26] è servitù estrema, precisamente come vincerle è la sola libertà.
4. Così la divina Scrittura dice che quanti hanno violato i comandamenti « si sono venduti agli stranieri »[27], cioè ai peccati contrari alla natura, fino a che si convertano e si pentano.

145. 1. Dobbiamo dunque custodire puro il matrimonio come una immagine sacra, lontano da tutto ciò che lo può contaminare: dobbiamo svegliarci dal sonno con il Signore e andare a dormire ringraziando e pregando. « Sia quando ti corichi, sia quando torna la sacra luce »[28], dobbiamo testimoniare il Signore per tutta la nostra vita, possedendo la pietà nell'anima ed estendendo la temperanza anche
2. al dominio del corpo. In effetti è gradito a Dio che noi conduciamo, quasi per mano, l'onestà dalla parola alle opere, mentre il turpiloquio è la via che conduce all'impudenza, e termine dell'uno e dell'altra è l'azione oscena[29].
3. Che poi la Scrittura consigli il matrimonio e non consenta di separarsi mai dall'unione coniugale, è espresso direttamente come legge: « Non ripudierai la moglie se non a motivo di prostituzione »; e ivi è considerato adulterio che dei due separati l'uno si risposi mentre l'altro è an-

[25] Eur. *Hec.* 568-570. Polissena fu sacrificata, dopo la presa di Troia, sulla tomba di Achille, che la reclamava (come sposa nell'al di là), per concedere propizio ritorno in Grecia ai compatrioti.
[26] Cfr. a **13** 59.6; per la libertà, a I **1** 4.1.
[27] Bar 4, 6; Is 50, 1; Judc. 2, 11 etc. Cfr. **5** 22.5; III **12** 90.3; VII **13** 82.3.
[28] Hes. *Op.* 339.
[29] *Sacra Parall.* 232-233 Holl.

146. 1. cora in vita[30]. Dimostra che una donna è lontana da ogni sospettabile taccia [di adulterio] il fatto che non si imbelletti e non si adorni oltre il conveniente e che si dedichi invece intensamente alla preghiera e alle orazioni[31], guardandosi dall'uscire troppo spesso di casa, preservandosi per quanto può dalla vista degli indiscreti e ritenendo la cura della casa più importante delle chiacchiere inop-
2. portune. E dice ancora [la Scrittura]: « Chi sposa una donna ripudiata commette adulterio », perché « se uno ripudia la moglie commette adulterio rispetto a lei », cioè la
3. costringe all'adulterio[32]. E non solo colui che ripudia si rende responsabile di questa colpa, ma anche colui che l'accoglie, perché offre alla donna occasione di peccare:

147. 1. se non l'accoglie ella ritornerà al marito. Che ne dice la legge? Per reprimere la propensione alle passioni essa comanda di mandare a *morte* la donna adultera, convinta di questo reato; se moglie di un sacerdote, comanda di condannarla al rogo. E pure l'adultero è condannato alla *lapidazione*, ma non nello stesso luogo, perché i due non
2. abbiano in comune nemmeno la morte[33]. (Si vede quindi che la legge non è in dissidio con il Vangelo, ma anzi vi si accorda. E come non potrebbe, se Uno solo ha provveduto[34] ad entrambi, il Signore?). In effetti la prostituta, che vive nel peccato, è *morta* per i comandamenti, mentre quella che si è pentita, quasi rigenerata per la conversione della sua vita, rinasce alla vita: è morta la vecchia prostituta, ed è rientrata nella vita quella che è rinata con
3. il pentimento[35]. Attesta le mie parole lo Spirito, quando dice per bocca di Ezechiele: « Non voglio la morte del
4. peccatore, quanto piuttosto che si converta »[36]. Insomma, [gli adulteri] sono lapidati come morti alla legge, cui non

[30] Mt 5, 32; 19, 9 e parall.; cfr. sotto, 146.2 e III **6** 47.2.
[31] Conforme al consiglio di Paolo, 1 Tm 5,5; cfr. *Sacra Parall.*, l. c.
[32] Cfr. Mt, *ll. cc.*
[33] Leggi enunciate in Lv 20, 10 e 21, 9; Dt 22, 22 e 24.
[34] ἑνὸς χορηγοῦ ὄντος: propriam. « allestitore del coro ». Clem. sovrappone al concetto dell'ispirazione biblica una reminiscenza classica. Per l'unicità di origine dei due Testamenti cfr. I **27** 174.3.
[35] Spirito evangelico: Lc 7, 37-47; Gv 8, 1-11.
[36] Ez 33, 11.

ubbidiscono, per la *durezza* del loro cuore; alla moglie del sacerdote la pena è accresciuta perché « a chi più fu dato, più sarà richiesto »[37].

5. E facciamo terminare qui anche il nostro secondo *Stromate*, vista la lunghezza[38] e il numero degli estratti.

[37] Cfr. Lc 12, 48.

[38] Si trattava talvolta di necessità materiali: il rotolo di carta finiva. Certo scrittori avveduti non se ne lasciavano sorprendere e si imponevano limiti non dettati solo dal caso (cfr. L. Keep, R A C, v. Buch, II [1954] c. 664-668 e già Bardenheder, *o. c.*, III 26 etc. Ma per le note di Clem. non si poneva problema. Cfr. la chiusa del l. 3°.

LIBRO III

Capitolo 1

1. 1. Valentino e i suoi seguaci dedussero dalle originarie " emanazioni " divine l'esistenza dei connubî; e perciò accettano il matrimonio. D'altra parte quelli della scuola di Basilide ci dicono[1]: « Quando gli apostoli chiesero se

[1] La lunga citaz. (fino a 3.2) si trova con poche variazioni anche in Epifanio (*Panar.* 32, 4 [p. 443-445 Holl]). Alla spiegazione dei Basilidiani in genere fanno seguito le espresse parole di Isidoro, figlio di Basilide (cfr. II **20** 113.3). Egli applica alla valutazione della vita sessuale la celebre norma epicurea (3.2: cfr. Epicur, *fr.* 456 Us.). Come è noto, Valentino e Basilide (cfr. già II **3** etc.) sono due cospicui rappresentanti della gnosi dotta, distinta dalla gnosi volgare, ad es. di Simon Mago. Il primo, nativo forse dell'Egitto e vissuto nella 1ª metà del II sec., fu discepolo di un discepolo di S. Paolo e stette a lungo a Roma. Costruì un complicato sistema cosmologico-soteriologico d'impronta platonica. Da un primo Padre e Eone perfetto emanò successivamente una serie di coppie, un elemento maschile e uno femminile (προβολαί: cfr. anche V **14** 126.2; Iren. *Adv. Haer.* 21, 3), congiungentisi in συζυγία (il termine è tipico della setta, tanto che il valentiniano Tolomeo nella *Lettera a Flora* [4, 4] l'introduce anche in Mt 19, 6!). In tal modo si costituisce il così detto Pleroma, pienezza della vita divina. L'ultima emanazione, Sofia, nel vano tentativo di conoscere il Primo, generò il mondo imperfetto e malato. Per ristabilire l'equilibrio scese Cristo, anch'Egli un eone. I misteri della divina sapienza son conosciuti tramite la gnosi dagli uomini " pneumatici " o spirituali. Tali dottrine, affidate a vari scritti (Salmi, Epistole etc.), suscitarono una vera e propria scuola di seguaci. Basilide, forse di poco anteriore, oriundo della Siria e vissuto ad Alessandria, autore di un ampio commentario evangelico, seguì anch'egli la dottrina emanazionistica, ma elaborò fosche (e per noi incerte) teorie sul problema del male, nelle quali entrava il concetto della metempsicosi e si approdava a una soluzione dualistica di tipo manicheo. Il caposcuola sosteneva una sorta di determinismo, ma i seguaci e in primo luogo il figlio si sforzarono di salvare il libero arbitrio. La redenzione di Cristo sarebbe

non fosse per caso meglio non sposare, il Signore rispose: "Non tutti comprendono questo discorso: ci sono infatti

stata un avvio alla pacificazione politico-religiosa fra tutti i popoli della terra. Basilide professò il docetismo: Cristo, con un corpo apparente, non avrebbe sofferto realmente la passione (cfr. oltre, **13** 91.1). Cfr. Hilgenfeld, *o. c.* [a **I 15** 69.3], 195-230; 283-316 etc.; E. Buonaiuti, *Lo Gnosticismo etc.*, Roma 1907, 135-204; Leisegang, *o. c.* [a II 8 39.1]; Sagnard, *o. c.* [a II 3 10.1]; L. Tondelli, *Gnostici*, Torino 1950, 15-50; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1955, tr. it., Torino 1973, 190-221 (a p. 365 altra bibliogr.); Testi Gnostici Cristiani, cit., Bari 1970, 85-125 etc. Lo gnosticismo è ora oggetto di rinnovati studi grazie alle recenti scoperte di Nag-Hammadi: cfr. Colpe R A C, v. Gnosis XI [1980] II, c. 583 s.; cfr. The Rediscovery of Gnosticism, I The School of Valent., Leiden 1980. Gli gnostici che interessano Clem. si dividono in due gruppi: i pessimisti nei confronti della creazione, concepita al modo di Marcione come opera di un demiurgo malvagio, e quelli che negano di poter liberamente accedere alla salvezza. Il libro discute le implicazioni di tali vedute nei confronti del sesso e del matrimonio. Cfr. Alexandreian Christianity, II, London 1954, by J.E. Oulton - H. Chadwick, Introd. 21-33; F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'encratismo*, cit. [a II **18** 80.4]; Id., *La polemica di Clem. contro gli gnostici libertini*, « Studi e Mat. di St. delle Rel. » 38 1967 (= St. in onore di A. Pincherle, I) 86-136; Broudéhaux, *o. c.* [a **II 23** 137.]. La polemica di Clem. procede con andamento alternativo contro lassismo morale e rigorismo eccessivo: alternanza intenzionale, poiché tende a dimostrare che « l'eresia porta a conseguenze estreme opposte » (Bolgiani, *La tradiz. eresiologica*, cit., 547; cfr. Leisegang, *o. c.*, 189; anche J. Doresse, *Hist. des Relig.*, Paris 1970, tr. it., Bari 1972, II 2 499). L'enunciazione della divisione delle eresie in due tipi è però fatta come per inciso lungo il discorso (**5** 40.1-2). Quindi in particolare:

a) **1** 3.3 - **2** 11.2 : contro i libertini (Basilide, Carpocrate)
3 12.1 - **4** 25.4 : contro gli encratiti (Marcione [25.1-4])
4 25.5 - 39.3 : contro altri libertini (Nicolaiti, Prodiciani, Antitatti)

b) **5** 40.3 - 44.5 : contro i libertini
6 45.1 - 53.3 : contro gli encratiti
6 54.1 - 56.3 : contro i libertini (Carpocrate)
7 57.1 - 60.4 : contro gli encratiti
8 61.1 - 62.3 : contro i libertini

c) **9** 63.1 - **12** 80.3 : contro encratiti e dissoluti insieme (dimostra l'accordo fra V.T. e N.T., contro Marcione da cui l'encratismo deriva)
12 80.3 - 90.5 : contro gli encratiti (Taziano [80.3 - 86.1])
13 91.1 - **17** 104.3: contro gli encratiti (Cassiano [91.1 - 99.4])
18 105.1 - 110.2 : contro encratiti e dissoluti insieme.

2. 'eunuchi' dalla nascita ed 'eunuchi' per necessità" »[2]. E spiegano il versetto così, all'incirca: « Alcuni hanno connaturata, dalla nascita, avversione per la donna; e questi, 3. con una tale disposizione naturale, fanno bene a non sposare: essi sono gli "eunuchi" « dalla nascita ». Quelli « per necessità » sono, ad es., quegli asceti esibizionisti[3], che esercitano la continenza per il desiderio di farsi un nome. Quelli che restano evirati per un accidente sono anch'essi "eunuchi" per necessità: tutti costoro, "eunuchi" per necessità, non lo divengono per un proposito 4. razionale. Quelli invece « che si sono resi "eunuchi" in vista del regno eterno » prendono questa determinazione a causa delle incombenze che conseguono al matrimonio, temendo cioè di dover perder tempo a procurare il neces- **2.** 1. sario [alla vita] »[4]. E con le parole « meglio sposare che bruciare »[5] sostengono che l'apostolo intendesse: « Non gettare nel fuoco la tua anima, dovendo lottare notte e giorno e nel continuo timore di perdere la continenza: poiché un'anima tutta occupata a resistere si allontana 2. dalla speranza ». E spiega letteralmente Isidoro nei *Trattati di etica*: « Prenditi una donna focosa per non essere distaccato dalla grazia di Dio; e quando avrai sfogato il fuoco della libidine, volgiti a pregare con tranquilla co-

Sulle motivazioni storico-religiose dei due opposti comportamenti cfr. già W. Bousset, v. *Gnostiker*, P W VII 2 [1912], 1534-1547, prec. 1537 s. Dopo le confutazioni Clem. anticipa, rispetto agli avversari, l'esegesi di passi scritturistici che si presenterebbero favorevoli alla loro tesi, « quasi a prevenire in anticipo le loro interpretazioni » (Bolgiani, *art. c.*, 581; 587). Si sa che gnostici e ortodossi pretendevano entrambi di rappresentare la vera chiesa; la polemica dovette essere assai aspra, come oggi trapela dai nuovi testi di Nag-Hammadi. Cfr. Elaine Pagels, *o. c.* [a **II 9** 45.5], 165-182.

[2] Mt 19, 11-12. Mantengo il termine drastico "eunuchi", che non indica solo materiale mutilazione o impotenza, ma anche continenza e astinenza assoluta (« castità perfetta »: Broudhoux, *o. c.*, 101; cfr. Völker, 474 etc.).

[3] ἀσκηταὶ θεατρικοί: dispregiativo. Ma l'esempio del citaredo Amoibeas (Ael. *V.H.* III 30, cfr. **6** 50.4) potrebbe far pensare ad attori veri.

[4] Riappare, per altro verso, l'edonismo democriteo: cfr. II **23** 138.3.

[5] 1 Cor 7, 9.

3. scienza. Quando poi », aggiunge, « il tuo ringraziamento [a Dio] scade a richiesta [del soddisfacimento] e stai saldo * ormai non in modo da mantenerti nella retta via,
4. ma solo da non cadere in peccato, sposati[6]. – Ma uno è giovane o povero o di salute cagionevole, e non è disposto a sposarsi secondo il consiglio [dell'apostolo] – Ebbene, questi non si allontani dal fratello, e dica: " Sono entrato
5. nel santuario: nulla può capitarmi! " Se ancora nutre dubbi [su di sé], dica: " Fratello, imponi su di me la mano, affinché io non pecchi ": e ne riceverà aiuto spirituale e sensibile. Abbia solo la disposizione a compiere il bene,

3. 1. e ci riuscirà. Purtroppo talvolta diciamo con la bocca: " Non vogliamo peccare "; ma il pensiero è fisso nel peccare. Se uno in queste condizioni non fa ciò che vuole, è
2. per paura, perché non gli si commini la punizione. La natura umana ha per altro alcune esigenze necessarie e naturali, altre solo naturali: per es., l'andar vestiti l'ha come esigenza necessaria e naturale, ma la soddisfazione del piacere venereo, come naturale e non necessaria ».
3. Ho presentato questa pagina per confutare i Basilidiani che non si comportano rettamente nella vita: a parer loro o avrebbero licenza anche di peccare a causa della [loro supposta] perfezione, o comunque sarebbero salvati in

[6] Brano difficile. Il vecchio G. Hervet (cito dall'ediz. del Potter, 1715, II 135) non lo capiva (o sospettava qualche imbroglio diabolico) e soggiungeva prudente: « fortasse magis expedit ea non intellegi ». Isidoro sembra ammettere la legittimità di uno sfogo sessuale puro e semplice, e contemporaneamente consigliare il matrimonio, quando quello finisca col togliere la tranquillità e degenerare in stato ansioso. In tutt'altro modo intendono Hilgenfeld, *o. c.*, 215-218; Buonaiuti, *o. c.*, 148; Simonetti, in Testi Gnostici, cit., 97 (che conserva il testo tradito, contro Hilgenfeld, ma non prende per avversativo il δέ del n. 3 e unificherebbe i concetti dei nn. 2-3, per cui la donna μαχίμη, « che sa combattere », " grossolana [nell'amore?] ", " focosa " [non mi pare appropriato l'antico confronto con la " petulante " di Prv 21, 19] sarebbe la moglie). Cfr. Stählin, nella trad., III 258 n.1) ; Leisegang, *o. c.*, 145 s. A me par certo il δέ avversativo e altrettanto certa la distinzione in due momenti successivi della vita sessuale. Quasi così anche il Früchtel, con pena, (parla di luogo " scabroso " [heikle], di interpretazione " incresciosa " [peinliche]: Nachtrag, II 527 s.) e Bolgiani, *La polemica*, cit., 104 s.

ogni modo naturalmente[7], anche se al presente peccano, perché a priori prescelti (per altro i primi maestri delle loro dottrine nemmeno autorizzano a fare le loro stesse
4. cose). Ebbene, dato che si rivestono del nome di Cristo[8], non imprimano però una bestemmia su quel nome con il vivere una vita più dissoluta dei più intemperanti pagani! « Questi tali sono apostoli della menzogna, operatori di inganni... » etc., fino a « ... e la loro fine sarà conforme

4. 1. alle loro opere »[9]. Continenza è disprezzo del corpo, secondo la confessione[10] fatta a Dio: [del corpo], perché la continenza verte non solo intorno agli istinti sessuali, ma anche alle altre passioni per cui l'anima nutre desideri perversi, non contenta delle soddisfazioni necessarie.
2. C'è continenza nella lingua, nell'acquisto e nell'uso dei beni, nel desiderio[11]; e non insegna solo ad essere temperanti, essa che pure ci procura la temperanza, poiché è
3. potenza e grazia divina. Bisogna pertanto chiarire quale è il parere dei nostri sull'argomento. Noi diciamo beata la condizione di " eunuchi ", e così pure quelli cui essa è stata donata da Dio; ma apprezziamo anche la " monogamia " e la dignità del matrimonio unico[12], dicendo anche che bi-

[7] Cfr. II **3** 10.2.
[8] ὄνομα: che designa anche il gruppo dei Cristiani. Cfr. **2** 5.1; **6** 46.3-4; IV **7** 42.4; anche V **6** 38.7 (Cristo = Nome).
[9] 2 Cor 11, 13 e 15.
[10] ὁμολογία (o ὁμολόγησις): la " confessione " della fede, fatta in pubblico, davanti agli uomini: ἐξομολόγησις è la risposta alla chiamata divina: cfr. I **5** 31.6 e il testo sacro cit. a I **7** 38.5; IV **3** 15.3; **9** 73.3; 75.3-4; **18** 112.1; VII **3** 21.1; **7** 57.1; **12** 80.1; **16** 105.4 etc.; Brontesi, *o. c.*, 536.
[11] Cfr. **6** 59.1-2; già II **18** 80.4. La definizione risente di Aristotele: *Eth. Nic.* VII 4 1146 b 6-19 (cfr. Völker, 292) e 11 1151 b 23 - 1152 a 26; anche Basil. *Epist.* 366 (III p. 228 Courtonne): cfr. Völker, *Basil. Epist. 366 und Clem.*, « Vigil. Christ. » 7 1953 23-26, che contesta l'autenticità dello scritto. Per la continenza come grazia di Dio cfr. oltre, **7** 57.2; Ignat. *Ad Polyc.* 5, 2; il modello è Sap Sal **8**, **21**.
[12] Cfr. oltre, **11** 74.2; **12** 83.3-4; 88.4. Sulle tendenze enogamiche di Clem. cfr. E. Preisker, *Christentum u. Ehe in der ersten drei Jahrhund.*, Berlin 1927, 200-210 etc.; Broudehoux, *o. c.*, 88-90; Y. Tissot, *Henogamie et remariage chez Clém.*, « Riv. di Storia e Lett. Relig. » 11 1975 167-197.

sogna sopportare insieme e « addossarsi vicendevolmente i pesi », affinché uno « pensando di tenersi ben diritto, non abbia invece a cadere »[13] anche lui. Quanto poi alle seconde nozze, « se bruci », dice l'apostolo, « sposati »[14].

[13] Gal 6, 2 e 1 Cor 10, 12.

[14] 1 Cor 7, 9 cit. « Decoroso adulterio » le seconde nozze per Atenagora (*Pro Christ.* 33, 4).

CONFUTAZIONE DEGLI ERETICI LIBERTINI E DEGLI ERETICI RIGORISTI

(c. 2-6)

Capitolo 2

5. 1. I discepoli poi di Carpocrate e di Epifane[1] ritengono che le donne debbano essere comuni! Di qui dilagò l'insulto 2. più grave contro il nome [cristiano]. Questo Epifane, di cui sono divulgati gli scritti, era figlio di Carpocrate e di una donna chiamata Alessandria; era alessandrino per parte di padre, di Cefallenia per parte di madre. Visse

[1] Anche questo brano sui Carpocraziani si legge in Epifanio (*Panar.* 32, 3: cfr. Hilgenfeld, *o. c.*, 402-406). Carpocrate e il figlio Epifane furono iniziatori di una setta gnostica che durò a lungo, fino al sec. VI. Stando a quanto si ricava da Ireneo (*Adv. Haer.* I 25), la dottrina di Carpocrate ed Epifane comprendeva una cosmogonia e un'antropologia saldamente vincolate. Gli angeli creatori del mondo o arconti, desiderosi di tenervi imprigionate le anime tendenti per natura a Dio, le costringono alla " metensomatosi ", per cui esse devono attraversare ogni possibile esperienza peccaminosa: di qui l'indifferentismo morale di cui parla Clem. Solo dopo aver toccato il fondo del male le anime possono risalire a Dio. Solo Cristo, aiutato da superiori potenze, ha potuto ricongiungersi a Dio senza avere sperimentato il peccato. Egli fu un semplice uomo: nuovo Er armeno, ricordò lucidamente ciò che aveva visto prima di incarnarsi e mostrò così agli uomini la via della redenzione. Contro tale stravagante fusione di libertinaggio e platonesimo lancia i suoi strali tutta l'apologetica ortodossa. Cfr. Hilgenfeld, *o. c.*, 397-420 (che fra l'altro reagisce giustamente all'ipotesi ipercritica nei confronti della notizia di Clem., per cui un Epifane non sarebbe mai esistito, ma Clem. avrebbe scambiato per personaggio storico una omonima divinità lunare di Cefallenia); Simonetti, in Testi Gnostici, cit., 75-85 etc. Quanto alla comunanza delle donne (8.1-2), l'uso è condiviso dai famigerati Barbelognostici, secondo Epifanio, che fu di loro, poi se ne staccò inorridito (*o. c.*, 26, 4-5). Carpocrate e i carpocraziani sono nominati da Clem. come sfacciati manipolatori di testi sacri nel fr. di lettera (se lo scritto è suo) trovato nel monastero di Mar Saba e ampiamente studiato da M. Smith, *o. c.* [a I 1 1.1], 46; 266-278 (ivi tutte le testimonianze sulla setta); 295-350.

soltanto 16 anni; e a Same di Cefallenia è onorato come un dio. Ivi gli sono stati costruiti e consacrati un santuario di blocchi di pietra[2], altari, tabernacoli, un museo; e i Cefalleni si radunano nel tempio in periodo di luna nuova e fanno sacrifici ad Epifane nella ricorrenza del giorno natalizio, a ricordo della sua apoteosi, fanno libagioni e banchetti e gli cantano inni. 3. Istruito alla scuola del padre nel ciclo completo delle discipline[3] e nella filosofia di Platone, fu l'iniziatore della gnosi "monadica"[4]; e da lui è sorta così l'eresia dei Carpocraziani.

6. 1. Ora egli scrive, nel libro *Sulla Giustizia*: « La giustizia di Dio è una sorta di comunanza con uguaglianza. Il cielo, esteso ugualmente da ogni parte, abbraccia in giro tutta la terra. La notte manifesta allo stesso modo tutte le stelle; e il sole, principio del giorno e padre della luce, Dio lo ha effuso dall'alto sulla terra, uguale per tutti quelli che lo possono vedere (e questi lo guardano tutti allo stesso modo): poiché Egli non distingue ricco o povero o capopopolo, stolti o assennati, maschi o femmine, liberi o schiavi[5]. 2. Nemmeno in rapporto agli esseri irrazionali opera contro questa norma: anzi a tutti gli animali ha effuso, uguale e comune, il sole, e con ciò rende salda la giustizia per buoni e cattivi, poiché nessuno può avere di più o sottrarre al vicino, per raddoppiare la [propria 3. parte di] luce impossessandosi anche della sua. Il sole fa sorgere comune nutrimento a tutti gli animali, essendo con ciò distribuita in misura uguale a tutti la sua comune

[2] ῥυτῶν λίθων, propriam. « massi da scavo »? Cfr. Odyss. VI 267; XIV 10.

[3] ἐγκύκλιος παιδεία: cfr. I 5 30.1.

[4] "Monade" è per questi gnostici il principio primo, προαρχή, di tutte le cose (Iren. *Adv. Haer.* I 1, 1-2, 1; 11, 3-4; cfr. del resto la monade pitagorica). Battuti dalle obiezioni degli ortodossi contro il loro empio dualismo, Marcioniti e Valentiniani crearono la teoria del Dio unico, pur non aderendo all'ortodossia. Sulla pericolosa posizione fanno ora luce i testi di Nag-Hammadi (per una prima informazione cfr. E. Pagels, *o. c.*, 79-82). Se gli eretici di cui oltre, 4 29.1-3 sono carpocraziani, si deduce che per essi la monade ha anche un significato teleologico: si deve ricostituire l'unità divina originaria, in forma di comunanza o promiscuità. Cfr. Ps. Tert. *Adv. omn. Haer.* 3 etc.

[5] Cfr. Mt 5, 45; Col 3, 11.

giustizia: in conformità a tale criterio tutto il genere dei bovini viene a trovarsi in modo simile ai singoli bovini, quello dei porci come i porci, quello delle pecore come le pecore, e così via: è la comunanza che appare in essi giu-4. stizia. Poi, sempre secondo la comunanza, tutti i semi sono gettati allo stesso modo, secondo i vari generi. Comune nutrimento sorge per tutte le bestie pascolanti in terra, e per tutte in ugual modo; e non è soggetto a nessun vincolo, bensì per la generosità di colui che lo dona e ordina è a disposizione, con armonica giustizia per tutti.

7. 1. Ma neppure la loro generazione ha una legge scritta (poiché sarebbe stata modificata): essi invece seminano e procreano allo stesso modo, per una comunanza che hanno innata grazie alla giustizia. Allo stesso modo, comune per tutti, il creatore e padre di tutti gli esseri, legiferando con la giustizia che gli è propria, ha dato l'occhio per vedere, senza distinguere femmina da maschio, essere razionale da irrazionale, in una parola, nessun essere da nessun altro. Ripartendo con uguaglianza e comunanza, con un solo or-2. dine ha donato la vista a tutti allo stesso modo. Viceversa », aggiunge [Epifane], « le leggi nostre, incapaci di punire l'ignoranza degli uomini, insegnarono a trasgredirle: infatti il loro particolarismo ha frantumato la comunanza della legge divina, e la corrode ». (Ma così non capisce il detto dell'apostolo, che afferma: « Attraverso la 3. legge ho conosciuto il peccato »[6]). Prosegue poi dicendo che [la distinzione di] mio e tuo fu introdotta attraverso le leggi, per modo che gli uomini non godono più in comune dei frutti della terra e dei beni (che erano infatti 4. comuni), e nemmeno del matrimonio. « In comune per tutti creò le viti, che non sono protette contro passeri né ladri; così il grano, così gli altri frutti. Ma la messa al bando della comunanza e dei criteri di uguaglianza pro-

8. 1. dusse il ladro di pecore e di frutti. Dunque Dio ha fatto per l'uomo ogni cosa in comune, ha congiunto in comune la femmina con il maschio e allo stesso modo ha accoppiato tutti gli animali: così ha rivelato che la giustizia è

[6] Rm 7, 7.Si nota nel fr. di Epifane una chiara reviviscenza dell'antica polemica sofistica che contrapponeva φύσις a νόμος, la natura buona alla legge iniqua: cfr. Antiphont., 87 B 44 D.-K.

2. comunanza a base di uguaglianza. Ma gli uomini, pur nati secondo questo ordine, hanno poi rinnegato la comunanza che ha prodotto la loro nascita, e dicono: "Colui che si è preso una donna se la tenga", mentre tutti potrebbero tenerle in comune, come gli altri animali apertamente fanno». 3. Dopo queste testuali espressioni, Epifane continua ancora con tutta coerenza: «Dio ha ingenerato per la conservazione delle speci la concupiscenza, possente e più violenta nei maschi: e non c'è né legge, né costume, né altro al mondo che la possa annullare. Essa è decreto di Dio».

4. E come si fa a prendere ancora in esame costui nel nostro discorso, lui che così vuol distruggere addirittura la Legge e il Vangelo? La Legge dice: «Non commettere adulterio»; e il Vangelo: «Chiunque volge l'occhio per concupiscenza ha già commesso adulterio»[7]. 5. Invero il precetto della legge: «non desiderare» dimostra che l'unico Dio proclama il comandamento attraverso la legge e i profeti e il Vangelo; dice infatti: «Non desiderare la donna del tuo vicino»[8]. 6. Ma il "vicino" non è il giudeo rispetto al giudeo, perché questi sono fratelli e hanno in comune lo stesso spirito; resta quindi che con "vicino" si intende "quello che è d'altra gente". Infatti come può non essere vicino colui che può essere partecipe dello spirito[9]? Non dei soli Ebrei, ma anche dei pagani è padre Abramo[10].

9. 1. Se la donna adultera e colui che ha fornicato con lei sono puniti con la morte[11], è evidente allora che il comandamento che dice: «non desidererai la donna del vicino», espone il divieto intorno ai pagani, affinché quando uno si sia astenuto secondo la legge dalla donna del vicino e dalla sorella ebrea, oda direttamente la parola del Signore: «Io invece dico: non desiderare...»[12]. 2. E quell'aggiunta del pronome "io" mostra più energicamente la validità del comandamento e che Carpocrate ed Epifane sono in lotta

[7] Es 20, 13 e Mt 5, 28, due testi spesso cit. in seguito: cardine del pensiero di Clem. in questo libro.
[8] Es 20, 17. I due Testamenti dall'unico Dio: cfr. I **27** 174.3.
[9] Cfr. II **9** 42.1.
[10] Gn 17, 5 (in Rm 4, 16-17).
[11] Conforme al verdetto del Levitico (20, 10; cfr. Dt 22, 22).
[12] Errore di Clem.: Mt 5, 28 cit. non ripete il testo dell'Esodo.

contro Dio. Nello stesso famigerato libro *Sulla Giustizia*, che torno a citare, Epifane aggiunge, se non erro, queste 3. precise parole: «Onde il precetto espresso dal legislatore: "non desiderare" va inteso come cosa ridicola; oltreché è ancor più ridicola l'aggiunta: "le cose del vicino". Infatti colui che ha dato la concupiscenza come mezzo per conservare la generazione, comanda... che sia tolta, senza toglierla a nessun animale. Con il dire poi: "la donna del vicino", vuol costringere ciò che è comune a diventare privato: cosa più ridicola ancora»[13].

10. 1. Questi i dogmi degli illustri Carpocraziani. Si racconta che essi e altri simili adulatori di simili brutture si trovano riuniti a cena (non chiamerò banchetto eucaristico il loro raduno), uomini e donne insieme, e si satollano («nella sazietà c'è Venere»[14], come si suol dire). Poi rovesciando le lampade levano di mezzo quella luce che smaschererebbe questa loro giustizia pornografica, e si congiungono come vogliono, con chi vogliono[15]. Dopo aver messo in opera in un simile banchetto la comunanza, già a giorno fatto chiedono alle donne a cui loro paia, ubbidienza alla legge di Carpocrate – poiché non la si può dire di Dio. Ma queste leggi Carpocrate avrebbe dovuto imporle, dico io, alla lascivia dei cani, dei porci, o 2. dei caproni[16]. E mi sembra che egli abbia anche frainteso Platone quando dice nella *Repubblica*[17] che le donne devono essere comuni a tutti: comuni, sì, quelle non ancora sposate, a coloro che le vorranno, come anche il teatro, dice Platone, è comune agli spettatori; ma ognuna poi è

[13] Il fr. di Epifane è quasi il solo testo che di lui resta. Cfr. Hilgenfeld, *l. c.* e 204-210; Buonaiuti, *o. c.*, 149-151 etc.
[14] Eur., *fr.* 895 N. Anche i Simoniani chiamavano "agape", banchetto eucaristico, la loro promiscuità: Hippol. *Ref.* VI 19.
[15] Le solite accuse rivolte dai pagani ai Cristiani: Tert. *Apol.* 7 Orig. *c. Cels.* VI 27 etc. (ma erano usanze già pagane: cfr. Hor. *Carm.* III 6, 28).
[16] Cfr. II **20** 118.5.
[17] Plat. *Resp.* V 449c; 457d. Ma Clem. riecheggia qui Epict. *Diss.* II 4, 8-10 (cfr. Spanneut, v. Epictet, R A C V [1962] c. 599-676 e prec. 635; e Cic. *De Fin.* III 20, 67). Il modo restrittivo onde egli intende Platone è però errato. Forse egli confonde le classi dei custodi o reggenti con quelle degli artigiani e difensori: questi possono avere possessi personali e una famiglia e una

11. 1. propria di colui che l'ha prescelta e la sposata non è più comune. Per altro Xanto nel trattato *Sui Magi* dice: « Sostengono i Magi che è lecito congiungersi alle madri, alle figlie, alle sorelle, e che le donne siano comuni, non per violenza e frode, ma per il consenso di entrambi, quando 2. uno voglia sposare la moglie di un altro »[18]. Penso che di questa e di simili eresie abbia parlato profeticamente Giuda nella sua epistola: « In simil modo anche questi sonnecchiando » (poiché non si applicano alla verità da desti), etc., fino alle parole: « ... e la loro bocca ciarla con insolenza »[19].

Capitolo 3

12. 1. Dal lato opposto già lo stesso Platone e i Pitagorici[1], come in seguito anche i discepoli di Marcione[2], hanno ritenuto che la generazione sia un male (questi era dunque ben lontano dal caldeggiare la comunanza delle donne!); i discepoli di Marcione anzi sostengono che la natura è

moglie stabile. Ma Clem. in questo l. più che mai "difende" Platone contro gli eretici che ne avrebbero travisato il pensiero: cfr. **3** 12.1; 21-22 etc.: « religiosior Plato », diceva Ireneo (*Adv. Haer.* III 25, 5): cfr. Bolgiani, *art. c.*, 559-562.

[18] Xanth., 765 F 31 Jac.; concorda il tardo Agatia Scolastico, *Hist.* IV 27, 7, p. 158 Keydell. Pure ai Carpocraziani riferisce l'espressione di Giuda ἀστέρες πλανῆται (§ 13) la lettera di recente scoperta (M. Smith, *o. c.*, 8). Cfr. *Paed.* I **7** 55. 2; e Tatian. 28; Min. Fel. Oct. 31, 3; Tert. *Apol.* 9, 16; Cyrill. *c. Jul.* 4 [PG LXXVI 680d]; e già Eur. *Andr.* 174; Catull. 90 etc.; Cumont-Bidez, *Les Mages Hellenisés*, Paris 1938, I 5 s.; II 28.

[19] Gd 8-16.

[1] Ad una condanna pitagorica del sesso allude vagamente Diog. L. VIII 9.

[2] Su Marcione cfr. II **8** 39.1; in particolare oltre, 21.2; IV **8** 66.4; Harnack, *o. c.*, spec. 273-277. La prima allusione ad un gruppo di professanti idee simili a quelle degli encratiti, cui si rivolge qui Clem., è, come si sa, in 1 Tm 4, 1-5 (cfr. **6** 51.2): 1) rifiuto del matrimonio per disprezzo della creazione e negazione del sesso (cfr. **13** 91-92, analogie con testi di Nag-Hammadi); 2) astinenza dalle carni, per paventate connessioni coi piaceri sensuali (idea poi riprovata come ingratitudine, ἀχαριστία [22.1], verso i beni di Dio).

cattiva perché proviene da una materia cattiva e da un 2. demiurgo giusto; e proprio in virtù di questo principio, non volendo "popolare" il mondo[3] creato dal demiurgo, vogliono che si astenga dal matrimonio. Si contrappongono così al loro creatore, nella loro tensione verso il Dio buono che li ha chiamati, non verso il dio che secondo loro ha tutt'altro carattere. Non vogliono quindi lasciare quaggiù niente di loro proprio e praticano la continenza non per deliberato proposito, ma per l'odio contro il 3. Creatore, ostinati a non fare uso delle sue creature. E tuttavia, aberrando dalla logica naturale proprio per questa loro empia lotta contro Dio, essi che « disprezzano la longanimità e bontà » di Dio[4] e che non vogliono sposare, usano pure i cibi creati, respirano pure l'aria del demiurgo! Sono opera sua e rimangono fra le sue creature e sono evangelizzati nella "gnosi", a dir loro, "nuova": e dovrebbero esser grati a Dio del mondo anche solo in quan-

13. 1. to qui ricevettero il Vangelo. Ma con questi discuteremo esaurientemente poi, quando tratteremo il discorso sui principî[5]. Quanto ai filosofi citati, dai quali i Marcioniti hanno appreso l'empia teoria che la generazione è male, benché poi si vantino come di dottrina loro propria, quei filosofi non intendono che la generazione sia un male per natura, ma in rapporto all'anima, che ha già visto distin- 2. tamente la verità: cioè, essi fanno cadere l'anima, che è divina, quaggiù nel mondo, come in un luogo di supplizio e, a parer loro, le anime introdotte nei corpi si devono

[3] Cfr. Gn 1, 28. Il rifiuto delle nozze va inteso soprattutto come divieto dell'uso del matrimonio (cfr. **6** 45.1; Bolgiani, *art. c.* 569 s.): repressione ancor più fiera. A tali vedute Clem. opporrà via via l'idea della "vera" continenza: ispirata dall'amor di Dio e non dall'odio (**6** 51.1; **7** 59.4; cfr. VII **12** 69.8 - 70.2); dono di Dio (**1** 4.2-3 etc.), e in pari tempo opzione libera, come è detto qui, e oltre, **9** 66.3; **12** 79.3; 85.2; **15** 91.4; **18** 105.4. Cfr. Völker, 479-506; Broudehoux, *o. c.*, 101-110; M. Ruiz Jurado *Le concept de 'monde' chez Clém.*, « Rev. de l'Hist. de la Spiritualité » **48**, 1972, 5-23.

[4] Cfr. Rm 2, 4. È l'argomento di Celso contro i Cristiani: Orig. *c. Cels.* VIII 28.

[5] Cfr. oltre, 21.2; IV **1** 2.1; **4** 16.3; V **14** 140.3; VI **2** 2.4. Questo trattato περὶ ἀρχῶν è una delle promesse non mantenute da Clem. (cfr. a I **14** 60.3). Pensava egli alle ἀρχαί, δυνάμεις etc. di cui Paolo (Rm 8, 38-39 etc.)? O a una sorta di περὶ φύσεως?

3\. purificare[6]. Ora questa teoria non si adatta più ai Marcioniti, ma a quanti vogliono che le anime si introducano nei corpi e vi si leghino e vi si travasino passando [d'uno in altro]. Contro questi ci sarà da parlare in altra occasione, quando tratteremo dell'anima[7].

14. 1. Comunque già Eraclito mostra di ritenere cattiva la generazione, quando dice: « Nati, vogliono vivere e trovare la morte, anzi il riposo; e lasciano figli perché ne vengano 2. destini di morte »[8]. Evidentemente concorda con lui anche Empedocle, dove scrive: « Piansi e gemetti, al vedere un luogo insolito »; e inoltre: « Dei vivi faceva cadaveriche forme, mutando [aspetto] »; e poi: « Ahi, povera stirpe di mortali, infelici! Da quali contese e gemiti prendeste vita! »[9]. Anche la Sibilla dice: « Uomini mortali, fatti di carne, che nulla siete... »[10], proprio come il poeta[11], che scrive: « Nulla produce la terra di più me-

15. 1. schino dell'uomo ». Non solo: anche Teognide mostra che la generazione è un male, quando dice: « Di tutte le cose per gli esseri della terra la migliore è non esser nati, non vedere i raggi del sole acuto; oppure, una volta 2. nati, varcare al più presto le porte dell'Ade »[12]. In accordo con questi versi scrive anche il poeta tragico Euripide: « Converrebbe che noi, riunendoci insieme, piangessimo colui che è nato, perché entra in un mondo di mali; vice-

[6] Cfr. I **6** 33.3; qui oltre, **13** 93.3; IV **12** 83.2; **26** 167.4; VI **4** 35.1. Noti i classici luoghi platonici, *Phaedr.* 248-249; *Phaed.* 62b etc. cfr. Sen. *Epist.* 108, 19; e J. Hering, *Étude sur la doctrine de la chute etc. des âmes chez Clém.*, Paris 1923, 28-34 (ivi bibliogr.).

[7] Cfr. II **20** 113.2; **13** 88.4; anche quest'opera (cfr. sopra) non fu scritta.

[8] Heraclit., 22 B 20 D.-K. Per la discussione del *fr.* cfr. Marcowich, cit. [a I **1** 2.2], 359 s.; Colli, cit. [ib.] richiama il *fr.* B 25, cit. dallo stesso Clem., IV **7** 49.3.

[9] Emped., 31 B 118; 125; 124 D.-K.; ora Empedocle, a cura di C. Gallavotti, Milano 1975, *fr.* 110-111; 115.

[10] Orac. Sibyll., *fr.* 1, 1: è il 1° verso del brano conservato in Theoph. *Ad Autol.* II 36 e ripetutamente cit. in Clem.: *Protr.* **2** 27.4; **6** 71.4; qui oltre, **V 14** 108.6; 115.6.

[11] Omero: Odyss. XVIII 130. Questa e molte delle citaz. che seguono (fino a 17.1) anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* V 11-14.

[12] Theogn. 425-427; i versi, la più disperata testimonianza del pessimismo greco, furono poi sempre ripetuti o riecheggiati.

versa dovremmo congratularci lietamente nell'accompagnare fuor di casa il morto, che ha finito di soffrire »[13]. 3. Altrove dice similmente: « Ma chi sa se il vivere è un

16. 1. esser morti e l'esser morti un vivere? »[14]. Analogamente anche Erodoto sembra far dire a Solone: « O Creso, l'uo- 2. mo non è altro che sciagura »[15]. E la sua favola di Cleobi e Bitone evidentemente significa soltanto una condanna della vita e un elogio della morte. « Quale la generazione delle foglie, tale è quella degli uomini », dice Omero[16]. 3. Platone nel *Cratilo* attribuisce ad Orfeo la dottrina della punizione dell'anima nel *corpo*. Ecco le sue parole: « Taluni affermano che esso è *tomba* dell'anima: questa vi sa- 4. rebbe sepolta nel tempo della vita presente. E poiché mediante esso l'anima significa tutto ciò che significa, anche in questo senso esso è giustamente chiamato *segno*. Ma sembra che gli Orfici abbiano usato questo nome più che altro per la convinzione che l'anima [nel corpo] paga

17. 1. il fio delle colpe delle quali deve pagarlo »[17]. Vale la pena di ricordare anche la frase di Filolao. Dice il pitagorico: « Anche gli antichi teologi e veggenti attestano che l'anima è stata congiunta al corpo per espiazione e vi è stata 2. sepolta come in una tomba »[18]. E così pure Pindaro, parlando dei misteri Eleusini, scrive: « Beato colui che va sotterra dopo aver contemplato quei misteri: conosce la 3. fine della vita e il principio, che è da Zeus »[19]. Conseguentemente Platone nel *Fedone* non esita a scrivere:

[13] Eur., *fr.* 449 N.² (dal *Cresfonte*).

[14] Eur., *fr.* 638 N. (dal *Poliido*; cfr., dal *Frisso*, fr. 833). Anche questa piccante sentenza ebbe lunga fortuna letteraria. Cfr. Elter, *o. c.* [a I **3** 22.3], 56; 78.

[15] Nel famoso logos di Creso; ivi anche la favola di Cleobi e Bitone (Hdt. I 31). Cfr. Plut. *Quom. adul. ab. am.* 15 58d etc.

[16] Iliad. VI 146.

[17] È il celebre motto σῶμα-σῆμα, assonanza non riproducibile in ital.: corpo-tomba (o carcere, come presume Platone: *Crat.* 400bc). Cfr. **11** 77.3 e Völker, 209; Wytzes, *art. c.* [a II **2** 5.3], 239. Per le spiegazioni dei nomi in Clem. cfr. a I **5** 31.4.

[18] Philol., 44 B 14 D.-K.

[19] Pind., *fr.* 137a Sn.⁴ Una corrente di pensiero religioso, pitagorizzante, attrasse a sé Pindaro, poeta per eccellenza pio, e ne fece un proprio portavoce: Clem. la segue, associando il tebano a Filolao; cfr. poi IV **26** 167.3; V **14** 98.8; 102.2.

« Quelli che ci hanno istituito le iniziazioni misteriche, niente altro etc. », fino a: « ... abitare con gli dei ». E quando dice: « finché abbiamo il corpo e la nostra anima è frammischiata a simile malanno, non sarà mai che possediamo adeguatamente l'oggetto del nostro desiderio », non allude forse alla generazione come alla causa dei mali peggiori? Ancora nel *Fedone* prosegue affermando: « C'è caso che quanti giungono ad essere davvero filosofi non facciano altro che esercitarsi a morire, anzi ad esser morti, ma senza che gli altri se ne accorgano ». E ancora: « Certo anche a questo proposito l'anima del filosofo disprezza al massimo il corpo e ne rifugge, e cerca di essere sola di per sé »[20]. E si veda se non concorda con il divino apostolo che dice: « Io sono un miserabile uomo; chi mi libererà da questo corpo della morte? »[21] – a meno che non definisca per traslato « corpo della morte » la massa concorde di coloro che si sono lasciati trascinare al male. E il congiungimento carnale come principio di generazione era condannato, anche prima di Marcione, da Platone: lo si veda nel 1° libro della *Repubblica*. Qui egli apprezza infatti la vecchiaia e soggiunge: « Sappi bene che in me, quanto scemano le altre soddisfazioni, quelle del corpo, altrettanto si accrescono il desiderio e il piacere della cultura »; e menzionando l'esperienza amorosa: « Sta buono, amico! Ne sono scampato, ben lieto, come se fossi scampato da un padrone forsennato e selvaggio »[22].

19. Ancora: denigrando nel Fedone la generazione scrive: « Il discorso che se ne fa nelle cerimonie segrete è che noi uomini ci troviamo per così dire in un carcere »; poi: « E quelli che hanno fama di essersi distinti quanto a santità di vita, sono proprio coloro che sanno liberarsi e allontanarsi da questi luoghi terrestri come da una prigione, e arrivano lassù, nella dimora pura »[23]. E tuttavia:

[20] Le citazioni (dal *Fedone*: 69c; 66b; 64a; 65cd), riprese testualmente in Theod. I 119; VIII 45, possono provenire da un prontuario filosofico platonico; ciò non vuol dire che Clem. non avesse letto Platone.

[21] Rm 7,24.

[22] Plat. *Resp.* I 328d; 329c; di nuovo in Theod. XII 38-39.

[23] Plat. *Phaed.* 62b; 114 bc; anche in Theod. VIII 42-43 e XI 24; Eus. *P.E.* XI 38,6; cfr. oltre, IV 6 37.2-3.

pur con questa disposizione, [Platone] avverte la bontà dell'amministrazione [divina del mondo], e dice: « Non bisogna affatto sciogliersi da esso, né fuggirne »[24]. Insomma, non porse a Marcione occasione di reputare cattiva la materia, poiché sul mondo si esprime con queste parole religiose: « Esso, da parte di colui che lo fece, possiede ogni cosa buona; ma è dalla condizione precedente che trae quanto di deforme e d'ingiusto è nel cielo e lo riproduce negli esseri viventi ».

20. E aggiunge, in termini più chiari ancora: « Di ciò è per il mondo causa la corporeità della sua conformazione, congenita alla primitiva natura: poiché era partecipe di grande disordine, prima di giungere all'ordine attuale »[25]. E non meno deplora la stirpe umana nelle *Leggi*, dove dice: « Gli dei, pietosi della stirpe umana, nata per soffrire, stabilirono come tregua dei loro affanni l'avvicendarsi delle feste »[26]. Nell'*Epinomis* poi espone anche le cause di questa pietà [divina] e dice: « Il nascere è doloroso per ogni essere vivente, e cioè anzitutto partecipare della condizione di tutti gli esseri concepiti nell'utero, poi il venire alla luce, poi ancora l'essere allevato ed educato: tutto ciò si compie fra infiniti affanni, lo diciamo tutti »[27].

21. Che più? Non chiama forse anche Eraclito morte la nascita, accordandosi con Pitagora e con il Socrate del *Gorgia*, là dove dice: « Morte è tutto ciò che vediamo da svegli, come è sonno ciò che vediamo dormendo »[28]? Ma basti di ciò. Quando tratteremo dei principi[29], allora prenderemo in esame queste contraddizioni fra le ipotesi dei filosofi e le teorie dei Marcioniti. Del resto credo di aver chiaramente dimostrato[30] che Marcione ha desunto da Platone, senza grati-

[24] Ancora *Phaed.* 62b: la condanna del suicidio; cfr. VI 9 75.3; IV 4 17.1-2.

[25] Plat. *Polit.* 273bc e b (nello stesso ordine, inverso rispetto al testo platonico, in Theod. IV 46-47).

[26] Plat. *Leg.* II 653cd.

[27] [Plat.] *Epin.* 973d.

[28] Heraclit., 22 B 21 D.-K.; anche oltre, V 14 105.2. Per la discussione sul fr., Marcowich, cit., 174-176; Diano, 132 s. Cfr. Plat. *Gorg.* 492e.

[29] Cfr. qui sopra, 13.1.

[30] In 12.1-2; 18.3; 19.4; ma afferma, non " dimostra ". Per le teorie " nuove ", ξέναι, cfr. 12.3.

tudine e con ignoranza, gli spunti di quelle "nuove" teorie.

22. 1. Procediamo ora con il discorso sulla continenza. Dicevamo che i Greci si espressero spesso contro la generazione dei figli, paventandone i disagi [31]: e Marcione e discepoli accettarono empiamente queste vedute, ingrati verso il 2. Creatore. Ecco infatti la tragedia: « È meglio per gli uomini non essere mai nati che nascere. Poi partorisco figli fra doglie amare. Superato il parto, se li genero stolti piango invano, vedendoli perversi, e non avendone di buoni. E se anche li avrò sani, struggerò il mio povero cuore d'apprensione. Quale vantaggio dunque in tutto ciò? Non basta darsi pena per un'anima sola e soffrire 3. per essa? » [32]. E ancora, similmente: « Ora come da tempo io penso che noi uomini non dovremmo mai generare 4. figli, considerando a quanta sofferenza li generiamo ». In quanto segue poi [il poeta] riporta anche chiaramente la ragione di questi mali ai suoi principî; dice: « O tu, nato per essere infelice e vivere malamente, tu sei uomo: l'infelicità della tua vita l'hai tratta di là, donde cominciò a nutrirti questo cielo, che distribuisce a tutti i mortali il

23. 1. respiro. Mortale qual sei, non rammaricarti delle cose mortali » [33]. E ancora, rende così un pensiero simile a questo: « Dei mortali nessuno è beato, né fortunato: sen- 2. za dolore non è mai nato nessuno » [34]. E poi: « Ahimè! Dei dolori umani quanti sono i casi, quante le forme! 3. Non se ne può dir la fine » [35]. E similmente: « Delle cose dei mortali non ce n'è nessuna felice fino alla fine » [36].

24. 1. Proprio per questa ragione si dice che i Pitagorici si astenevano dai piaceri amorosi. A me veramente pare che prendessero moglie [, ma solo] per procreare, e volessero poi reprimere il piacere amoroso dopo la procreazione. 2. Di qui il misterioso divieto di cibarsi di fave, non perché quel legume produca flatulenza o sia di difficile digestione

[31] Cfr. II **23** 138.3.
[32] Eur., *fr.* 908; cfr. Teognide, sopra, 5.1.
[33] Fr. d'incerto autore (Adesp. 111-112 N.² [T. G. F. p. 862]). Cfr. V **4** 23.1.
[34] Eur. *Iph. Aul.* 161-163.
[35] Eur., *fr.* 211 N.² (dall'*Antiope*).
[36] Eur. *Suppl.* 269-270.

e provochi sogni torbidi, né certo perché la fava assomigli a una testa [37] umana, secondo quel verso che dice: « mangiar fave è come mangiare le teste dei genitori »; ma piuttosto perché le fave, se le si mangiano, rendono 3. sterili le donne [38]. Sta di fatto che Teofrasto nel 5° libro delle *Cause delle Piante* riferisce che i baccelli delle fave, poste attorno alle radici degli alberi giovani, fanno seccare le piante; e le galline domestiche, se ne mangiano di continuo, diventano sterili [39].

Capitolo 4

25. 1. Fra gli eretici abbiamo menzionato Marcione del Ponto perché, per opposizione al Creatore, rifiuta l'uso dei beni 2. del mondo. Per lui causa della continenza, se la sua può chiamarsi continenza, è il Creatore stesso, cui questo gigante in lotta con Dio crede di far fronte, ed è continente senza volerlo, poiché condanna l'opera della creazione e 3. il corpo. E se [i Marcioniti] usurpano la parola del Signore che dice a Filippo: « Lascia che i morti seppelliscano i loro morti; tu seguimi » [1], considerino però che anche Filippo porta lo stesso corpo di carne, ma non ha un cada-

[37] O testicolo? (cfr. Gell. IV 11, 10). Il verso che segue era attribuito ai Pitagorici da Plut. *Symp.* II 3 635ef; cfr. Athen. II 65f; *Geopon.* II 35, 8; Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* III 224 etc.

[38] Delle molte e varie spiegazioni che si dettero e si danno del noto divieto pitagorico, « abstine fabis » (giudicato per altro un falso dal pitagorico Aristosseno, *fr.* 25 Wehrli [die Schule des Arist., cit., Heft II p. 15]), Clem. ne offre alcune che trovava certo nei suoi manuali (cfr. Apollon. *Hist. Memor.* 46 e Theophr. *De Caus. Plant.* V 15, 1 che segue); quella che prescelie come vera ha probabilità di coglier nel segno in quanto attinente all'oscura e ancestrale sfera del sesso. Cfr. Plut. *Quaest. Rom.* 95 286de; Gell., *l. c.*; Diog. L. VIII 19; 24; 33; Jambl. *V. P.* 13, 61; 24, 109 etc.; A. Delatte, *Litter. Pythag.*, Paris 1923, 11; 23 etc.

[39] *Geopon.* II 35, 5. Dunque presso i pagani il rifiuto della generazione parte dalla visione della tragicità della vita, per i Marcioniti da un giudizio di condanna verso il Creatore.

[1] Mt 8, 22 e parall. Ma donde sa Clem. che le parole di Gesù sono rivolte a Filippo? Forse egli aveva in mente letteratura apocrifa intorno a Filippo (cfr. le considerazioni sui morti in Evang. Philippi, c. 3 o le resurrezioni operate da Filippo nei suoi Acta, c. 28-29: ora tr. it. in Apocrifi del N.T., cit. [a II **9** 45.4], II 462)

4. vere contaminato. Come dunque pur avendo un corpo di carne non aveva un cadavere? Perché risorse dalla tomba; il Signore rese morte le sue passioni, lo fece rivivere
5. in Cristo[2]. Abbiamo poi ricordato anche l'empia comunanza delle donne secondo Carpocrate[3]. Però nel discorrere delle massime di Nicola[4] abbiamo tralasciato quanto
6. segue. Egli aveva, si racconta, una bella moglie. Dopo l'assunzione del Signore fu rimproverato dagli apostoli di gelosia; allora lui condusse la donna in mezzo a loro e in-
7. vitò chiunque volesse a sposarla: atto coerente, dicono [i Nicolaiti], con la famosa massima: « bisogna abusare della carne ». E, a loro volta coerenti con quell'atto e con questa massima, ma in modo semplicistico e scriteriato, i seguaci della sua eresia s'abbandonano sfacciatamente al li-

26. 1. bertinaggio. Io invece so che Nicola non ebbe rapporti con nessuna altra donna oltre quella che aveva sposato, e dei suoi figli le femmine giunsero alla vecchiaia vergini,
2. il maschio rimase incorrotto. Stando così le cose, quel mandare in giro l'invidiata donna in mezzo agli apostoli era un [invito a] respingere la passione; e la continenza dai piaceri più bramati suggeriva come si deve « abusare della carne ». Egli perciò rifuggiva, a mio avviso, secondo il comandamento del Signore, dal « servire a due padro-
3. ni »[5], al piacere e a Dio. Del resto anche Mattia[6], a quanto si dice, insegnò così: « Combattere la carne e abusarne, senza concedere nessuna licenza al piacere, ma accrescere la [forza dell'] anima mediante fede e " gnosi " »[7].

da qui forse il Vangelo gnostico di Tomaso, cit. [ib.], 56-57; oppure contaminava Mt 8, 22 con Gv 1, 43, ove Gesù invita Filippo a seguirlo. Cfr. Bolgiani, *art. c.*, 628-630.

[2] Cfr. Rm 6, 10-11; Col 3, 5; ma ζήσαντος avrà qui valore causativo (= ζωοποιήσαντος)? Cfr. **5** 41.5. Sul brano cfr. Schmöle, *o. c.* [a I **1** 10.1], 11 s.

[3] **2** 7-8 e 10.

[4] In II **20** 118.3. Il brano è diventato luogo comune: riappare in Eus. *H. E.* III 29, 2-4; Epiphan. *Panar.* 25, 1; Theod. *Haer. Fab.* III 1. Cfr. Hilgenfeld, *o. c.*, **40** s.; 409-412.

[5] Mt 6, 24 e parall.

[6] Il Vangelo extracanonico cit. [a II 9 45.4; tr. it. in Apocrifi, cit. ib., I 288].

[7] L'aneddoto e il motto finiscono così con il significare l'opposto di quel che parrebbe a prima vista (παραχρᾶσθαι non " usare in eccesso ", ma " maltrattare "). Nicola, che i Nicolaiti pretende-

27. 1. Ci sono poi quelli che intendono l'Afrodite volgare[8] come una mistica comunione: insolenza persino contro il nome!
2. Si suol dire che si opera quando si fa qualche cosa di male, come pure si opera – stesso verbo – quando si fa qualche cosa di bene. Così la comunione è un bene quando si fa parte [ad altri] di denaro, cibo, abiti: ma quelli, empi, hanno chiamato comunione qualsiasi promiscuo con-
3. giungimento erotico! Tanto vero che, a quanto si dice, uno di loro avvicinò una bella ragazza nostra e le disse: « Sta scritto: " dà a chiunque ti chiede " »[9]. Ma quella non capì l'insolenza dell'uomo e rispose con tutta onestà:
4. « Di matrimonio devi parlare con mia madre ». Oh empietà! Anche le parole del Signore adulterano questi soci dell'insolenza, questi confratelli della libidine, onta non soltanto della filosofia, ma di tutta la vita, falsificatori, o meglio seppellitori della verità, per quanto possono. Sciagurati! Rivelano come sacro mistero la promiscuità della carne e del sesso e si credono che sia questa a condurli al

28. 1. regno di Dio! Ai lupanari conduce bensì questa promiscuità; e se la intenderanno bene con loro i porci e i capri[10]. E le loro più grandi speranze saranno le prostitute che si offrono nel postribolo e accolgono senza ritegno
2. chiunque le vuole. « Ma voi non avete appreso Cristo in questo modo, se pur lo ascoltaste e foste ammaestrati in lui, come c'è verità in Gesù; dispogliatevi, riguardo la vita precedente, del vecchio uomo, quello che va in ro-

vano maestro, invitando gli apostoli a sposare sua moglie non avrebbe affatto voluto dimostrare che non le era troppo attaccato, come lo si accusava, o comunque non avrebbe mostrato leggerezza o lassismo in fatto di morale matrimoniale, ma avrebbe quasi lanciato una sfida ai suoi giudici: che mettessero a prova la loro virtù, con una simile donna.

[8] Cioè il commercio carnale indiscriminato, πάνδημος: cfr. Plat. *Symp.* 179d etc. Questi eretici sarebbero ancora i Carpocraziani (cfr. Bolgiani, *La polemica*, cit. [a II **20** 117.5], 92 e 118); o gli Adamiti, seguaci di Prodico (cfr. 30.1), a dire di Teodoreto (*Haer. Fab.* I 6: qui è riportato 27.1 e 27.5 - 28.1)?

[9] Mt 5, 42 etc.

[10] Animali creduti particolarmente lascivi: cfr. II **20** 118.5. Unica negli *Strom.*, e solo volta contro gli eretici, questa apostrofe veemente; di solito Clem. è più moderato (cfr. ad es. VII **16** 102-103).

vina dietro le brame ingannatrici. Rinnovatevi invece nell'intimo della vostra anima, rivestitevi dell'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e santità della verità »[11], per l'assimilazione al divino. « Fatevi dunque imitatori di Dio come figli diletti, e procedete nell'amore, come anche Cristo vi amò e diede se stesso in offerta e sacrificio a Dio per noi in soave profumo. Di fornicazione e di impurità di qualunque genere o di cupidigia nemmeno si parli fra voi, come si conviene a santi, e nemmeno di chiacchiere sconce o stupide ». L'apostolo insegna infatti ad esercitarsi nella purità incominciando dalla parola, e scrive: « Sappiate bene che ogni libertino etc. », fino a « anzi cercate di confutare »[12].

29. 1. In realtà il loro dogma è affluito a quegli eretici da qualche apocrifo: ed io esporrò la proposizione che è la matrice della loro insolenza. Essi, sia che abbiano essi stessi composto il libro (vedi sfrontatezza, se osano attribuirlo falsamente a Dio per la loro intemperanza!), sia che l'abbiano trovato presso altri, hanno inteso in modo distorto, 2. aberrando* nel dar corpo a quella bella dottrina. La proposizione suona così: « Tutte le cose erano Uno. Ma quando alla unità di Lui piacque non esser più sola, uscì da Lui una Ispirazione; egli si congiunse con lei e creò il suo Diletto. Poi di nuovo uscì da questo [un'altra] Ispirazione, con la quale questi si congiunse e creò Potenze che non si possono né vedere né udire etc. », fino a: « ciascuna in nome proprio »[13]. 3. Ora se, come i Valentiniani, anche loro avessero ipotizzato comunioni spirituali, la loro opinione si potrebbe forse accettare. Ma ricondurre a sacra profezia una comunione di carnale violenza[14], è da

30. 1. gente che ha disperato della salvezza. Tali sono pure le

[11] Ef 4, 24. Per l'assimilazione cfr. a II **18** 80.5 - 81.1.

[12] Ef 5 1-5 e 11. Dopo la citaz. lunga Clem. « perde la pazienza » (Mondésert, 68 n. 5) e omette il tratto intermedio, anche se lo interessa, fino alle parole conclusive. Così spesso: cfr. II **2** 5.1; **4** 12.2 etc.; qui **1** 3.4; **2** 11.2; **3** 17.3; **11** 75.3 etc.

[13] Una cosmogonia gnostica d'autore sconosciuto (cfr. A. Orbe, *Estud. Valentinianos*, I, Roma 1958 328-332; IV 514 s.; e sopra **2** 5.3)?

[14] Si vede che gli eretici, e qui sta l'errore, intendevano quel testo come se si trattasse di congiungimenti carnali.

teorie dei seguaci di Prodico[15], che falsamente si denominano "gnostici". Essi si dicono figli per natura del Dio Primo, ma poi abusano di tale [supposta] nobiltà e libertà per vivere come vogliono. E vogliono vivere da libidinosi, convinti di non essere soggetti a nessuno, proprio come « signori del sabato »[16], e dotati di una natura superiore ad ogni altra, figli di re: e per un re, a loro dire, non v'è 2. legge scritta[17]. Ma in realtà, anzitutto non fanno tutto quello che vogliono: infatti molti impedimenti li freneranno nei loro desideri e tentativi. E ciò che fanno poi, lo fanno non come re, ma come schiavi di fronte alla frusta: commettono i loro adulterî di nascosto, perché temono d'essere colti sul fatto, cercano di evitare la condanna e paventano la pena. Ma poi come può essere libertà l'intemperanza e il turpiloquio? « Chiunque pecca

31. 1. è schiavo », dice l'apostolo[18]. Come può comportarsi secondo Dio colui che s'abbandona ad ogni desiderio, quando il Signore disse: « Io invece dico: non desiderare »?[19]. 2. E ora c'è chi vuole peccare di proposito e pone come principio il commettere adulterio e vivere nella dissolutezza e guastare i matrimoni altrui, mentre noi abbiamo pietà anche degli altri, che peccano involontariamente? 3. Anche se il mondo in cui son giunti è per loro "nuovo", essi che non sono stati onesti verso l'altrui non possede- 4. ranno la verità[20]. Un forestiero commetterà prepotenze contro i cittadini [ospitanti] e li offenderà? o non piuttosto, contento del necessario come un pellegrino[21], passerà la vita mantenendo una condotta irreprensibile verso

[15] Cfr. **11** 78.4. Per Prodico cfr. già I **15** 69.6. Ma Ireneo (I 11, 1; 25, 6) dice dei Carpocraziani « quelli che chiamano se stessi gnostici »: forse espressione comune: cfr. lo stesso Iren. I 20, 4; Epiphan. *Panar.* 26, 6 etc.

[16] Cfr. Mt 12, 8 e parall.

[17] Proverbio? Cfr. Porphyrion, ad Hor. *Sat.* II 3 188. Sul senso quasi dispregiativo di « legge scritta » rispetto a quella « non scritta », cioè la tradizione orale "gnostica" risalente alla viva voce degli apostoli (cfr. I **1** 11.3 e ad es. VI 7 61.1-3) cfr. Bolgiani, *art. c.*, 120 s.

[18] Cfr. Rm 6, 16 (ma confuso con Gv 8, 34).

[19] Cfr. Mt 5, 28.

[20] Cfr. Lc 16, 11-12.

[21] Cfr. 1 Pt 2, 11-12.

5. i cittadini [ospitanti]? Come possono affermare di aver conosciuto solo essi Dio, mentre si comportano allo stesso modo di coloro che pure i pagani hanno in odio perché non ubbidiscono agli ordini delle leggi, cioè allo stesso modo degli iniqui, degli incontinenti, dei prepotenti, de-
6. gli adulteri? Bisognerebbe che vivessero onestamente, anche trovandosi nella dimora altrui, per mostrare veramente

32. 1. il loro carattere regale. Ma intanto si inimicano sia i legislatori umani sia la legge divina, poiché hanno adottato un tenore di vita contrario alla legge. Comunque colui che ferisce l'adultero è detto lodato da Dio nel libro dei
2. Numeri[22]. E Giovanni dice nella *Epistola*: « Se diciamo che viviamo in comunione con Lui », cioè con Dio, « e camminiamo nella tenebra, siamo mentitori e non operiamo la verità. Se invece camminiamo nella luce come Egli è nella luce, viviamo in comunione con Lui e il sangue di

33. 1. Gesù suo Figlio ci purifica dal peccato »[23]. Come fanno dunque ad essere migliori degli uomini mondani, questi che si comportano in tal modo e sono simili ai peggiori uomini mondani? – poiché, naturalmente, chi è simile per
2. le azioni è simile anche per natura. Ma a quelli che pretendono di superare per nobiltà essi debbono anche essere superiori nel modo di vivere, per evitare d'essere rinchiusi
3. nel carcere. Veramente, come disse il Signore, « se la vostra giustizia non sarà superiore a quella degli scribi e dei
4. Farisei, non entrerete nel regno dei cieli »[24]. Quanto poi all'astinenza nei cibi, ne parla chiaro Daniele[25]. E, per dirla in breve, sull'obbedienza a Dio dice David nel salterio: « Come indirizzerà un giovane la sua strada? », e subito dopo si sente rispondere: « Nel custodire la tua
5. parola con tutto il cuore »[26]. E Geremia: « Questo dice il Signore: "Non camminate per le strade dei pagani" »[27].

34. 1. Sollecitata da quelle teorie, altra gente impudica e buona a nulla va dicendo che l'uomo è stato foggiato da diverse potenze: e precisamente le parti fino all'ombelico sono di

[22] Cfr. Nm 25, 8-13.
[23] 1 Gv 1, 6-7.
[24] Mt 5, 20.
[25] Cfr. Dn 1, 10-16.
[26] Sal 118 [119], 9-10.
[27] Ger 10, 2.

fattura divina, quelle al di sotto di fattura inferiore, ed è per questo che si ha l'istinto dell'accoppiamento[28].
2. Sfugge tuttavia a costoro che anche le parti superiori sentono desiderio [ad es.] di cibo, provano qualche loro libidine. E poi essi si contrappongono al Cristo, il quale ha detto ai Farisei che lo stesso Dio ha creato in noi l'uomo "esterno" e l'uomo "interno"[29]. D'altronde l'istinto non è del corpo, anche se si attua a causa del corpo.
3. Altri, che denominiamo gli Antitatti[30], sostengono che il Dio dell'universo è nostro Padre per natura e tutto ciò che ha fatto è bene. Ma uno degli esseri nati da Lui dis-
4. seminò la zizzania[31] e dette origine ai mali. Di questi ha poi avviluppato tutti noi, e ci ha contrapposti al Padre. E perciò noi ci contrapponiamo a questo essere per vendicare il Padre, agendo contro la volontà del secondo. Dunque, siccome costui ha detto: « Non commetterai adulterio »[32], noi, essi concludono, commettiamo adulterio, per abolire il suo comandamento!

35. 1. E noi risponderemo anche a loro che i falsi profeti e tutti quelli che simulano la verità abbiamo imparato a conoscerli dalle loro opere[33]. Siete smascherati nelle opere: come potrete più affermare di tenervi stretti alla verità?

[28] Si tratta degli eretici detti (Epiphan. *Panar.* 45 2, 1-3) Severiani, pei quali « l'uomo è per metà di Dio e per metà del diavolo ». Tuttavia nei Severiani il principio della scissione nell'opera creativa portò ad esiti encratiti (poiché la parte inferiore è male, va repressa), mentre questi di cui qui Clem. sono libertini: cfr. al principio del l.; Hilgenfeld, *o. c.*, 77; Bolgiani, *art. c.*, 122 s.
[29] Cfr. Lc 11, 40; segue una considerazione platonica (cfr. *Phileb.* 35c).
[30] Ἀντιτάκται, "Contrapposti". Su di loro, quasi in questi stessi termini, Theod. *Haer. Fab.* I 16; cfr. sopra, 30.1. Se questi Antitatti si debbano identificare con un gruppo ereticale e con quale, è incerto: le loro posizioni somigliano a quelle dei Cainiti, di cui VII **16** 108.2 (cfr. Gd 4; 7; 11?): Bolgiani, *art. c.*, 127-135; anche oltre, **11** 76.2.
[31] Cfr. la parabola di Mt 13, 25. La serrata vivacità del dialogo fittizio è un procedimento tipico della diatriba stoico-cinica: cfr. Stenzelberger, *o. c.* [a I 11 51.1], 444-462; J. Marrou, R A C, v. Diatribé, III [1957] 997-1009, prec. 1001.
[32] Es 20, 13.
[33] Reminiscenza di Mt 7, 16: « Li riconoscerete dai loro frutti ».

2. Invero, o non esiste male, e allora non merita più biasimo colui che voi accusate come contrapposto a Dio, né è stato creatore di alcun male (così togliamo di mezzo, col cattivo [frutto,] anche l'albero *); oppure, se c'è il maligno in realtà, ci dicano che cosa pensano dei comandamenti datici riguardo a giustizia, temperanza, pazienza, 3. rassegnazione etc.: sono cattivi o buoni? Se è cattivo il comandamento che vieta di compiere la massima parte delle azioni disoneste, vuol dire che il male avrà legiferato contro se stesso, per sua propria dissoluzione: il che è impossibile [33a]. Se invece è buono, allora contrapponendosi ai buoni comandamenti essi devono convenire che si

36. 1. contrappongono al bene e fanno il male. Già lo stesso Salvatore, al quale soltanto pretendono che si debba ubbidire, ci ha fatto divieto di odiare e di insultare; dice: « Va con il nemico e cerca di separartene amico » [34]. 2. Quindi o rinnegheranno l'esortazione di Cristo, contrapponendosi all'oppositore, oppure si faranno suoi amici e 3. non scenderanno a contesa con Lui. Ma che dico? Non sapete, o nobili signori, (parlerò come se li avessi davanti) che se combattete contro i buoni comandamenti fate opposizione alla vostra stessa salvezza? Quegli utili divieti 4. non li abbattete: abbattete voi stessi. Il Signore disse: « Le vostre buone opere risplendano » [35]: ma voi mettete 5. in luce le vostre turpitudini. Comunque, se volete annullare i comandamenti del legislatore, perché mai vi affannate ad annullare, con la vostra intemperanza, quello che dice: « Non commettere adulterio » o « non corrompere giovani » [36], e quanti altri si riferiscono alla temperanza; e non distruggete invece l'inverno, che c'è ugualmente per suo volere, per far venire l'estate nel cuore dell'inverno? E non fate navigabile la terra e percorribile a piedi il mare, come gli storici dicono che fu intenzione del barbaro

[33a] Lo stesso concetto nella *Lettera a Flora* dello gnostico Tolomeo (Epiphan. *Panar.* 33 3, 5).

[34] Cfr. Mt 5, 25 e 44; Lc 12, 58 etc.

[35] Cfr. Mt 5, 16.

[36] Es 20, 13 e Dt 5, 18, ove però non figura il 2° divieto. Ma cfr. già Protr. **10** 108.5; Paed. II **10** 89.1 etc. (e *Didaché* 2, 1; Barn. *Epist.* 19, 4).

37. 1. Serse [37]? Perché infine non vi contrapponete a tutti i comandamenti? Se Egli ha detto: « Crescete e moltiplicatevi » [38], voi, che vi contrapponete, non dovreste neppure praticare il congiungimento carnale. E se Egli ha detto: « Vi ho dato tutto per nutrirvi e giovarvene » [39], voi non 2. dovreste giovarvi di nulla. Non solo, ma poiché dice: « Occhio per occhio » [40], voi dovreste non ricambiare una presa di posizione con la presa di posizione contraria. Egli ordinò al ladro di restituire il quadruplo [41]: e allora voi 3. dovreste anzi fare un regalo al ladro. Così pure se vi contrapponete all'altro comandamento: « Amerai il Signore » [42], voi non dovreste affatto amare il Dio dell'universo. Egli disse poi: « Non fare immagine scolpita o fusa [di Dio] » [43]: e voi, se volete essere conseguenti, dovreste 4. persino adorare le immagini scolpite. Come può non essere empio il vostro atteggiamento se, mentre dite di contrapporvi al demiurgo, in realtà fate a gara precisamente con le prostitute e gli adulteri? Come non vi accorgete di accrescere la potenza di colui che considerate inferiore, se è vero che avviene ciò che egli vuole, e non ciò che desiderò il Dio buono? Viceversa è dimostrato inferiore, proprio da voi, il vostro padre, come voi dite!

38. 1. Costoro, per di più, trascelgono da certe pericope profetiche un florilegio di frasi, che poi ricuciscono insieme malamente; fra l'altro esse sono dette in forma allego- 2. rica [44], e loro le prendono alla lettera. Sta scritto – dicono –: « Resistettero a Dio e furono salvi » [45]. Alcuni

[37] Secondo il noto racconto di Erodoto (VII 54); cfr. Lycophr. *Al.* 1414. Analoga l'arroganza di Antioco IV di Siria (2 Mac 5, 21).

[38] Gn 1, 28; 9, 1.

[39] Gn 1, 29; 9, 2.

[40] Es 21, 24.

[41] Cfr. Es 22, 1.

[42] Dt 6, 5.

[43] Dt 27, 15. Nella distinzione fra demiurgo e Dio Buono è evidente l'influenza di Marcione; cfr. V **1** 4.2-3.

[44] Per le allegorie delle Scritture cfr. a I **2** 20.4; **5** 31.3; VII **16** 96.2 (per gli eretici).

[45] Ml 3, 15. Il profeta dice della mancanza di fede del suo popolo, che vedendo prosperare i malvagi e i buoni disgraziati, ne conclude che è meglio rinnegare i comandamenti. L'angoscioso problema è affrontato, attesta Clem. (§ 38-39), anche dagli eretici,

aggiungono anche: « al Dio impudente », e intendono questo motto come un consiglio o un comando: ne con-
3. cludono che resistere al demiurgo è la loro salvezza. In realtà « al Dio impudente » non sta scritto. E se fosse anche così, o stolti, intendete « impudente » quello che si chiama diavolo, o come calunniatore dell'uomo[46], o
4. come accusatore dei peccatori, o come ribelle! Comunque, la gente, al cui proposito la pericope è detta, mal tollerava d'essere castigata per i suoi peccati e perciò mormorava gemendo la frase suddetta: gli altri popoli che si comportavano iniquamente non erano puniti; essi soli invece erano tormentati per ogni loro atto, tanto che anche Geremia ha gridato: « Perché la strada degli empi è prospera? »[47]. E vale lo stesso l'espressione di Malachia riportata sopra:
5. « Resistettero a Dio e furono salvi ». Infatti i profeti, quando oracoleggiano, non solo affermano di udire messaggi da Dio, ma anche mostrano di annunciare in persona propria in forma di obiezione le voci che sono ripetute dal popolo, come riferendo questioni proposte dagli

39. 1. uomini: una di queste è anche quella in proposito. E forse rivolgendosi a costoro scrive l'apostolo nella *Lettera ai Romani*: « O che dovremo fare il male affinché ne venga il bene, come ci si calunnia e come alcuni dicono che
2. noi sosteniamo? La condanna di costoro è giusta »[48]. E sono questi che nella lettura pervertono col tono di voce le Scritture [volgendole] al loro piacere, e con lo spostamento di alcuni accenti e interpunzioni piegano violentemente alle loro libidini quei sapienti ed utili messaggi.
3. Dice Malachia: « Voi irritate Dio con le vostre parole; voi avete detto: "In che cosa l'abbiamo irritato?" Nel dire: "Chiunque agisce male è buono davanti al Signore: in essi Egli si compiacque" e: "Dov'è il Dio della giustizia?" »[49].

cui però egli rimprovera la scelta arbitraria dei testi sacri: la rottura dell'unità della tradizione è sintomo di errore. Ma egli stesso poi procede ad una scelta (troppo sicuro della sua ortodossia? Cfr. VI **15** 123.1; Prunet, *o. c.* [a I **1** 1.1], 208 s.).

[46] Così [Just.] *Cohort ad Gr.* 1, 28.
[47] Ger 12, 1.
[48] Rm 3, 8. Sugli arbitrî testuali cfr. I **5** 29.6.
[49] Ml 2, 17.

Capitolo 5

40. 1. Non vogliamo ora analizzare troppo minuziosamente il problema e fare menzione di più eresie assurde perché, costretti a confutarle di volta in volta una per una, non ce ne abbiamo a vergognare e non prolunghiamo all'infinito le nostre note. Piuttosto ripartiamole tutte, per ri-
2. spondere, in due categorie. In effetti o insegnano a vivere nell'indifferenza morale[1] oppure, protendendosi all'eccesso *, professano una continenza che è per effetto di em-
3. pietà e di rancore. Bisogna prendere in esame prima la prima sezione. Se si può scegliere qualsiasi tipo di vita, evidentemente si può scegliere anche quello che è ispirato alla continenza[2]; e se qualsiasi tipo di vita è senza rischi per l'eletto, evidentemente sarà a ben maggior ragione
4. senza rischi il tipo improntato a virtù e temperanza. Se fu concesso al Signore di non esser soggetto a render conto di sabato[3], se pure avesse condotto una vita non entro i termini di legge, molto più chi si è comportato
5. onestamente non sarà soggetto a render conto: perché « tutto è permesso, ma non tutto giova », dice l'apostolo[4]. Se tutto è permesso, lo sarà anche l'essere temperanti.

41. 1. Come dunque è encomiabile colui che s'avvale della libertà per una condotta virtuosa, così a ben maggior ragione è venerabile e adorabile colui che ci ha dato la libertà piena e sovrana e concesso di vivere come vogliamo: Egli non ha permesso che le nostre scelte e i nostri
2. rifiuti fossero schiavi della necessità. Ma se godono entrambi dell'impunità, sia chi ha scelto l'intemperanza, sia chi la continenza, il valore non è però uguale. Colui che si è lasciato andare ai piaceri, è compiacente al corpo, invece l'uomo temperante libera dalle passioni l'anima, ar-
3. bitra del corpo. E se dicono che noi « siamo stati chiamati per essere liberi », badiamo solo a non « offrire la libertà come incentivo alla carne », secondo le parole dell'apo-

[1] Cfr. II **20** 109.4: ἀδιαφόρως.
[2] Cfr. **18** 105.1.
[3] Cfr. Mt 12, 8 e parall.; e sopra, 30.1.
[4] 1 Cor 6, 12 etc.

4. stolo[5]. Se poi si deve indulgere alla concupiscenza e ritenere indifferente, a loro dire, una vita vergognosa, allora o bisogna in tutto ubbidire ai piaceri e, ciò posto, fare quanto c'è di più impudente ed empio, seguendo in tutto 5. i sensi che ci consigliano così; oppure dovremo evitare alcuni desideri e non dovremo vivere nell'indifferenza [morale], né ci faremo schiavi senza ritegno delle nostre parti più abbiette, ventre e sesso, adulando per via della 6. concupiscenza il nostro cadavere[6]. La concupiscenza cresce rigogliosa e si ravviva, quando la si serve per soddisfarla; viceversa, compressa, avvizzisce.

42. 1. Come è possibile assimilarsi al Signore o avere la "gnosi" di Dio se ci si lascia sopraffare dai piaceri del corpo? Di ogni piacere è principio un desiderio, e il desiderio è una sorta di molestia o sollecitudine che appetisce per biso- 2. gno a qualche cosa[7]. Sicché a coloro che hanno intrapreso questo genere di vita non mi sembra possa toccare altro se non, come si suol dire, « oltre allo scorno subire dolore »[8]: « si attirano addosso da sé un malanno »[9] per il 3. presente e per il futuro. Se tutto fosse lecito, se non ci fosse alcun timore di dover perdere la speranza a causa di una condotta trista, forse essi avrebbero qualche pre- 4. testo per una vita meschina o miserabile. Ma poiché una vita veramente felice ci è stata indicata attraverso i comandamenti, bisogna che tutti vi ci atteniamo senza fraintendere nulla di ciò che vi è prescritto, né trascurare il benché minimo dei nostri doveri. Bisogna seguire il Logos dovunque ci conduca: se ne aberriamo, necessaria- 5. mente incapperemo « in un malanno eterno »[10]. Chi invece segue la divina Scrittura, per la via che tengono quelli che hanno creduto, si assimilerà per quanto può al Signore: e allora non si deve vivere nell'indifferenza [morale], ma fare il possibile per purificarsi dai piaceri e dai desideri e curarsi dell'anima; essa deve perseverare presso 6. la divinità soltanto. Solo quando è puro e libero da ogni vizio lo spirito diviene atto ad accogliere la potenza di Dio, poiché si leva in lui la divina immagine. Dice [la Scrittura]: « Ognuno che abbia questa speranza nel Signore rende puro se stesso come Egli è puro »[11].

43. 1. Ma acquistare "gnosi" di Dio[12] per quelli che sono ancora in preda alle passioni è cosa impossibile; e quelli che non si sono procurati alcuna "gnosi" di Dio non potranno nemmeno raggiungere [il soddisfacimento della] speranza. Colui che fallisce questo fine è palesemente accusato dalla sua ignoranza di Dio; e l'ignoranza di Dio è 2. provocata dal costume di vita. Infatti è cosa assolutamente impossibile essere sapiente e insieme non vergognarsi di adulare il corpo, come non può essere compatibile con [la realtà del] piacere l'idea che in esso sussista un bene* o che è bene ciò che è moralmente bello o solo il Signore 3. è bello e solo è buono e solo è amabile Dio. « In Cristo voi siete stati circoncisi, con una circoncisione non operata da mano d'uomo, ma che vi spoglia del corpo car- 4. nale, nella circoncisione del Cristo ». « Se dunque vi siete risvegliati col Cristo, cercate le cose di lassù, pensate le cose di lassù, non le cose della terra. Voi siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio » (e non la pro- 5. stituzione che essi esercitano!). « Fate morire dunque le membra che portate sulla terra, la prostituzione, l'impurità, la passione, la concupiscenza, cose per cui verrà l'ira [di Dio] ». E allora anch'essi depongano « l'ira, la collera, la malignità, la maldicenza, il turpiloquio dalla loro bocca, dispogliandosi del vecchio uomo con i suoi desideri e rivestendosi del nuovo, che si va rinnovando, ad immagine

44. 1. di Colui che lo creò, per la conoscenza di Dio »[13]. Il modo

[5] Gal 5, 13. Di contro Prodico e seguaci (c. prec., 30.1): cfr. II **20** 120.1-2; 126.1; **23** 144.3.

[6] Il corpo: cfr. **4** 25.4.

[7] Definizione stoica, ripresa nell'opuscolo περὶ παθῶν (*de Affect.*, p. 12 Kr.) di Andronico o a lui attribuito (cfr. a II **16** 72.1).

[8] Hes. *Op.* 211.

[9] Odyss. XVIII 73.

[10] Odyss. XII 118; subito oltre il consueto *Theaet.* 176b (cfr. II **18** 80.5).

[11] 1 Gv 3, 3.

[12] Poiché Dio è il solo bene (Mt 19, 17 e sotto, n. 2): allusione polemica ai Valentiniani che si avvalevano dello stesso testo (cfr. II **20** 114.3) in funzione delle loro teorie. Il brano (43.1-2 anche in *Sacra Parall.* 235-236 Holl) è una parentesi sulla "gnosi", come i cc. 12 e 17 del l. prec., anticipazione dell'ultima parte del l. 4° e dei ll. 6° e 7° (in particolare VII **7** 41.7; **10** 58.5).

[13] Col 2, 11; 3 1-3; 5-6; 8-10.

di comportarsi mette chiaramente alla prova coloro che hanno conosciuto i comandamenti, poiché quali le *parole*, tale la vita; e l'albero si conosce dai *frutti*[14], non dai *fiori*
2. o dalle foglie. La "gnosi" deriva pertanto dal *frutto*, cioè dal modo di vivere, non dalle parole, come a dire dai
3. *fiori*. La "gnosi", noi affermiamo, non è *parola* pura e semplice, ma una sorta di scienza divina: quella particolar luce[15] che s'accende nell'anima per l'obbedienza ai comandamenti e rende evidente tutto ciò che esiste per generazione e, quanto all'uomo, da un lato lo rende atto a conoscersi, dall'altro lo istruisce a mettersi in condizione di raggiungere Dio. Invero, quel che è l'occhio nel corpo,
4. questo è nella mente la "gnosi"[16]. Né ci dicano che l'asservimento al piacere è libertà: sarebbe come dire che la bile è dolce. Noi sì, abbiamo appreso che libertà è quella per cui ci rende liberi soltanto il Signore[17], sciogliendoci
5. dai piaceri, dai desideri e da tutte le passioni. « Colui che dice: "ho conosciuto il Signore", e non osserva i suoi comandamenti, è falso e in lui non c'è la verità », dice Giovanni[18].

Capitolo 6

45. 1. Ci sono poi gli altri che attraverso la continenza commettono speciosa empietà contro la creazione e il santo Creatore, l'unico Dio onnipotente, e insegnano che non si devono ammettere matrimonio e procreazione[1], non si devono mettere al mondo altri esseri destinati all'infelicità, non si deve somministrare pascolo alla morte. Ebbene, a costoro bisogna obiettare anzitutto le parole di Gio-
2. vanni: « Ora sono sorti molti anticristi: così sappiamo che l'ultima ora è venuta. Di tra noi vennero fuori, ma non erano di noi, perché se fossero stati di noi, con noi
3. sarebbero rimasti »[2]. Poi bisogna travolgerli dissolvendo gli argomenti da loro addotti in questo modo. Quando Salome chiese al Signore: « Fino a quando spadroneggerà la morte? », Egli le rispose: « Fino a quando voi donne partorirete ». Ma con ciò non intendeva la vita un male e cattiva la creazione, ma voleva rilevare la vicenda della

46. 1. natura: a nascita segue morte, universalmente[3]. La legge si è proposta di condurci lontano dalla corruzione e da ogni genere di disordine. Appunto questo è il suo fine,

[14] Cfr. Mt 7, 16; 12, 33 e parall.; anche VII **16** 100.3; *Protr.* **12** 123.1; Philon. *De vita M.* I 6, 29; *De praem.* 14, 81.

[15] φῶς. La "gnosi" è sempre paragonata ad un'illuminazione che si produce nell'anima, ad un'esperienza acciecante e sovrumana; così nei testi di Nag-Hammadi. Cfr. **7** 57.4; V **11** 77.1-2; VI **1** 2.4; VII **10** 55.6; **12** 79.5. « Conoscere se stessi »: cfr. I **14** 60.3.

[16] La sentenza anche in Arst. *Eth. Nic.* I 4 1096 b 29; Top. I 18 108 a 11; Cels., in Orig. *c. Cels.* VII 45. Cfr. IV **6** 27.3.

[17] Cfr. Gv 8, 36 e Gal 5, 1.

[18] 1 Gv 2, 4.

[1] Cfr. **3** 12.1.

[2] 1 Gv 2, 18-19.

[3] Cfr. oltre, **9** 64.2. Cita dall'apocrifo Vangelo secondo gli Egiziani, come si ricava da 63.1 (φέρεται ... ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ), ove oltre questa figurano altre citaz. dallo stesso, inframmezzate dai commenti di Clem., come suole (cfr. 63.2; 64.1; 66.1-2; **13** 92.2 - 93.1; anche *Exc. ex Theod.* 67). Egli interpreta colà la proposizione diversamente da qui, in un senso allegorico morale. « Fino a quando gli uomini moriranno » l'autore del Vangelo l'avrebbe inteso in senso spirituale (morte dell'anima, cioè peccato); così « fino a quando le donne partoriranno » sarebbe come « fino a quando le passioni imperverseranno » (64 cit.). Il brano dell'apocrifo deriverebbe dagli Oracula Sibyllina (II 163-165). Cfr. Vangeli Apocrifi, a cura di G. Bonaccorsi, cit., I 14-16; tr. it. in Apocrifi etc., cit. [a II **9** 45.4], I 149 s. Che la Salome dell'apocrifo sia la stessa Salome di Mc 15, 40; 16, 1 (la « madre dei figli di Zebedeo » di Mt 20, 20 etc.?), è possibile: cfr. G. Faggin, *Logia Agrapha*, Firenze 1954, II 152 s. Il colloquio di Gesù in Mt, *l. c.*, ci rivela una donna che non ha compreso l'essenza del messaggio e ha bisogno di spiegazioni. Riflesso di colloqui analoghi e dello stesso bisogno di spiegazioni, pur su altro argomento, sembrano i fr. superstiti dell'apocrifo. Ma si può anche pensare con Bolgiani (*art. c.*, 598-608) alla Salome che nello scritto gnostico Pistis Sophia pone spesso questioni al Salvatore (54, 102; 58, 114-115). Che Clem. giudicasse o no apocrifo il suddetto Vangelo (cfr. 93 cit.), non ha molta importanza: piuttosto s'ingegnava di interpretare il brano in modo più ortodosso degli encratiti che su di esso si basavano. D'altronde Clem., come Origene, riteneva che anche negli apocrifi fossero contenute tradizioni autentiche: cfr. Ruwet, *art. c.* [a I **8** 41.2], 135 s. Per le affinità fra questo apocrifo e il Vangelo di Tomaso scoperto a Nag-Hammadi cfr. 92 etc., cit. Che a nascita segue morte è affermato qui come legge naturale (cfr. Philon. *De Decal.* 12, 58); in II **19** 98.4 Clem. proponeva di questa legge un'ulteriore motivazione teologica, la colpa di Adamo.

guidarci dall'iniquità alla giustizia provocando in noi la scelta di matrimonio, procreazione di figli e condotta di
2. vita onesti. E il Signore « non viene ad annullare la legge, ma a completarla »[4]: a completarla non nel senso che sia manchevole, ma nel senso che si sono compiute, con la sua venuta, le profezie in essa contenute; giacché le norme di una retta condotta di vita erano predicate tramite il Logos anche a quelli che erano vissuti in giustizia
3. prima della legge[5]. Ora però i più non sanno cosa sia la continenza e vivono per il corpo, non per lo spirito: ma
4. « terra e cenere »[6] è il corpo senza spirito! E anzitutto il Signore giudica l'adulterio in base all'intenzione[7]. E che? Non si può forse usare del matrimonio con temperanza e non cercare di separare « ciò che Dio congiunse »?[8]. Infatti è questo che insegnano i sostenitori dello scioglimento del matrimonio, per colpa dei quali anche il nome
5. [di Cristiano] è infamato[9]. Definendo il congiungimento carnale una contaminazione, costoro che hanno pure avuto la vita da un congiungimento, come possono non essere contaminati? Ma dei santi è santo, naturalmente, anche

47. 1. il seme. Bisogna dunque che siano santificati in noi non solo lo spirito, ma anche i costumi, la vita, il corpo. Altrimenti con quale logica l'apostolo Paolo dice che la moglie è santificata ad opera del marito o il marito ad opera
2. della moglie[10]? E che significa ciò che il Signore disse a coloro che lo interrogavano sul divorzio, se era lecito ripudiare la moglie, dato che Mosè lo aveva permesso? Egli rispose: « Per la durezza del vostro cuore Mosè stabilì così. Ma voi non avete letto che al primo uomo Dio disse: "Sarete due in una carne sola"? Sicché colui che ripudia la moglie senza motivo di prostituzione, la co-
3. stringe all'adulterio ». Ma « dopo la resurrezione », sog-

[4] Mt 5, 17.
[5] Rm 2, 14-15.
[6] Gn 18, 27.
[7] Cfr. Mt 5, 28.
[8] Mt 19, 6 etc. Gli encratiti, come risulta da letteratura apocrifa (Atti di Apostoli), amavano sciogliere i matrimoni.
[9] Cfr. Is 52, 5 (in Rm 2, 24). Per il "nome", ὄνομα, cfr. sopra, **1** 3.4.
[10] Cfr. 1 Cor 7, 14.

giunge, « non prenderanno moglie né marito »[11]. E sul ventre e sul cibo è detto: « Il cibo per il ventre e il ventre per il cibo: ma Dio distruggerà l'uno e l'altro »[12]: così sferza coloro che credono di poter vivere a mo' di montoni o di capri, perché non s'abbandonino senza freno

48. 1. ai vizi della gola e del sesso. Comunque se accettano la resurrezione, come essi stessi affermano, e per questo rifiutano il matrimonio, facciano a meno di mangiare e di bere, solo perché l'apostolo ha detto che nella resurre-
2. zione il ventre e i cibi saranno distrutti. Come mai dunque provano la fame, la sete, i bisogni della carne e le altre passioni che non proverà quegli che per Cristo ha ricevuto perfetta l'attesa resurrezione? Anche gli idolatri
3. si astengono dai cibi e dai piaceri d'amore. « Il regno di Dio non consiste nel mangiare e nel bere », dice l'apostolo[13]. Certo, sta a cuore anche ai Maghi, che adorano angeli e demoni, astenersi dal vino e insieme dalla carne degli animali e dai piaceri d'amore. Ma come l'umiltà è mansuetudine e non malattia, così anche la continenza è virtù dell'anima: che non si mostra in pubblico, ma resta nascosta.

49. 1. Vi sono poi taluni che definiscono il matrimonio addirittura una prostituzione e opinano che questa ci sia stata insegnata dal diavolo[14]. Millantatori, costoro dicono di imitare il Signore, che né sposò, né possedette nulla al mondo; e si gloriano d'aver compreso il Vangelo meglio
2. degli altri. Ma la Scrittura ribatte loro: « Dio si oppone
3. ai superbi, ma agli umili concede grazia »[15]. E poi essi

[11] Mt 19, 3-9 (con variazione nell'ordine dei vs.); 5, 32; 22, 30 e parall. Cfr. già II **23** 145.3.
[12] 1 Cor 6, 13. Per il paragone coi capri cfr. II **20** 118.3.
[13] Rm 14, 17; cfr. oltre, 53.4.
[14] Allude a Taziano, per cui il matrimonio è πορνεία (Epiphan. *Panar.* 46): Hilgenfeld, *o. c.*, 391; Bolgiani ,*art. c.*, 646 (che richiama l'attenzione su altre forme di πορνεία secondo Clem.: VI **16** 147.1; VII **12** 75.3). Cfr. **12** 80.3; 81.1 e 6; 84.4; 89.1; **18** 107.4.
[15] Prv 3, 34 (in 1 Pt 5, 5 etc.). L'espressione è anche in Gc 4, 6 (cfr. IV **17** 106.4). Ma la Lettera di Giacomo è uno dei pochi scritti del N.T. che Clem. pare non conoscesse, se può valere l'argomento ex silentio (cfr. a I **1** 2.1). Infatti in tutti i casi ove si presume una derivazione da quella lettera il richiamo o è generico e labile o trova la fonte in altri testi equipollenti e più pertinenti.

non conoscono la ragione del fatto che il Signore non sposò. Anzitutto Egli aveva la sua sposa, la chiesa; poi non era certo un uomo comune, per aver bisogno di un aiuto secondo la carne[16]. Né gli era necessario procreare figli, poiché eternamente vive ed è unico Figlio di Dio. 4. Egli stesso, il Signore, dice: « Ciò che Dio congiunse l'uomo non separi »; e ancora: « Come avveniva nei giorni di Noè – c'era chi sposava, chi dava figlie in spose, costruivano case, piantavano alberi – e come avveniva nei giorni di Lot, così sarà la venuta del Figlio dell'Uomo »[17]. 5. E [a dimostrare] che non si rivolge ai pagani, soggiunge: « Forse, quando verrà il Figlio dell'Uomo, troverà fede sulla terra? » Poi: « Guai alle donne gestanti e allattanti 6. in quei giorni »[18]. In verità anche queste espressioni sono dette allegoricamente. Perciò neppure determinò i tempi « che il Padre fissò nel suo potere »[19], affinché il mondo

50. 1. perdurasse nelle generazioni. Quanto al versetto: « Non tutti intendono questo discorso. Ci sono "eunuchi" che nacquero così, ci sono "eunuchi" che furono resi tali dagli uomini, e ci sono "eunuchi" che si resero "eunuchi" da sé in vista del regno dei cieli. Chi è capace di intendere, 2. intenda », essi non sanno che, quando alcuni lo interrogavano dopo il discorso sul ripudio: « Se la colpa è della donna, non può l'uomo risposare? », il Signore rispose: « Non tutti intendono questo discorso, ma quelli a cui è 3. stato concesso »[20]. Gli interroganti volevano infatti sapere se, una volta condannata per prostituzione e ripudiata la donna, ne potevano sposare un'altra. 4. Si racconta anche di non pochi atleti che si astenevano

Cfr. già I **27** 173.6; II **6** 28.4; per l'espressione « amico di Dio » (anche in Gc 2, 23); inoltre: IV 4 14.3 per Gc 1, 4; **25** 164.2 per Gc 1,10; VI **18** 164.2 per Gc 2, 8; **14** 108.4 per Gc 2, 17; VII **10** 55.2 per Gc 2, 22; IV **13** 94.1 per Gc 4, 4; V **14** 99.1; VII **8** 50.5; **11** 67.5 per Gc 5, 12. Cfr. Prunet, *o. c.*, 193, che si richiama a Kutter, *o. c.* [a I **1** cit.], 99 s.

[16] Cfr. Gn 2, 18.

[17] Mt 19, 6 e parall. (cfr. già 46.4) e 24, 37-39 e parall.; Lc 17, 26-30.

[18] Lc 18, 8 e Mt 24, 19 e parall.

[19] At 1, 7 (cfr. Mc 13, 32); per la vita sul mondo cfr. II **23** 138.2.

[20] Mt 19, 10-12 (in ordine inverso); cfr. sopra ,al c. 1°.

dai piaceri d'amore, praticando la continenza per rinvigorire il corpo. Così Astilo di Crotone e Crisone d'Imera[21]. Amebeo il citaredo, pur sposato di fresco, non toccò

51. 1. la moglie[22]. Aristotele di Cirene trascurava, egli solo, la cortigiana Laide che pur lo amava. Le aveva giurato che l'avrebbe ricondotta in patria se lo avesse aiutato in qualche modo contro gli avversari. Ottenne ciò e adempì con una trovata spiritosa al giuramento. Dipinse un'immagine di lei che le rassomigliava il più possibile e la fece porre a Cirene. Così racconta Istro nel libro *Sulle gare singolari*[23]. Dunque neppure lo stato di "eunuco" è virtuoso, se non è per amore di Dio. 2. Già il beato Paolo dice di quelli che aborriscono il matrimonio: « In tempi a venire alcuni abbandoneranno la fede, prestando orecchio a spiriti ingannatori e ad insegnamenti di demoni, che vietano di sposare, di far uso di 3. certi cibi »[24]; e altra volta dice: « Nessuno vi defraudi a suo arbitrio, chiedendovi affettazione di umiltà e mortificazione del corpo »[25]. Lo stesso Paolo scrive anche: « Sei legato a una donna? Non cercare di sciogliertene. Sei libero da donna? Non cercare donna »; e poi: « Ciascuno si tenga la propria moglie, affinché Satana non vi tenti »[26].

52. 1. Ma che dico? Non partecipavano forse all'uso delle cose create gli antichi giusti, con gratitudine? Alcuni vissero un'onesta vita coniugale ed ebbero figli. Ad Elia i corvi portavano, come vitto, pane e carne[27]. Samuele il profeta

[21] Cfr. Plat. *Leg.* VIII 840a (e Schol.); Callim., *fr.* 47 Pf.; in genere Hor. *A. P.* 412-414. Plat. parla del pitagorico Icco (25, 2 D.-K. = I 154 Timpanaro, cit.). In genere cfr. oltre, **16** 101.4.

[22] Cfr. Ael. *V. H.* III 30 (cit. a **1** 1.3); *Hist. An.* VI 1.

[23] Istros (cfr. I **21** 106.1), 334 F 55 Jac.; cfr. Ael. *V. H.* X 2 (che attribuisce l'episodio ad altro personaggio). Cfr. PW, I 2 [1894] 1871 (Amebeo); II 1 [1895] 1055 (Aristotele di Cirene); II 2 [1896] 1869 (Astilo). Le poche parole di commento valgono una critica agli encratiti: gli esempi pagani di continenza sono apprezzabili in rapporto al loro ambito, ma non giustificano il comportamento degli encratiti: la gloria terrena degli atleti e l'intenzione religiosa dei Cristiani sono cose diverse, aveva già detto Paolo (1 Cor 9, 25). Cfr. Bolgiani, *art. c.*, 576 s.

[24] 1 Tm 4, 1 e 3 (cfr. a **3** 12.1 e IV **22** 146.2).

[25] Col 2, 18 e 23.

[26] 1 Cor 7, 27 e ib., 2 e 5.

[27] 1 Re 17, 6.

portò e diede a Saul da mangiare una coscia, di quelle
2. che mangiava lui e che aveva messo da parte[28]. Ma costoro, che per tenore di vita si credono superiori persino a quelli, non potranno neppure essere messi a confronto
3. con le loro azioni. Pertanto: « Chi non mangia non tenga a vile chi mangia; chi mangia non giudichi chi non man-
4. gia: poiché Dio lo ha accolto con sé »[29]. Ma anche il Signore dice di se stesso: « Venne Giovanni, che non mangiava né beveva: e dicono: "Ha un demonio". Venne il Figlio dell'uomo, che mangia e beve; e dicono: "Ecco un uomo vorace e ubriacone, amico dei pubblicani e dei peccatori" »[30]. O vorranno sconfessare anche gli apostoli?

53. 1. Pietro e Filippo ebbero figli; Filippo anzi diede a marito le figlie. Paolo poi non si perita di nominare in una epistola la propria compagna[31], che non portava con sé per
2. essere a suo agio nel suo ministero. E dice in un'altra lettera: « Non abbiamo noi il diritto di condurre con noi una donna, sorella [di fede], come gli altri apostoli? »[32].
3. Ma questi, come si conveniva al loro ministero, attendendo alla predicazione « senza distrazioni »[33], portavano con sé le donne non come spose, ma come sorelle, che avrebbero dovuto aiutare nei servigi le donne di casa: attraverso di esse la dottrina del Signore poteva penetrare
4. anche nel gineceo, senza dar luogo a calunnie[34]. Infatti noi sappiamo anche che cosa il grande Paolo dispone, nella *Seconda lettera a Timoteo*, circa le donne diaconesse[35]. Ebbene, egli stesso grida che « il regno di Dio non consiste nel mangiare e nel bere » (però nemmeno nell'astinenza dal vino e dalle carni), « ma è *giustizia* e pace
5. e gioia nello Spirito Santo »[36]. Chi di loro va in giro con

[28] 1 Sam 9, 24.
[29] Rm 14, 3.
[30] Mt 11, 18-19 e parall.
[31] Fil 4, 3; cfr. Eus. *H.E.* III 30, 1. Ma Paolo si professa celibe: 1 Cor 7, 8 (cfr. oltre, **10** 68.2). In ogni caso γνήσιε σύζυγε è, a quanto pare, maschile. O si riferisce al marito di una delle donne nominate (l. c.), o uno dei due termini è nome proprio.
[32] 1 Cor 9, 5; cfr. IV **15** 97.4-5.
[33] Cfr. 1 Cor 7, 35.
[34] Analogamente la *Constit. Apost.* 3, 5.
[35] 1 Tm 5, 9-10.
[36] Rm 14, 17 (cit. sopra, 48.3).

addosso una pelle di pecora e una cintura di cuoio come Elia? Chi ha mai indossato un sacco, per il resto nudo e scalzo come Isaia? O soltanto un grembiale di lino come Geremia[37]? E il modo di vita "gnostico" di Giovanni[38] chi lo imiterà? Ma anche vivendo così, ringraziavano il Creatore, quei beati profeti.

54. 1. Invece la *giustizia* di Carpocrate e di quanti alla pari di lui vogliono la comunanza senza freni[39] si dissolve, forse, di fronte a queste sole parole. Appena ha detto: « Dà a chi ti chiede », [il Signore] aggiunge: « E colui che vuole da te un prestito, non lo respingere »[40]: questa è la co-
2. munanza che insegna, non una comunanza di libidine. E come [ci può essere] colui che chiede, riceve, prende a prestito, se nessuno c'è che abbia e conceda e presti[41]?
3. Il Signore poi dice: « Avevo fame e mi avete dato da mangiare, avevo sete e mi avete dato da bere, ero pellegrino e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito ». E aggiunge: « Quanto avete fatto ad uno di questi piccolis-
4. simi, l'avete fatto a me »[42]. E non dà le stesse norme anche nell'Antico Testamento? « Colui che dà ad un mendico presta a Dio »; e: « Non trattenerti dal beneficare un

55. 1. bisognoso »: così è scritto. E ancora: « Misericordia e fedeltà non ti abbandonino »; e: « La povertà umilia l'uomo, ma le mani degli uomini valenti arricchiscono »[43]. E aggiunge: « Ecco: chi non ha dato ad usura il suo denaro, diviene accetto »[44]; e: « Riscatto della vita di un uomo è giudicata la sua ricchezza »[45]: questo non chiarisce tutto apertamente? Come il mondo è composto dei contrari, ad es., di caldo e freddo, secco e umido, così anche di quelli
2. che danno e di quelli che ricevono. Poi ancora quando dice: « Se vuoi essere perfetto vendi quello che hai e dà ai poveri », confuta colui che si vantava di « aver osser-

[37] Cfr. 2 Re 1, 8 etc.; Is 20, 2 Ger 13, 1.
[38] Cfr. Mt 3, 4 etc.
[39] Cfr. sopra, **2** 5.1; **4** 27.2-3.
[40] Mt 5, 42.
[41] Questo anche in *Quis div. s.* 13, 1 e 30, 2.
[42] Mt 25, 35-36; 40.
[43] Prv 19, 17; 3, 27 e 3; 10, 4.
[44] Cfr. Sal 14 [15], 5; Ez 18, 8.
[45] Prv 13, 8.

vato tutti i comandamenti fino dalla giovinezza »: in realtà non aveva adempiuto questo: « Amerai il tuo prossimo come te stesso »[46]. Solo allora, reso perfetto dal Signore,

56. 1. imparava a donare con amore. Insomma [il Signore] non ha vietato di essere ricchi, ma di essere ricchi ingiustamente e insaziabilmente; infatti: « Il possesso attorno a cui ci si affanna con iniquità rimpicciolisce », e: « Ci sono di quelli che, seminando, moltiplicano e di quelli che, raccogliendo, hanno meno »[47]. Dei primi è scritto: « Profuse, diede ai poveri: la sua giustizia dura perpetua »[48].

2. Colui che « semina e raccoglie di più » è questi, che attraverso la generosità esplicata sulla terra e nel tempo acquista i beni del cielo e dell'eternità. L'altro invece a nessuno ha donato, ma vanamente « ha raccolto tesori sulla terra, dove tarli e ruggine li consumano »[49] (e di lui è scritto: « Raccogliendo le monete, le ha raccolte in un

3. sacco forato »[50]). Di questo dice il Signore nel Vangelo che « la terra fruttò bene »; poi, siccome voleva porre in serbo i raccolti e intendeva costruire granai maggiori, parlò a se stesso come in un soliloquio: « "Tu hai molti beni riposti per molti anni: mangia, bevi, datti al bel tempo". "Stolto", disse [il Signore], "in questa notte ti verranno a chiedere la tua anima. E allora tutto quello che hai preparato, a chi andrà?" »[51].

[46] Mt 19, 19-21 e parall. (ma con diverso ordine nei vs.).
[47] Prv 13, 11 e 11, 24.
[48] Sal 111 [112], 9; cfr. **II 19** 102.5; **VI 1** 3.3; *Paed.* **III 6** 35.5.
[49] Mt 19, 21 e 6, 19.
[50] Ag 1, 6.
[51] Cfr. Lc 12, 16-20.

CASTITÀ E MATRIMONIO CRISTIANI

(c. 7-12)

Capitolo 7

57. 1. Ordunque, la continenza umana, intendo quella secondo i filosofi Greci, professa di combattere i desideri e di non farsene schiavi nella pratica. La continenza secondo noi invece vuole che non si desideri, non perché uno, in preda al desiderio, poi si domini, ma perché si renda dominatore

2. anche [dell'atto] del desiderare[1]. E questa continenza non la si può acquisire se non per grazia di Dio. Perciò [il Si-

3. gnore] disse: « Chiedete e vi sarà dato ». Questa grazia ricevette anche Mosè, rivestito del suo misero corpo, per-

4. ché per 4 giorni non soffrisse né fame né sete[2]. Come esser sani è meglio che discorrere della salute da malati, così essere luce che parlare della luce e [vale più] la con-

5. tinenza secondo verità che quella appresa dai filosofi. Non è possibile che vi sia tenebra là dove è luce. Ma dove è radicato, il desiderio, anche senza oggetto, anche se in stato di quiete quanto all'attività del corpo, però coesiste nel rapporto con ciò che non è presente, richiamandolo alla memoria.

58. 1. Procediamo ora col nostro discorso in generale intorno al matrimonio, al cibo, etc.: noi non dobbiamo fare nulla per desiderio, ma volere solo quello che è necessario, perché non siamo figli del desiderio, ma della volontà[3].

2. Chi poi sposa in vista della procreazione deve esercitare

[1] Il peccato è ridotto all'intenzione, onde la proibizione del desiderio cupido (Mt 5, 26-27; cfr. **14** 94.3); per la citaz. seguente, cfr. Mt 7, 7 etc.; anche in *Sacra Parall.* 237 Holl.
[2] Cfr. Es 24, 18 (e Philon. *De vita M.* II 14, 69). Per la "luce" cfr. sopra, **5** 44.3.
[3] Cfr. Gv 1, 13. La volontà è libera (**I 1** 4.1), il vero matrimonio ἀπαθής.

la continenza, sì da non provare nemmeno concupiscenza per la propria moglie, che deve pur amare; egli deve procreare figli con onesta e saggia volontà. Infatti non abbiamo appreso « ad aver premura della nostra carne in vista dei desideri, ma procedendo con decoro come in pieno giorno », cioè nel Cristo, nella luminosa guida del Signore, « non fra baldorie e ubriachezza, non fra letti e

59. 1. lascivie, non fra discordie e gelosie »[4]. E in realtà non si conviene considerare la continenza solo da un unico punto di vista, cioè quello dei piaceri erotici: infatti va considerata anche riguardo agli altri desideri che la nostra anima nutre, guasta di mollezza, poiché non si contenta del 2. necessario, ma si prende eccessiva cura del lusso. È continenza anche disprezzare il denaro, sdegnare delicatezze, possessi, apparenze, frenare la lingua, dominare con la ragione i cattivi pensieri. Già avvenne che persino degli angeli, incontinenti, presi da desideri, precipitarono dal 3. cielo quaggiù[5]. Scrive Valentino nella *Lettera ad Agatopode*: « Gesù sopportava tutto ed era padrone di sé: operava per divina essenza; mangiava e beveva in modo particolare, senza evacuare gli escrementi. Tanta era la forza del suo dominio di sé, che anche il cibo non era soggetto 4. a corruzione in Lui: Egli non aveva corruzione »[6]. Noi dunque abbracciamo la continenza per l'amore che portiamo a Dio e per la bellezza che ha in sé: così santifichiamo il tempio dello spirito[7]. È bello « in vista del regno dei Cieli farsi " eunuchi "[8] rispetto ad ogni desiderio,

[4] Rm 13, 14 e 13. Il commento è una definizione di ἐγκράτεια (cfr. **1** 4.1-2; **II 18** 80.4); anche in Basil. Epist. 366 (a **1** 4 cit.).

[5] È questo negli *Strom.* L'accenno più chiaro alla dottrina, appartenente all'apocalittica giudaica (*Libro di Henoch* etiopico o *1° Henoch*), della caduta degli angeli: cfr. già **I 16** 80.5; **17** 81.4; A. Knauber, *Patrologische Schätzung des Clem., etc.*, in « Kyriakon », Festschrift Quasten, I Münster 1970, 289-308, prec. 303.

[6] Cfr. al c. 1° in princ. Il fr. anche in Testi Gnostici, cit. ivi, 128; contiene un'allusione a Ps. 15 [16], 10, per cui cfr. **VI 6** 49.3.

[7] Cfr. 1 Cor 3, 16-17. Per l'apprezzamento del corpo, che rientra in una visione del mondo più serena rispetto al pessimismo senza scampo degli gnostici avversari, cfr. **17** 104.4; **IV 8** 60.4; **26** 164.3-4; **VI 7** 60.2; *Quis div. s.* 18, 2; anche a **IV 6** 40.3.

[8] Mt 19, 12; cfr. **1** 1.4.

e « purificare la coscienza da opere morte, per servire il

60. 1. Dio vivente »[9]. Essi invece, per l'odio che hanno verso la carne, aspirano a liberarsi dall'unione coniugale e dalla necessità di nutrirsi dei cibi convenienti: ingrati, stolti e atei, esercitano una irrazionale continenza, come del resto 2. i più fra gli altri pagani. Ad es. i Bramani non mangiano animali, non bevono vino. Alcuni di loro prendono i pasti ogni giorno come noi, ma altri solo ogni due giorni, come narra Alessandro Polistore nelle *Storie Indiane*[10]. Disprezzano la morte[11], non stimano per niente la vita; infatti credono in una rigenerazione. Alcuni però venerano 3. Eracle e Pan *. Quelli poi fra gl'Indiani che sono detti i Venerabili[12] passano tutta la vita nudi. Praticano [il culto della] verità, danno presagi sul futuro e adorano una loro piramide, sotto la quale credono che riposino le ossa di 4. un dio. Ebbene né i Gimnosofisti, né i cosiddetti Venerabili hanno rapporti con donne: lo ritengono atto contro natura e contro la legge, ragione per cui si mantengono casti. Anche le donne Venerabili si conservano vergini. Pare che osservino i corpi celesti e tramite le loro indicazioni presagiscono qualcosa del futuro.

Capitolo 8

61. 1. Quelli che propalano l'idea dell'indifferenza [morale][1], forzando [il senso di] alcuni testi sacri, pensano che essi suffraghino la loro condotta voluttuaria, in particolare il famoso versetto: « Il peccato non dominerà su di voi, perché non siete in potere della legge, ma della grazia »[2] (e ne adducono altri del genere, che in questo momento non

[9] Eb 9, 14.

[10] Alex. Polyhist., 273 F 18 Jac. Sui Bramani cfr. **I 15** 68.1; per i loro costumi, Hippol. *Ref.* I 24.

[11] Cfr. il motto di Zenone in **II 20** 125.1.

[12] Σεμνοί. Il Diehle, *art. c.* [a **I 15** 71.3-6], 61 sospetta una banalizzazione per Γεννοί (Hesych., s. v.), ove scorgerebbe un'allusione al jainismo. La " piramide " è la stupa dei Buddisti?

[1] Cfr. sopra, 4 27 etc. Per le forzature dei testi da parte degli eretici cfr. **I 5** 29.6.

[2] Rm 6, 14.

val la pena ricordare: io non sto allestendo una nave di
2. pirati[3]). Ebbene, ribattiamo dunque in breve il loro argomentare. Proprio il grande apostolo dissolverà la calunniosa interpretazione aggiungendo a quanto precede: « Che dunque? Peccheremo noi, perché non siamo sotto la legge, ma sotto la grazia? Non sia mai! »[4]. Così in modo ispirato e profetico egli abbatte in un solo colpo la loro

62. 1. sofistica arte del piacere. Insomma essi non capiscono, a quanto pare, che « noi dobbiamo comparire tutti davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno riceva, secondo quel che ha fatto mediante il corpo, bene o male », cioè affinché uno si abbia [la mercede per] quel che ha fatto
2. mediante il corpo. « Pertanto se uno è in Cristo, è una nuova creatura », non più soggetta al peccato: « il vecchio è passato »: ci siamo lavati della vita vecchia, « ecco, si è fatto nuovo »[5]: castità da prostituzione, temperanza
3. da intemperanza, giustizia da ingiustizia. « Infatti che compartecipazione ci può essere fra giustizia e iniquità? o che comunanza fra luce e tenebre? o che accordo fra Cristo e Belial? Che cosa ha da spartire il fedele con chi non ha fede? Quale convenzione ha con gl'idoli il tempio di Dio?... Avendo dunque tali promesse, purifichiamoci da ogni sozzura di carne e spirito, completando nel timore di Dio la nostra santificazione »[6].

Capitolo 9

63. 1. Dall'altra parte quelli che " si oppongono "[1] alla creazione di Dio in nome della loro speciosa continenza, ripetono il celebre motto rivolto a Salome, del quale prima facemmo menzione. Esso è riportato, come ho detto, nel
2. Vangelo secondo gli Egiziani. Si dice infatti che lo stesso Salvatore dicesse: « Sono venuto a distruggere le opere

[3] Clem. non intende fare una caccia spietata.
[4] Rm 6, 15.
[5] 2 Cor 5, 10 e 17.
[6] 2 Cor 6, 14-16; 7, 1.
[1] ἀντιτασσόμενοι, come gli Antitatti (**4** 34.3), che però sono libertini. Su questi, encratiti, cfr. invece **6** 45.1-3.

della femmina », dove la " femmina " sarebbe la concupiscenza, e le " opere " la generazione e la corruzione. Ebbene, che ne concluderanno? Questa economia è stata dissolta? Non lo potranno dire, perché il mondo tuttora si
3. regge su questo stesso ordinamento. Ma il Signore non disse cosa falsa: di fatto Egli distrusse le opere del desiderio: avidità, ambizione, brama di gloria, pazzia per le donne, pederastia, ghiottoneria, dissipazione e simili: il sorgere di questi vizi è la morte dell'anima, se è vero che
4. diventiamo « cadaveri per i peccati »[2]. E questa " femmina " significava intemperanza. Ma la generazione e la corruzione che si verificano nella creazione è a priori necessario che vi siano, fino alla completa distinzione e redintegrazione[3] degli eletti, per cui anche le sostanze promiscuamente confuse nel mondo saranno restituite alla

64. 1. loro originaria sede. Onde giustamente, poiché il Logos alludeva alla fine [del mondo], Salome dice: « Fino a quando gli uomini moriranno? ». E la Scrittura dice il vocabolo " uomo " in due sensi, sia l'uomo visibile sia la sua anima; ossia quello che si salva e quello che non si salva. E morte dell'anima è detto il peccato[4]. Perciò a ragion veduta risponde il Signore: « Fino a quando le donne partoriranno », cioè fino a quando i desideri fa-
2. ranno i loro effetti. « Perciò, come attraverso un solo uomo il peccato entrò nel mondo, anche attraverso il peccato la morte si diffuse fra tutti gli uomini, in quanto tutti peccarono... e la morte regnò da Adamo fino a Mosè », dice l'apostolo[5]. Per naturale necessità della economia divina a nascita segue morte, e alla congiunzione di anima
3. e corpo si accompagna la loro dissoluzione[6]. Se la generazione è ai fini della nostra istruzione nella " gnosi "[7], la dissoluzione è per la redintegrazione. E come la donna è reputata causa di morte perché partorisce, così sarà anche detta introduttrice di vita per la medesima ragione.

65. 1. Anzitutto colei che si fece iniziatrice della trasgressione

[2] Ef 2, 5.
[3] ἀποκατάστασις: cfr. II **8** 37.6.
[4] Cfr. 1 Tm 5, 6; anche *Exc. ex Theod.* 67.
[5] Rm 5, 12 e 14.
[6] Cfr. ancora **6** 45.3 e Plat. *Phaed.* 67d.
[7] Cfr. IV **4** 18.1; **6** 40.1.

fu chiamata "vita"[8], e per ragione della successione di coloro che sono via via generati e che peccano diviene madre sia dei giusti come degli ingiusti: sta poi a ciascuno di noi[9] rendersi giustificato o viceversa prender po- 2. sizione come disubbidiente. Perciò sono convinto che l'apostolo non detesti la vita corporea là dove dice: «... ma con tutta franchezza, sempre e anche ora, Cristo sarà glorificato nel mio corpo, sia con la vita sia con la morte. Poiché per me vivere è Cristo e morire un guadagno. Tuttavia, se il vivere nella carne è anch'esso per me fruttuoso lavoro, allora non so che scegliere. Sono preso fra queste due prospettive, aspirando a sciogliermi dal corpo ed essere con Cristo, che è meglio assai; d'altro 3. lato restare nella carne è più necessario per voi»[10]. Con queste parole dimostrò evidentemente che l'amore verso Dio è motivo ultimo e perfetto dell'uscita dal corpo, ma saper pazientare e accettare di buon grado per amore dei fratelli bisognosi di essere salvati[11] è motivo ultimo della

66. 1. presenza nel corpo. Ma perché coloro che tutto fanno più che «tener dietro alla vera regola»[12] evangelica, non adducono anche quel che segue del discorso rivolto a Sa- 2. lome? Quando ella dice: «Dunque, ho fatto bene a non partorire», convinta che non ci si deve occupare di propagare la stirpe, il Signore le risponde: «Mangia ogni 3. erba, ma quella che ha amarezza non mangiarla»[13]. Con ciò vuol significare che dipendono da noi[14] e non da necessità, per proibizione di qualche comandamento, tanto la continenza quanto il matrimonio, spiegando inoltre che il matrimonio reca un suo contributo alla creazione.

67. 1. Da una parte dunque non si creda un peccato il matrimonio fatto secondo principî razionali – se non si presume molesta l'educazione della prole (lo dico perché viceversa per molti la cosa più dolorosa è la mancanza di figli) – e dall'altra parte la prole può essere per qualcuno una molestia in quanto contribuisce a distrarre dalle cose divine per le indispensabili brighe; e allora, anche se uno non sopporta di buon grado la vita solitaria, non aspiri a sposare: ciò che ci sta a cuore, perseguito con temperanza, non è dannoso, e ciascuno di noi è arbitro circa la scelta 2. di aver figli. Ma io vedo che purtroppo il matrimonio è un pretesto: gli uni, che se ne astengono, non certo secondo la santa "gnosi", scivolano nell'odio dell'umanità e perdono l'amore; gli altri, che restano avvinghiati in una vita di piacere, con la benevola compiacenza della legge, «diventano simili al bestiame», come dice il profeta[15].

[8] Gn 3, 20.

[9] Cfr. a I 1 4.1; "giustificato" nel senso paolino: cfr. I 4 27.3.

[10] Fil 1, 20-24.

[11] Lo "gnostico" aiuta i fratelli a salvarsi, crea "gnostici": cfr. II 10 46.1.

[12] Cfr. Gal 6, 16.

[13] Fr. 2 in Bonaccorsi, cit., 14. Con «l'erba amara» dell'apocrifo cfr. «l'albero amaro» delle Odi di Salomone, 11, 18 (che sarebbe il matrimonio: Broudehoux, *o. c.* [a II **23** 137.1], 55). Come si giustifichi il commento di Clem. al passo non si vede.

[14] Cfr. sopra, **3** 13.2; e I **1** 4.1.

Capitolo 10

68. 1. E chi sono i «due o tre» che si uniscono nel nome di Cristo, in mezzo ai quali è il Signore[1]? Non allude forse, con quei "tre" a marito, moglie e figlio, poiché la donna 2. si unisce all'uomo per volere di Dio? Se poi uno vuole essere libero rifiutando la prole per le brighe che essa procura, «resti celibe», dice l'apostolo, «come sono io»[2]. 3. C'è chi intende che il Signore abbia voluto dire: con i più sta il Dio generatore e creatore, con l'unico eletto il Salvatore, che naturalmente è figlio di un altro Dio, il 4. Dio Buono[3]. Ma non è così: c'è Dio tramite il Figlio con

[15] Sal 48 [49], 13 e 21.

[1] Cfr. Mt 18, 20. Le spiegazioni allegoriche del vs. qui esposte si ritrovano in parte in Orig. *Comm. in Mt.* XIV 1-3, vol. X p. 276-280 Klost.; l'idea che esso si applichi a tutte le forme di umano consorzio e quindi anche al matrimonio è qui diretta contro i negatori della vita. Nei "tre" poi Clem. non esclude una visione simbolica (69.3-4 e 70); anzi il testo consente tutte le interpretazioni della Scrittura: storica, dottrinale etc.: cfr. I **5** 30.3-4. Sull'alto apprezzamento del matrimonio (sanzionato da Dio: Prv 19, 14) cfr. spec. **12** 84.2 etc.

[2] 1 Cor 7, 8.

[3] Così Marcione; cfr. Harnack, cit., 289 etc. Per gli encratiti il vs. in questione avrebbe un senso deteriore: con gli sposati sta il demiurgo, con l'eletto, solitario, il Salvatore.

gli sposi onesti che hanno generato prole, e c'è ancora il medesimo Dio con colui che ha scelto una vita di continenza secondo criteri razionali[4].

5. Con i "tre" si potrebbero altrimenti intendere l'ira, il desiderio, la ragione[5]; secondo altra spiegazione, carne, ani-

69. 1. ma, spirito[6]. O forse la triade suddetta allude: [1°] ai chiamati, 2° agli eletti[7], 3° al genere riservato per il primo onore; con questi sta la potenza di Dio che a tutte le cose sovraintende, a tutte suddivisa nella sua indivisibilità.

2. Ora colui che usa le facoltà naturali dell'anima nel debito modo, aspira a ciò che le è congruente e respinge ciò che la danneggia, come prescrivono i comandamenti: « Benedici », così dice infatti [la Scrittura] « colui che benedice,

3. e maledici colui che maledice »[8]. E quando poi, superate anche queste passioni, ira e desiderio[9], amerà effettivamente la creazione in nome del Dio Creatore dell'universo, allora vivrà in modo "gnostico": avrà acquisito un abito di continenza senza sforzo in virtù dell'assimilazione[10] al Salvatore; avrà unificato "gnosi", fede, amore.

4. Da questo momento egli sarà veramente uno nelle sue scelte e spirituale, assolutamente non più disponibile alle ragioni dell'ira o del desiderio: uomo perfetto, questo che raggiunge la sua completezza « secondo immagine »[11] del Signore, ad opera dell'artefice stesso, degno ormai di essere chiamato « fratello » del Signore[12], e amico suo e insieme figlio. Così i « due o tre » si uniscono nella stessa persona, l'uomo "gnostico".

[4] Cfr. **13** 93.2 e II **18** 80.4.

[5] Platonicamente (*Resp.* IV 439de; 441a etc.); cfr. oltre, **13** 93 cit.; V **8** 53.1; **12** 80.9; *Paed.* III **1** 1.2; Lilla, 79-83 e *art. c.* [a I **7** 37.6], 17 s.

[6] Secondo Paolo: 1 Ts 5, 23; cfr. VI **16** 135.1-2.

[7] Cfr. Mt 22, 14. Il 3° genere sarà quello degli angeli. Per la potenza di Dio ἀμερῶς μεριστή (cfr. Plotin. IV 1, 20 etc.), anche VI **16** 138.2; V **13** 88.3-4.

[8] Cfr. Gn 12, 3; 27, 29.

[9] Cfr. **13** 93.2; nel soggetto è dunque intervenuta la μεταβολή: cfr. II **6** 31.

[10] ἐξομοίωσις: cfr. II **18** 80.5-81.1. Sull'interdipendenza di fede, "gnosi" etc. cfr. II **4** 16.2 etc.

[11] Cfr. Gn 1, 26.

[12] Eb 2, 11; cfr. IV **7** 43.2; « amico di Dio »: cfr. I **27** 173.6; II **5** 20.2.

70. 1. D'altra parte la concordia dei molti esemplificata in base ai "tre" in mezzo ai quali è il Signore, potrebbe signifi-

2. care l'unica chiesa, l'unico uomo e l'unica stirpe. O ancora, se il Signore quando dava la legge era con il solo Giudeo, tuttavia non inviava forse già profetando Geremia in Babilonia[13], e anzi, chiamando tramite la parola profetica i [più docili] tra i pagani, non veniva già riunendo i due popoli? E dei due non ne veniva forse costituito il terzo « in uomo nuovo »[14], « insieme al quale [Egli stesso] cammina »[15] e che abita nella stessa chiesa?

3. La legge e insieme i profeti unitamente al Vangelo nel

4. nome di Cristo si congiungono in una sola "gnosi". Quelli dunque che per odio non contraggono matrimonio o per concupiscenza abusano della carne con indifferenza[16] non sono certo nel novero di quei salvati, con i quali è il Signore.

Capitolo 11

71. 1. Dopo queste dimostrazioni è tempo ormai di addurre tutti quei testi delle Scritture che si oppongono a questi sofisti dell'eresia[1], spiegando la norma della continenza

2. perseguita in modo razionale. In particolare chi sa trasceglierà il testo scritturistico che si adatta a combattere ogni singola eresia e lo sfrutterà secondo il caso per confutare i creatori di dottrine contrarie ai comandamenti.

[13] Forse allude alle profezie dettate da Geremia (c. 50-51) contro Babilonia.

[14] Cfr. Ef 2, 15. Il concetto del τρίτον γένος (cfr. 69.1) o della triade Greci (o pagani) - Giudei - Cristiani rimase una forma fondamentale nell'interpretazione della storia elaborata dai primi pensatori cristiani: cfr. la Predic. di Pietro (in VI **5** 41 e il commento di Clem., 42 [distinzione fra pagani, ebrei, cristiani in rapporto al culto]; **15** 119 [gli "innesti"]); Epist. ad Diogn. 1; Arist. *Apol.* 2; Ps. Cypr., *De Pascha comp.* 17; Clem. stesso, oltre, V **14** 98.4 (desumo da Harnack, *Mission*, cit. [a I **1** 11.1], 186-191); anche VI **13** 106.4.

[15] Cfr. 37, 27 (in 2 Cor 6, 16).

[16] Cfr. sopra, **4** 25.7; 26.2; II **20** 118.3; ἀδιαφόρως: II **20** 109.4.

[1] τοῖς κατὰ αἱρέσεις σοφισταῖς: come quelli « della filosofia »: I **3**.

3. Dai tempi antichi la legge che prescrive, come abbiamo detto[2], « non desiderare la moglie del vicino »[3] ha preannunciato la parola del Signore stesso che vi fa diretto riferimento, secondo il Nuovo Testamento, e dice in persona propria: « Avete udito la legge che ordina: "Non commettere adulterio". Io invece vi dico: "Non desiderare" ». 4. La volontà [della legge] che gli uomini abbiano con le mogli rapporti improntati a moderazione[4] e per il solo scopo della procreazione, è dimostrata dal fatto che essa vieta allo scapolo di unirsi subito con la prigioniera; ma, una volta che gliene abbia preso desiderio, le permetta di tenere il lutto per 30 giorni, per di più con i capelli rasati. Se anche così la bramosia non si affievolisce, pensi ormai di generare prole da lei: l'istinto che spadroneggia in lui si sarà legittimato purificandosi, in quel periodo di tempo stabilito, in aspirazione razionale[5].

72. 1. Così non potrai dimostrare che alcuno degli antichi si sia mai accostato a una donna incinta, secondo la Scrittura; troverai anzi che solo dopo la gestazione e l'allattamento del neonato le donne tornano ad aver rapporti con gli 2. uomini[6]. Troverai ad es. che questo limite fu osservato anche dal padre di Mosè, che generò Mosè frapponendo un intervallo di tre anni dopo che [la moglie] si fu sgra- 3. vata di Aaronne[7]. E la tribù di Levi, siccome osservava questa norma di natura data da Dio, era inferiore di nu- 4. mero alle altre quando entrò nella terra promessa[8]: giacché non si moltiplica rapidamente una stirpe, se generano solo gli uomini che s'impegnano solo nel matrimonio

[2] Sopra, **2** 9.1.
[3] Es 20, 17 e Mt 5, 27-28. La continuità e convergenza di antica e nuova legge anche oltre, **12** 84.4; e cfr. I **27** 174.3. Comunque il divieto « non desiderare » così espressamente formulato è nell'Esodo, non nel Vangelo. Cfr. anche 76.1.
[4] Cfr. già II **23** 143.1.
[5] Cfr. Dt 21, 11-13 (già in II **18** 88.4 - 89.1); e Andronic. *De Aff.*, 12 Kr.
[6] Cfr. Philon. *De Hebr.*, *fr.* 6 Wendland; *Paed.* II **10** 92.2. In nessun testo della legge si trova rispecchiata tale usanza. Clem. può aver confuso con la prescrizione del Levitico, 18, 19.
[7] Mosè aveva 80 anni quando Aaronne ne aveva 83: Es 7, 7.
[8] Secondo il censimento del libro dei Numeri la tribù di Levi aveva 22000 persone (3, 39): meno di ognuna delle altre tribù (1, 20-44).

legittimo e aspettano non solo la fine della gestazione, ma anche dell'allattamento [prima d'aver nuovi rapporti

73. 1. con le mogli]. Onde giustamente Mosè, per ammaestrare i Giudei alla continenza, ordinò loro di astenersi « per tre giorni consecutivi »[9] dai piaceri d'amore, finché non aves- 2. sero ascoltato le parole divine. « Noi siamo dunque tempio di Dio, come disse il profeta: "abiterò in essi e con essi camminerò e sarò loro Dio ed essi saranno mio popolo" » – se ci comporteremo secondo i comandamenti, sia ciascuno di noi singolarmente, sia la chiesa in com- 3. plesso –. "Perciò uscite di mezzo ad essi e separatevene", dice il Signore, "e non toccate cosa impura: e io vi accoglierò e vi sarò padre e voi sarete per me figli e figlie", 4. dice il Signore Onnipotente »[10]. Egli ci comanda in modo profetico di separarci non dalle persone sposate, come essi intendono, ma dai pagani che ancora vivono nella prostituzione, nonché dalle su nominate sette[11] come impure

74. 1. ed empie. Così anche Paolo, indirizzando il discorso alla gente del tipo suddetto, dice: « Queste promesse dunque voi avete, o carissimi: purifichiamo il nostro cuore da ogni sozzura di carne e di spirito, completando la nostra santificazione nel timore di Dio ». « Io sono geloso di voi, della gelosia di Dio, perché vi ho fidanzati a un uomo 2. solo, a Cristo, per presentarvi come vergine casta ». La chiesa non sposa un altro, poiché ha già lo sposo, ma ciascuno di noi può sposare la donna che vuole, secondo 3. la legge – intendo nelle prime[12] nozze –. « Ma temo che, come il serpente sedusse Eva con la sua astuzia, i vostri pensieri abbiano a traviare dalla semplicità che conduce a Cristo »[13]: parole prudenti e di vero maestro, queste di

75. 1. Paolo. E così pure il meraviglioso Pietro: « Carissimi, vi esorto come stranieri e pellegrini ad astenervi dai desideri della carne, i quali sono in lotta contro l'anima; man- 2. tenete buona la vostra condotta fra i pagani... Poiché così è la volontà di Dio, che facendo il bene riduciate al

[9] Es 19, 15.
[10] 2 Cor 6, 16-18 (che include Lv 26, 12 [e Ez 37, 27]; Is 52, 11; 2 Sam 7, 14 e, come suole, il commento di Clem.).
[11] Cfr. VII **18** 109.1.
[12] Cfr. **1** 4.3; II **23** 137.1.
[13] 2 Cor 7, 1; 11, 2 e 3.

silenzio l'opera degli stolti, in quanto liberi e non tenendovi la libertà come copertura per la malvagità, ma come 3. schiavi di Dio »[14]. Similmente scrive Paolo nella *Lettera ai Romani*: « Noi che siamo morti al peccato, come potremo ancora vivere in esso?... Il nostro uomo vecchio fu crocifisso con [Cristo], affinché fosse distrutto il corpo del peccato etc. », fino a « Non fornite le vostre membra come armi di iniquità al peccato »[15].

76. 1. A questo punto credo di non dover lasciare inosservato che l'apostolo predica lo stesso Dio [come operante] attraverso legge, profeti, vangelo. Infatti la prescrizione « non desiderare » scritta nel vangelo[16], egli la attribuisce alla legge nella *Lettera ai Romani*, poiché sa che Colui che diede i comandamenti attraverso la legge e i profeti e il Padre di cui egli stesso predicava la buona novella, sono 2. un'unica persona[17]. Dice infatti: « Che diremo? Che la legge è peccato? Non sia mai! Tuttavia io non conobbi il peccato se non attraverso la legge, perché non avrei conosciuto il desiderio se la legge non dicesse: " non desi- 3. derare " »[18]. Se poi gli eretici " antitatti "[19] ritengono che Paolo abbia scritto per disdegno contro il Creatore il versetto seguente: « So che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene »[20], leggano però il contesto che pre- 4. cede e che segue. Infatti aveva detto: « Il peccato che abita in me »[21], per cui veniva logico dire: « Nella mia

77. 1. carne non abita il bene ». E in seguito aggiunse: « Se faccio ciò che non voglio, non sono più io che opero il male, ma il peccato che abita in me » e che, dice, « lottando contro la legge » di Dio e « della mia mente, mi fa schiavo della legge del peccato che sta nelle mie membra. Povero uomo che sono! Chi mi libererà da questo

[14] 1 Pt 2, 11-12 e 15-16.
[15] Rm 6, 2; 6, 13.
[16] Mt 5, 27-28; cfr. sopra, 71.3.
[17] Cfr. I **27** 174.3.
[18] Rm 7, 7.
[19] Cfr. sopra, **4** 34.3-4.
[20] Rm 7, 18.
[21] Scil.: « opera il male, non io »: Rm 7, 17. Dice Clem. contro gli Antitatti che non un demiurgo malvagio subordinato al Creatore rende cattivo l'uomo, ma il peccato.

2. corpo della morte? »[22]. E ancora (ché non si stanca mai di aiutare e consolare) non esita a concludere: « La legge dello spirito mi ha liberato dalla legge del peccato e della morte », poiché attraverso il Figlio « Dio condannò il peccato nella carne, affinché le prescrizioni della legge fossero adempiute in noi che non procediamo secondo la 3. carne, ma secondo lo spirito »[23]. Inoltre, per chiarire ancora quello che aveva detto prima, esclama: « Il corpo è cadavere per causa del peccato, il che significa che esso non solo è " tempio ", ma anzi è " tomba " dell'anima[24]; quando infatti è santificata per Dio, dice nel seguito, « lo spirito di Colui che risuscitò Gesù dai morti abita in noi: Egli vivificherà anche i vostri corpi mortali per mezzo

78. 1. del suo spirito che abita in voi »[25]. Dall'altro lato Paolo rimprovera i libertini e dice le famose parole: « L'aspirazione della carne è la morte; coloro che vivono secondo la carne aspirano alle cose della carne, e la tendenza della carne è odio verso Dio, perché non si assoggetta alla legge di Dio. Quelli che sono nella carne non possono piacere a Dio »[26], non come insegnano alcuni, ma come 2. noi già abbiamo detto. Quindi per distinguerla da quelli dice alla chiesa: « Voi non siete nella carne, ma nello spirito, se è vero che lo spirito di Dio abita in voi. Se però uno non ha lo spirito di Cristo, allora non gli appartiene. Ma se Cristo è in voi, certo il vostro corpo è cadavere a causa del peccato, ma lo spirito è vita in ragione 3. della giustizia. Dunque, fratelli, non siamo affatto debitori verso la carne, sì da vivere secondo la carne. Poiché se vivete secondo la carne morrete; ma se con lo spirito fate morire le opere del corpo, vivrete. Quanti sono mossi 4. dallo spirito di Dio, sono figli di Dio ». E prosegue rivolgendo il discorso contro la [dottrina della] nobiltà d'origine e licenza esecrabilmente introdotte dagli eretici che menano vanto della loro dissolutezza[27]. « Voi non riceveste

[22] Rm 7, 20; 23-24; cfr. IV 7 45.
[23] Rm 8, 2-4.
[24] Clem. fonde volentieri teologia paolina e credenze orfiche: cfr. 1 Cor 3, 16 e 6, 19 e Plat. *Crat.* 400bc, già cit., **3** 16.3-4.
[25] Rm 8, 10-11.
[26] Rm 8, 6; 5; 7-8.
[27] Cfr. sopra, **4** 30.1.

uno spirito di schiavitù per ricadere in timore, ma ricevesti uno spirito di adozione filiale, per cui gridiamo:
5. "Abba, Padre" »[28]. Il che significa che lo ricevemmo allo scopo di conoscere Colui che invochiamo, il vero Padre, il solo Padre di tutto ciò che è, che ci guida alla salvezza, che sa incutere * anche il timore[29].

Capitolo 12

79. 1. L'unione coniugale « se di comune accordo si dedica di tempo in tempo alla preghiera »[1] è magistero di continenza. Infatti [Paolo] aggiunse da un lato l'espressione « di comune accordo », perché nessuno sciolga il matrimonio, e dall'altro « di tempo in tempo », perché lo sposato, esercitando forzatamente la continenza, non scivoli mai nel peccato: potrebbe cadervi non consumando il congiungimento con la propria moglie e desiderando quel-
2. la di un altro[2]. Per la stessa ragione diceva anche che se uno giudica di comportarsi in modo indecente mantenendo in casa una figlia vergine, farà bene a darla in sposa[3].
3. E per proposito ciascuno, sia chi si è reso "eunuco", sia chi si è unito in matrimonio per procreare, deve
4. sempre guardarsi dal lasciarsi andare al peggio. Se infatti sarà capace di elevare il tenore [di serietà] della sua vita, si acquisterà maggior merito presso Dio[4], perché avrà esercitato la continenza in modo autentico e insieme con riflessione; ma se, oltrepassando la norma che si era prefisso per sua maggior gloria, poi[5] ++++ abbia a cadere

[28] Rm 8, 9-10; 12-15. L'acclamazione ἀββᾶ ὁ πατήρ (cfr. anche Mc 14, 36; Gal 4, 6 e *Protr.* **9** 88.3; Orig. *c. Cels.* VIII 6) doveva essere usata in ambiente catechetico, forse durante l'iniziazione cristiana. Cfr. M. Luisa Amerio, *Il nesso* ἀββᾶ ὁ π., « Augustinianum » 16 1976 291-316.

[29] Timore di Dio pedagogico o salutare: cfr. sopra, II **2** 4.4 etc.

[1] 1 Cor 7, 5. Cfr. anche Orig. *Comm. in Mt.* XIV 2 (p. 278 Kl.).

[2] Cfr. 82.1 e **15** 96.2.

[3] Cfr. 1 Cor 7, 36.

[4] Cfr. Past. Herm. *Simil.* 5.3, 3. Per il libero proposito della continenza cfr. **3** 12.2.

[5] Lacuna nel ms. Riecheggia comunque le espressioni eretiche riportate al principio del l. (**1** 2.1).

5. rispetto alla speranza. Come lo stato di "eunuco", così anche il matrimonio comporta propri doveri e uffici che riguardano Dio, intendo il prendersi cura di moglie e figli: come si conviene, il vincolo matrimoniale diviene un'onorevole occasione per uno che viva alla perfezione il matrimonio, se accetta di provvedere a tutte le incombenze
6. nella casa comune. Così ad es., dice [Paolo] che è opportuno costituire vescovi coloro i quali si siano esercitati a presiedere a tutta la chiesa dopo l'esperienza della pro-
7. pria casa. Pertanto « ciascuno nell'opera in cui fu chiamato » adempia al suo ufficio, « per essere libero in Cristo »[6] e ricevere la mercede adeguata al suo ufficio.

80. 1. Un'altra volta [Paolo] discorre della legge e usando un'allegoria dice: « La donna maritata resta legata per legge al marito finché è in vita etc. ». E altrove: « La donna resta legata per tutto il tempo che vive suo marito; se questi muore, è libera di sposarsi, ma solo nel Signore. Ma è fortunata se resta così, secondo il mio parere »[7].
2. Nella pericope citata prima dice: « Voi siete morti rispetto alla legge » – non al matrimonio! – « per appartenere a un Altro, che è risuscitato dai morti »[8]: [voi, cioè] sposa e chiesa, la quale deve essere pura sia dai pensieri intimi contrari alla verità, sia dagli attentatori esterni, vale a dire dai seguaci delle eresie, che cercano di persuaderla a tradire in adulterio lo Sposo Uno, Dio onnipotente: « affinché, come il serpente sedusse Eva »[9], che vuol dire "vita"[10], così anche noi, sedotti dalle avide
3. astuzie dell'eresia, non trasgrediamo i comandamenti. La seconda pericope citata istituisce il matrimonio monogamico. Infatti non è da presumere, come alcuni spiegarono, che il vincolo della donna con l'uomo significhi l'intreccio della carne con la corruzione; quella pericope invece accusa l'interpretazione di coloro, gente empia, che attribuiscono addirittura al diavolo l'istituzione del matrimo-

81. 1. nio[11], per cui c'è rischio di maledire il legislatore. Sono

[6] 1 Cor 7, 24 e 22.

[7] Rm 7, 2 e 1 Cor 7, 39-40.

[8] Rm 7, 4; cfr. 83.5; 84.4.

[9] 2 Cor 11, 3; cfr. sopra, **11** 74.1-3.

[10] Gn 3, 20; cfr. **9** 65.1.

[11] Come Taziano: cfr. **6** 49.1.

d'avviso che chi osò formulare simili dottrine fu Taziano di Siria[12]. In ogni caso nel libro *Sulla perfezione secondo il Salvatore* egli scrive testualmente: « L'accordo [fra gli sposi] consente la preghiera, ma il rapporto con la corruzione ne annulla l'efficacia mediatrice[13]. In ogni caso [Paolo] impone limiti molto severamente pur nella concessione 2. che fa: infatti quando ha ammesso che [gli sposi] tornino ad unirsi insieme a causa di Satana e per evitare l'intemperanza, ha dichiarato che colui che si lascerà persuadere [ad usare del permesso] "servirà a due padroni"[14]: attraverso l'accordo, a Dio; attraverso il dissenso, all'intempe- 3. ranza, alla prostituzione, al diavolo ». Con queste parole egli spiega il testo dell'apostolo; ma elude sofisticamente la verità, perché costruisce attraverso la verità un falso. 4. Che intemperanza e prostituzione siano passioni diaboliche, lo ammettiamo anche noi; ma nel matrimonio onesto ha un'azione mediatrice l'accordo, che nella continenza conduce alla preghiera e con la serietà [dell'uso coniugale] 5. guida gli sposi alla procreazione. Tanto vero che il momento della procreazione è chiamato "conoscenza" dalla Scrittura, là dove dice: « Adamo conobbe Eva, la sua donna; ed ella concepì e partorì un figlio e gli impose il nome Set: "Poiché Dio mi ha suscitato un altro germo- 6. glio in luogo di Abele" »[15]. Vedi contro chi lanciano maledizioni coloro che detestano l'onesta procreazione e attribuiscono la generazione al diavolo? Ché non si è rivolto genericamente a una divinità quello scrittore che ha ag-

82. 1. giunto l'articolo per designare l'Onnipotente. E quell'aggiunta dell'apostolo: « e [gli sposi] tornino ad unirsi insieme a causa di Satana », tende a rimuovere a priori il pericolo di sviare nel desiderio di altre persone. Infatti non basta l'accordo di temporanea astinenza a ribattere

[12] Cfr. Hilgenfeld, *o. c.*, 390; e sopra, al c. 1°. « La "perfezione secondo il Salvatore" non si può raggiungere che praticando le più rigide e aspre regole di continenza » (Maria Zappalà *Taziano e lo Gnosticismo*, « Riv. di Studi Filos. e Relig. » 3 1922 307-338 [prec. 319]). La citaz. diretta dell'apologista è il *fr.* 5 Schwartz: è un commento a 1 Cor 7, 5, cui Clem. contrappone il suo (82.1-3).

[13] Cfr. 1 Tm 4, 5.

[14] Mt 6, 24.

[15] Gn 4, 25; cfr. **17** 104.1-3.

del tutto le naturali esigenze degli istinti, pur reprimendole severamente, per cui l'apostolo reintroduce il connubio, non per intemperanza o prostituzione o per l'opera del diavolo, ma proprio perché [il matrimonio] non sog- 2. giaccia ad intemperanza e prostituzione e al diavolo. Anche Taziano distingue sì l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, ma non come intendiamo noi. Anche noi siamo d'accordo con lui quando diciamo che l'uomo vecchio è rappresentato dalla legge, l'uomo nuovo dal vangelo[16], non però nel senso che vuole lui, che abolisce la legge come opera di 3. un altro Dio. Quello stesso Uomo e Signore che rende nuovo l'antico[17] non concede più matrimoni multipli (che le circostanze richiedevano quando bisognava che l'umanità crescesse e si moltiplicasse[18]), ma istituisce il matrimonio unico[19] in vista della procreazione e della cura della casa: a questo scopo la donna fu data [all'uomo] 4. « come aiuto »[20]. E se l'apostolo « per indulgenza » concede a qualcuno le seconde nozze, a causa del fuoco della libidine[21], costui non pecca secondo il Testamento, perché la cosa non è vietata dalla legge, e tuttavia non adempie quella più intensa perfezione che è propria del comportamento secondo il Vangelo. Si guadagna invece gloria nel 5. cielo se resta da solo, se conserva incontaminata quell'unione che è stata dissolta dalla morte e se ubbidisce di buon grado al divino disegno che lo ha voluto dedito 6. al servizio del Signore « senza distrazione »[22]. Né d'altronde la divina Provvidenza attraverso il Signore ordina che chi si leva dal letto dell'amplesso faccia anche ora come una volta le *abluzioni*[23]. Infatti non si tratta di co-

[16] Cfr. Rm 7, 2 e Tatian., *fr.* 6 Schw. Sul problema paolino, cfr. Seeseman, *art. c.* [a I 4 27.3], 319 s.

[17] Cfr. Is 43, 19 (e 2 Cor 5, 17).

[18] Gn 1, 28; cfr. Joh. Chrys. *De Virgin.* 17 [P.G. XLVIII 546]; Theod. *Haer. Fab.* 5, 25; Method. Symp. I 18 etc.; e Broudehoux, *o. c.*, 88 s.

[19] Cfr. 1 4.3; **11** 74.2.

[20] Gn 2, 18.

[21] Cfr. 1 Cor 7, 6; 9; 39.

[22] 1 Cor 7, 35; cfr. Athenag. *Pro Christ.* 33, 4.

[23] Cfr. Lv 15, 18. Sul brano cfr. J. Bernhard, in 'Perennitas', P. Thomas zum 70° Geburstag, Münster 1963, 11-18. Cfr. anche IV **22** 142.3.

strizioni con cui il Signore allontani dalla procreazione coloro che credono, perché li avrebbe lavati, attraverso un solo *battesimo*, da tutti i congiungimenti per sempre, Egli che le molte cerimonie di Mosè riassunse in un solo battesimo.

83. 1. Da antico tempo pertanto la legge prediceva la nostra rigenerazione attraverso la generazione carnale; e nell'occasione della emissione generativa dello sperma essa faceva ricorrere all'abluzione, non dunque perché aborrisse la generazione umana. L'emissione dello sperma è capace di produrre ciò che appare come essere umano, una volta 2. generato. Né produce generazione il coito ripetuto, ma la ricezione del seme nella matrice consente la riproduzione; essa è la naturale officina[24] dove lo sperma viene 3. plasmato in forma di embrione. Come può il matrimonio essere soltanto cosa vieta, un ritrovato della legge, e diverso il matrimonio secondo il Signore, quando è da noi tenuto saldo il principio che si tratta dello stesso Dio? 4. « Ciò che Dio congiunse l'uomo non sciolga mai »[25]: giusto. E allora molto più ciò che il Padre ha comandato, osserverà il Figlio. Se poi Legislatore e Nunzio del vangelo sono la medesima persona[26], questa non sarà mai in 5. contraddizione con se stessa. Vive infatti la legge, poiché è spirituale[27] e concepita in modo "gnostico". Noi « siamo morti rispetto alla legge mediante il corpo di Cristo per appartenere a un Altro, che è risuscitato dai morti », ed è stato profetato dalla legge « perché noi portassimo

84. 1. frutti a Dio »[28]. Perciò « la legge è santa e il comandamento è santo e giusto e buono »[29]. Noi siamo dunque « morti rispetto alla legge »; vale a dire, al peccato messo in evidenza dalla legge, la quale lo rivela, non lo crea:

[24] L'utero: cfr. IV **23** 150.2; Philon. *De aet. Mundi* 12, 66; *De Spec. Leg.* III 6, 33; 19, 109; *De vita Mois.* II 17, 84; Greg. Nazianz. *Orat.* 28, 22 [P. G. XXXVI 56] etc. Filone e Clem. sembrano presupporre una fonte comune stoica (Spanneut, *o. c.* [a I **1** 2.1], 191-197).
[25] Mt 19, 6 e parall.
[26] Cfr. ancora I **27** 174.3.
[27] Cfr. Rm 7, 14.
[28] Rm 7, 4; cfr. sopra, 80.2.
[29] Rm 7, 12.

attraverso la prescrizione di ciò che si deve fare e il divieto di ciò che non si deve fare essa smaschera il peccato 2. già presente, « affinché si riveli peccato »[30]. Se è peccato il matrimonio secondo la legge, non so come uno possa dire di conoscere Dio quando afferma che il comando di Dio è peccato! No, se santa è la legge, santo è il matrimonio. Pertanto l'apostolo riconduce « questo mistero a 3. Cristo e alla chiesa »[31]. Come « ciò che è generato dalla carne è carne, così ciò che è da spirito è spirito »[32], non solo nel parto, ma anche nell'acquisizione del sapere. Così « santi sono i figli »[33], sante le soddisfazioni, poiché le 4. parole del Signore hanno sposato l'anima a Dio. In ogni caso prostituzione e matrimonio sono distinti, poiché il diavolo sta ben lontano da Dio. « E voi siete morti rispetto alla legge mediante il corpo di Cristo, per appartenere a un Altro, che è risuscitato dai morti »[34]; si deve completare sottintendendo: perché gli siamo divenuti *subito* ubbidienti, perché anche secondo la verità della legge ubbidiamo allo stesso Signore che *da tempo antico*

85. 1. ci richiama[35]. E forse a proposito di questi eretici, giustamente, « lo spirito dice apertamente che in tempi a venire alcuni abbandoneranno la fede, prestando orecchio a spiriti ingannatori e insegnamenti di demoni, presi dall'ipocrisia di mentitori, bruciati nella coscienza: proibiranno di sposare, di fare uso di certi cibi, che Dio creò perché fossero usati con rendimento di grazie dai fedeli, che hanno ben conosciuto la verità. Poiché ogni cosa creata da Dio è buona e nessuna è da buttare, se usata con rendimento di grazie; è infatti santificata dalla parola di 2. Dio e dalla preghiera »[36]. Necessariamente dunque non si deve proibire di sposarsi o di mangiar carne o bere vino, perché è scritto: « È bene non mangiar carne né bere vino », se mangiandone si dà scandalo[37]. Ed è scritto:

[30] Cfr. Rm 7, 7 e 13; già II 7 **34.4**; anche I **25** 166.5.
[31] Ef 5, 32.
[32] Gv 3, 6.
[33] Cfr. 1 Cor 7, 14.
[34] Ancora Rm 7, 4.
[35] Cfr. sopra, **11** 71.3.
[36] 1 Tm 4, 1-5; cfr. **6** 51.2-3.
[37] Rm 14, 21.

« È bene restare come sono io »[38], ma sia chi si sposa « con rendimento di grazie », sia chi non si sposa, anche egli « con rendimento di grazie » e con uso temperante, viva secondo ragione.

86. 1. Insomma, tutte le lettere dell'apostolo danno insegnamenti in fatto di saggezza e di continenza e contengono consigli innumerevoli sul matrimonio, sulla procreazione della prole, sull'amministrazione della casa, e perciò non ripudiano mai il matrimonio, se ispirato a temperanza. Anzi cercano di salvare la coerenza con il vangelo e accettano tanto colui che con animo grato a Dio conduce in temperanza vita matrimoniale, quanto colui che vive in stato di " eunuco ", come il Signore vuole, con una scelta senza pentimenti e perentoria del modo a cui « ciascuno 2. fu chiamato »[39]. « La terra di Giacobbe era celebrata oltre ogni altra terra », dice il profeta, volendo onorare « il ri- 3. cettacolo del suo spirito »[40]. Eppure c'è chi[41] inveisce contro la generazione col dirla corruttibile e soggetta a morte e distorce [i testi], sostenendo che il Salvatore si riferisce alla procreazione quando dice: « Non fate un tesoro sulla terra, dove tignola e ruggine lo consumano »[42]; e non si vergognano di aggiungervi le parole del profeta: « Tutti voi invecchierete come un vestito e la 4. tignola vi roderà »[43]. Ebbene, neppure noi vorremo contraddire alla Scrittura sul fatto che i nostri corpi sono corruttibili e per natura caduchi[44]; e potrebbe anche essere che a coloro con i quali parlava predicesse rovina in quanto peccatori[45]. Ma il Salvatore non parla della generazione della prole, bensì per esortare a far parte con

[38] Celibe: 1 Cor 7, 8; cfr. già **10** 68.2.
[39] 1 Cor 7, 20 e 24.
[40] Sof 3, 19-20 (in Barn. *Epist.* 11, 9).
[41] Ancora Taziano e gli encratiti? Sulla questione cfr. Bolgiani, *art. c.* [a II **18** 80.4], 653 s. Certo Eusebio sapeva che Taziano era accusato di manipolare il testo di Paolo (*H. E.* IV 29, 6). Per l'usanza degli gnostici di far violenza (βιάζεσθαι) alle Scritture cfr. I **5** 29.6.
[42] Mt 6, 19 e parall.
[43] Is 50, 9.
[44] Cfr. II **20** 118.5.
[45] Cfr. Mt 23, 33 e parall.

generosità [dei propri beni] quelli che intendono solo acquistare sovrabbondanza di ricchezze, senza soccorrere

87. 1. i bisognosi. Per questo dice: « Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna »[46]. Similmente [gli eretici] adducono anche l'altro detto: « I figli di quel tempo non prenderanno moglie o marito »[47]. 2. Ma se uno riflette bene su questa questione[48], che riguarda la resurrezione dei morti, e su quelli stessi che la pongono, scoprirà che il Signore non rifiuta il matrimonio, ma vuole porre riparo contro l'attesa del desiderio car- 3. nale nel tempo della resurrezione. E non ha detto « figli di questo tempo » per contraddistinguerli dai figli di un qualsiasi altro tempo, ma come si dice che « quanti vengono al mondo in questa vita [nostra terrena »], " figli " per via della generazione, generano e sono generati, perché nessuno entrerà mai in questa vita senza generazione; ma questa generazione, che va incontro alla stessa distruzione, non tocca più a chi si sia una volta separato da 4. questa vita. « Uno solo è il Padre nostro *, quello che è nei cieli » – ma anche di tutto Egli è Padre, in quanto ha creato –, « perciò non chiamate nessuno sulla terra vostro padre »[49], dice [il Signore], come a dire: non crediate che colui che vi ha prodotto nella procreazione carnale sia causa del vostro essere: è con-causa di generazione, o

88. 1. meglio, ministro di generazione[50]. Per questo dunque vuole che noi convertendoci ritorniamo come i bambini[51], perché riconosciamo Colui che è veramente Padre, rigenerati attraverso l'acqua: questa è una generazione diversa 2. da quella che avviene nel mondo. Certo, dice [l'apostolo]: « Chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, ... chi è sposato, di come piacere alla moglie ». E che per ciò? Non si può vivere in grazia a Dio anche piacendo alla moglie secondo la volontà di Dio? E non è permesso

[46] Gv 6, 27 etc.
[47] Cfr. Lc 20, 35 e parall.
[48] « La donna [che aveva sposato uno dopo l'altro sette fratelli] di chi sarà sposa nella resurrezione? » (Lc 20, 33).
[49] Mt 23, 9.
[50] Cfr. Philon. *De Decal.* 23, 119; altri richiami tardo-patristici in Früchtel, « Zeitschr. f. Neutest. Wiss. » 36 1937 85 e 87.
[51] Cfr. Mt 18, 3.

anche a chi è sposato « preoccuparsi delle cose del Si-
3. gnore » insieme con la sua compagna? E come « la donna non sposata si preoccupa delle cose del Signore per essere santa nel corpo e nello spirito »[52], così anche la sposata si preoccupa, nel Signore, delle cose del marito e del Signore « per essere santa nel corpo e nello spirito »: tutt'e due sono sante nel Signore, l'una come moglie, l'altra co-
4. me vergine. Invece l'apostolo, con coerenza, grida ad alta voce per suscitare vergogna e ritegno in coloro che sono inclini alle seconde nozze, e dice appunto: « Qualunque altro peccato è fuori del corpo, ma il dissoluto pecca contro il proprio corpo »[53].

89. 1. Chi osa definire il matrimonio una prostituzione[54], ripeto, attacca e bestemmia la legge e il Signore. Come l'avidità di possedere troppo può dirsi un aspetto della lussuria, in quanto si contrappone al senso della sufficiente misura, e come [tale può dirsi] l'idolatria, in quanto apostasia dall'Unico a più dei, così è prostituzione l'evasione dall'unico matrimonio a più: infatti i termini prostituzione e adulterio assumono nell'apostolo tre significati, come
2. s'è detto[55]. Il profeta dice a proposito: « Foste venduti ai vostri peccati »[56]; e ancora: « Ti contaminasti in terra altrui »[57], ritenendo impuro il congiungimento perpetrato con persona altrui e non con quella che si concede in re-
3. golare unione a scopo di procreare prole. Onde, ancora parole dell'apostolo: « Voglio che le più giovani si sposino, abbiano figli, governino la casa, non diano all'avversario alcuna occasione per spargere maldicenza. Purtroppo

90. 1. alcune già fuorviarono dietro a Satana »[58]. E dall'altro lato approva pienamente l'uomo « sposato ad una sola donna », sia "anziano", sia diacono, sia laico, purché pratichi il suo matrimonio in modo irreprensibile: « e

[52] 1 Cor 7, 32-34. Matrimonio e famiglia non impediscono di seguir Cristo: *Paed.* II **10** 109.4.

[53] 1 Cor 6, 18. Sulle seconde nozze cfr. **1** 4.3.

[54] Taziano: cfr. sopra, 80.3; 84.4 e **6** 49.1.

[55] Come si dirà invece oltre, VII **12** 75.3; VI **16** 147.1. Allude comunque a Ef 5, 5.

[56] Is 50, 1; cfr. II **23** 144.4.

[57] Cfr. Bar 3, 10-11?

[58] 1 Tm 5, 14-15. πρεσβύτεροι (n. seg.): cfr. VI **13** 107.2.

2. sarà salvato grazie alla procreazione della prole »[59]. A sua volta il Salvatore, con il definire i Giudei « una razza perversa e adultera »[60], mostra che non hanno conosciuto la legge come la legge vuole, ma hanno seguito « la tradizione degli anziani » e « statuti umani »[61], e adulterano la legge, perché non l'hanno accolta come « marito e ar-
3. bitro della loro verginità »[62]. E, forse, Egli sa che erano asserviti ad estranee cupidiglie, per cui continuamente facendosi schiavi del peccato « si vendevano agli stranieri »[63]: infatti presso i Giudei non c'erano ufficialmente prostitute pubbliche, anzi anche l'adulterio era proibito[64].
4. Ma colui che disse: « Ho preso moglie e non posso venire »[65] alla cena divina, serviva da esempio per ammonire quanti, a causa dei loro piaceri, si allontanano dal divino comandamento: poiché con questa ragione né quelli che furono giusti prima della venuta di Cristo, né quelli che si sono sposati dopo la venuta, anche se sono
5. apostoli, sarebbero salvati. Se addurranno poi l'altro testo del profeta: « Sono invecchiata fra tutti i miei nemici »[66], intendano per nemici i peccati. E uno dei peccati è, non il matrimonio, ma la prostituzione: in caso inverso dicano pure che "peccato" è la generazione e l'Autore stesso della generazione.

[59] Cfr. 1 Tm 3, 2 e 12 (anche sopra, 79.5); Tt 1, 6; 1 Tm 2, 15.

[60] Mt 12, 39.

[61] Mt 15, 2 e Is 29, 13 (in ib., 9).

[62] Cfr. Ger 3, 4 e Sir 15, 2.

[63] Bar 4, 6; cfr. II **23** 144.5.

[64] Cfr. Philon. *De Spec. Leg.* III 9, 51; *De Jos.* 9, 43, che rispecchia, come Clem., Dt 23, 17-18; Lv 19, 29.

[65] Lc 14, 20. Esempio fra i tanti di elucubrata esumazione dei sensi reconditi o allegorici delle Scritture. Clem. non si sottrae in ciò all'influenza degli gnostici, che pur combatte.

[66] Sal 6, 7.

ANCORA CONTRO GLI ENCRATITI RIGORISTI E I SEGUACI DELL'INDIFFERENTISMO MORALE

(c. 13-18)

Capitolo 13

238

91. 1. A simili argomenti ricorre anche l'iniziatore del docetismo, Giulio Cassiano[1]: per lo meno nel libro *Sulla continenza o sullo stato di " eunuco "* dice testualmente: « Noi abbiamo organi siffatti che la femmina è conformata in un modo e il maschio in un altro, l'una per accogliere, l'altro per effondervi il seme: ma nessuno perciò dica che il congiungimento è stato autorizzato da Dio. 2. Se infatti una simile disposizione venisse da Dio, verso il quale tendiamo, Egli non avrebbe detto beati gli " eunuchi "[2], né il profeta avrebbe affermato che essi " non sono un tronco senza frutto "[3], trasferendo [l'immagine] dall'albero all'uomo che si fa " eunuco " per quel pensiero ».

[1] Sull'encratita Cassiano cfr. I **21** 102.1. « Encratitarum vel acerrimus », lo definiva Gerolamo (*Comm. in ep. ad Gal.* III 6, 8 [P.G. XXVI 460A]);per lui « ogni rapporto sessuale è un crimine » (G. Bareille, in Dict. de la Theol. Cathol., s. v., II 2 [1932], c. 1829). Cfr. in particolare Maria Zappalà, *L'Encratismo di G. Cassiano e i suoi rapporti col vang. sec. gli Egiziani*, « Riv. di Studi Filos. e Relig. » 3 1922 414-435 (prec. a p. 420-432 confutazione degli studi di Th. Zahn, *Gesch. des N.T. Kanons*, II 628-631 sull'uso che gli encratiti avrebbero fatto di quell'apocrifo); P.F. Beatrice, *Tradux Peccati*, Milano 1978, 222-231. Apprendiamo qui che Cassiano, come Basilide e altri, era sostenitore del docetismo (cfr. **17** 102.3; **VI 9** 71.2): per ragioni sia teologiche (Dio è ἀπαθής [II **8** 40.2], onde qualunque " passione " subisca è apparente), sia etiche, poiché chi soffre non è innocente: se Cristo era innocente, la sua sofferenza è apparente. La dottrina docetistica appare anche in letteratura apocrifa, ad es. negli Acta Johannis, 98-99; Clem. stesso era per Fozio sospetto di docetismo (cfr. **VI 9** cit., e Brontesi, *o. c.*, 353).

[2] Cfr. Mt 19, 12 (o 5, 8: ove però manca questa nuova beatitudine); cfr. anche **15** 99.4.

[3] Is 56, 3.

92. 1. E ancora, battendosi per l'empia opinione, aggiunge: « Come non si dovrebbe a buon diritto imputare al Salvatore, se ci trasformò e ci liberò dall'errore e dal rapporto degli organi sessuali, e da queste appendici vergognose? » In ciò la pensa press'a poco come Taziano[4].

2. E questi era uscito dalla scuola di Valentino[5]. Perciò dice Cassiano: « Alla richiesta di Salome, quando sarebbero state note le cose di cui lo interrogava, rispose il Signore: " Quando calpesterete il rivestimento della vergogna e i due organi diventeranno uno e il maschio sarà congiunto con la femmina e non ci sarà più né maschile né femminile " »[6].

93. 1. Ebbene, anzitutto noi conserviamo la sentenza non nei " quattro Vangeli ", ma in quello secondo gli Egiziani. In secondo luogo mi pare che egli ignori che parla di istinto maschile alludendo all'ira e di quello femminile alludendo alla concupiscenza. Quando queste passioni si sono fatte potenti, ne segue pentimento e vergogna. 2. Ora, non indulgiamo né ad ira né a concupiscenza, che si sviluppano o per abitudine o per cattiva educazione e ottenebrano e velano il raziocinio[7]; spogliamoci della caligine che ne deriva e, vergognandoci con il pentimento, unifichiamo spirito e anima nell'obbedienza al Logos: solo allora, come dice anche Paolo, « non ci 3. sarà più in noi né maschio né femmina »[8]. Aliena ormai dalla forma per cui si distinguono maschio e femmina,

[4] Cfr. sopra, 80.3 e 81.6. L'encratita argomenta: se Dio ci comanda di essere " eunuchi " non è possibile che ci abbia dato il sesso. Questo non ci viene dal medesimo Dio. Cfr. Brontesi, *o. c.*, 127.

[5] Cfr. al cap. 1°. Si discute se ὁ δέ al principio della frase sia Cassiano o Taziano. Sto con quelli che intendono quest'ultimo (fra gli altri di recente Broudehoux, *o.c.* [a II **23** 137.1], 41 etc.).

[6] Altro frammento del Vangelo degli Egiziani (cfr. **6** 45.3), da Clem. qui contrapposto ai " quattro ", ma che Cassiano riteneva autentico, certo per il suo carattere encratita (Zappalà, *art. c.*; Danielou, *Théolog.*, cit. [a I **1** 15.2], 128 s.). Il fr. (3 Bonaccorsi, *o. c.* [a **6** cit.], 14), con qualche variazione, anche in Clem. Rom. 2 *Cor* 12, 2 (cfr. Hippol. *Ref.* V 7); ma soprattutto è da notare che la frase riappare nel Vangelo di Tomaso, § 27: cfr. già II **9** 45.4-5.

[7] Cfr. **10** 68.5 e 69.3; Plat. *Resp.* VI 492a; 495a.

[8] Gal 3, 28. Clem. recupera con più saggia interpretazione il vangelo gnostico: cfr. Méhat, *art. c.* [a II **3** 1.1], 431 s.

l'anima trapassa ad unità, non essendo più né l'uno né l'altra. Invece quell'illustre signore ritiene – in maniera troppo platonica! – che l'anima, divina di origine, effeminata dal desiderio, scenda dall'alto quaggiù alla generazione e alla morte[9].

Capitolo 14

94. 1. Ed ecco che egli vuol forzare[1] Paolo a sostenere che la generazione consiste in un inganno, là dove dice: « Temo che, come il serpente ingannò Eva, i vostri pensieri si corrompano traviando dalla semplicità che conduce a Cristo »[2]. 2. A vero dire il Signore venne, come tutti ammettono, « per [risanare] ciò che è perduto »[3]: ma perduto non [perché calato] dall'alto fino alla nostra generazione qui sulla terra (la generazione è creata ed è creazione dell'Onnipotente, che non avrebbe mai fatto calare l'anima da una condizione migliore ad una peggiore). 3. Il Salvatore venne per quelli che son perduti nei pensieri, venne per noi: i nostri pensieri si corruppero in seguito alla disobbedienza ai comandamenti, per la nostra avidità di piaceri. E ciò forse perché il nostro primo progenitore anticipò il tempo, cioè si lasciò eccitare alle lusinghe del matrimonio prima del momento stabilito, e peccò: poiché « chiunque guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio con lei »[4]. Così egli non attese il

95. 1. momento della volontà [divina]. Era dunque il medesimo Signore[5] che anche allora condannava la concupiscenza

[9] Cfr. **3** 13.2 e Plat. *Phaed.* 81c; *Phaedr.* 248c. La confutazione è al c. seg., 94.2: l'uomo non è divino per natura e decaduto dalla perfezione, ma soltanto umano in partenza e capace di perfezione, assimilandosi a Dio con l'esercizio della volontà: I **1** 4.1; II **18** 80.5 - 81.1 (Mondésert, 195; Daniélou, *Message*, cit., 482. Cfr. IV **12** 83.2; **23** 150.4; **26** 167.4; VI **12** 96.1-2.

[1] βιάζεται: cfr. I **5** 29.6.

[2] 2 Cor 11, 3.

[3] Cfr. Mt 18, 11; Lc 19, 10 etc.

[4] Mt 5, 28; cfr. oltre, **17** 103.1.

[5] Per l'unità d'ispirazione dei due Testamenti cfr. I **27** 174.3. Il concetto è che il sesso è in sé buono, ma Adamo peccò perché

che previene il matrimonio. E quando l'apostolo dice: « Rivestitevi dell'uomo nuovo, che è creato secondo Dio »[6], parla a noi, plasmati come siamo stati plasmati dalla volontà dell'Onnipotente, e parla di « vecchio » e « nuovo » non in rapporto a generazione o rinascita, ma alla vita condotta nella disobbedienza e nell'obbedienza. 2. « Sopravvesti di pelle »[7] chiama Cassiano i corpi: e qui dimostreremo poi che sono in errore lui e quanti la pensano come lui, quando intraprenderemo la spiegazione dell'origine dell'uomo come logica prosecuzione di ciò che deve essere detto prima[8]. Poi dice: « Quelli che sono soggetti ai re della terra generano e sono generati », « invece la nostra patria è nel cielo, donde anche attendiamo 3. il Salvatore »[9]. Che anche queste siano parole vere, pure noi lo sappiamo, giacché dobbiamo comportarci come « ospiti e pellegrini »[10], gli sposati come non sposati, i possidenti come non possidenti, quelli che hanno figli come padri di esseri mortali, come preparati a lasciare le ricchezze, a vivere pure senza moglie, se sarà necessario[11]: non usando appassionatamente delle cose create, ma « con animo pieno di gratitudine » e sapendo di esserne superiori[12].

Capitolo 15

96. 1. Ancora: quando [Paolo] dice: « È bene per un uomo non toccar donna; ma a causa delle fornicazioni ciascuno si tenga la propria moglie », aggiunge poi, quasi a for-

agì prematuramente: così *Protr.* **11** 111.1; già Theoph. *Ad Autol.* II 25.

[6] Ef 4, 24.

[7] Gn 3, 21. Cfr. Philon. *Quaest. in Gen.* I 35; *Leg. All.* III 22, 69; Orig. *c. Cels.* IV 40; Porph. *De Abst.* I 31, 2-4; (da Empedocle, 31 B 126 D.-K.?); Procop. *In Gen.*, ad l. [P. G. 87° 220].

[8] Cfr. a I **14** 60.4.

[9] Cfr. Mt 20, 25; 24, 38 e Fil 3, 20.

[10] Eb 11, 13.

[11] Cfr. 1 Cor 7, 29-31.

[12] Cfr. 1 Tm 4, 4; e IV **4** 15.5-6; VII **12** 71.6. προσπαθῶς: cfr. I **1** 9.2. Per la gratitudine verso il creato cfr. **6** 52.1; 53.5; V **10** 11-5; VII **11** 62.1; **13** 83.3.

nire una spiegazione: « affinché Satana non vi tenti ».
2. E certo le parole: « a causa dell'incontinenza »[1] non lo dice a quanti vivono onestamente la vita matrimoniale al solo scopo di procreare, ma a quanti desiderano oltrepassare il limite della procreazione, affinché l'avversario, ammiccando connivente *, non sovrecciti la bramosia di
3. voluttà proibite[2]. E forse, poiché si oppone per invidia a quelli che conducono una vita onesta e contende con essi volendo ridurli ai suoi ordini, egli intende procurare loro occasioni [di peccato] attraverso una continenza fa-

97. 1. ticosa. E allora dice giustamente [l'apostolo]: « Meglio sposare che bruciare », affinché « il marito renda il suo debito alla moglie e la moglie al marito e non si privino a vicenda »[3] dell'aiuto divino * concesso loro per la gene-
2. razione. Dice poi [il Signore]: « Chi non odia padre e madre, moglie e figli, non può essere mio discepolo »[4]; non è che inviti ad odiare la nostra famiglia, ché anzi è
3. detto: « Onora il padre e la madre perché bene te ne venga »[5]; ma vuol dire: non lasciarti sviare da impulsi irrazionali e non conformarti affatto alle abitudini comuni. Una casa è costituita da una famiglia, le città da case, come anche Paolo disse che quelli i quali si occu-
4. pano del matrimonio « piacciono al mondo »[6]. Ancora dice il Signore: « Chi ha preso moglie non la ripudî, chi non ha preso moglie non la prenda »[7]; cioè: chi per proposito di castità si è ripromesso di non sposare, resti celibe.

98. 1. Comunque tanto agli uni che agli altri il medesimo Signore, attraverso il profeta Isaia, fa le rispettive promesse dicendo: « Non dica l'eunuco: " Io sono un tronco

[1] 1 Cor 7, 1-2 e 5, già cit.
[2] Cfr. **12** 79.1.
[3] 1 Cor 7, 9 e 3-5.
[4] Lc 14, 26; il commento di Clem. anche in una Catena a Mt 10, 37.
[5] Es 20, 12.
[6] Cfr. 1 Cor 7, 33.
[7] La sentenza non è nei vangeli canonici, ma cfr. 1 Cor 7, 11 e 27. Su certi pretesi agrapha cfr. a I **10** 46.3; sul concetto anche **3** 12.2.

secco ". Così dice il Signore agli eunuchi: " Se custodirete i miei sabati e farete tutto quanto io comando, darò a
2. voi un luogo migliore che a figli e a figlie " »[8]. E infatti non il solo stato di " eunuchi " giustifica[9], e nemmeno il « sabato dell'eunuco », se non mette in pratica i coman-
3. damenti. Agli sposati poi soggiunge queste parole: « I miei eletti non faticheranno invano, né avranno figli destinati ad esecrazione, perché sono seme benedetto dal
4. Signore »[10]. E infatti a chi ha procreato e allevato ed educato i figli nel Signore, secondo il Logos, come pure a chi ha generato secondo la vera catechesi[11], è riservata
5. una mercede, la stessa che al seme eletto. Altri interpretano per " esecrazione " la procreazione stessa, e non intendono che la Scrittura si rivolge proprio a loro: poiché i veri eletti del Signore non insegnano dogmi, cioè non procreano ciò che è « ad esecrazione », come le eresie.

99. 1. " Eunuco " pertanto non è detto colui che è stato castrato e nemmeno il celibe, ma colui che è *infecondo* di verità. Questi era prima « tronco secco », ma se ubbidirà al Logos e « osserverà i sabati », astenendosi dal peccare e mettendo in pratica i comandamenti, sarà più onorato di quelli che sono educati senza una [effettiva] retta condot-
2. ta, solo a parole. « *Figlioletti* », dice il Maestro, « ancora per poco sarò con voi »[12]. Così anche Paolo scrivendo ai Galati dice: « Figlioletti miei, per i quali soffro di nuovo le doglie del parto, finché Cristo si sia formato in
3. voi ». E ancora scrive ai Corinti: « Se avete famiglia di precettori in Cristo, non però avete molti *padri*, perché in Cristo vi ho generato io, per mezzo del Vangelo »[13].
4. Per questo « non entrerà nella chiesa di Dio un eunuco »[14], quello sterile, che non dà frutto quanto a condotta di vita e alla parola. Ma « quelli che si sono resi

[8] Is 56, 3-5 (ridotto rispetto all'ebraico e ai LXX).
[9] δικαιοῖ, nel senso paolino ,cfr. I 4 27.3.
[10] Is 65, 23.
[11] Cfr. I 1 1.2-3.
[12] Gv 13, 33.
[13] Gal 4, 19 e 1 Cor 4, 15.
[14] Dt 23, 1 [2.]

"eunuchi"» schivando ogni peccato « in vista del regno dei cieli »[15], « beati sono questi che fanno astinenza dal mondo ».

Capitolo 16

100. 1. « Maledetto il giorno in cui fui partorito; non sia mai augurabile », dice Geremia: ma egli non definisce in assoluto "maledetta" la generazione, ma è disgustato per i peccati del suo popolo e per la sua disobbedienza. 2. Tanto vero che aggiunge: « Perché venni al mondo per vedere afflizioni e dolori e si compirono nella vergogna i miei giorni. »[1]. Ecco infatti che tutti quelli che bandivano la verità erano perseguitati e correvano pericolo per 3. la disobbedienza degli ascoltatori[2]. Ed il profeta Esdra, dal canto suo: « Perché l'utero di mia madre non mi divenne tomba, affinché io non vedessi l'angoscia di Gia-4. cobbe e l'afflizione della stirpe di Israele? »[3]. « Nessuno è mondo da sozzura », proclama Giobbe, « nemmeno se 5. la sua vita è di un sol giorno »[4]. Ci dicano dove ha fornicato il bambino appena nato, o come può cadere sotto la maledizione di Adamo colui che non ha compiuto al-6. cun atto! Evidentemente resta loro soltanto da dire, conseguenti, che la generazione è male: non solo la generazione del corpo, ma pure quella dell'anima, per cui esiste 7. anche il corpo[5]. E quando David dice: « Nei peccati fui

concepito, nell'iniquità mi concepì mia madre »[6], dice profeticamente "madre" per Eva, ma Eva fu « la madre dei viventi »[7]; e se fu « concepito nei peccati », non perciò egli è per se stesso nel peccato, né tanto meno il suo

101. 1. stesso essere è peccato. Se sia vero che chiunque si converte dal peccato alla fede si stacca dall'abitudine peccaminosa, come da sua madre, per entrare nella vita, me ne testimonierà uno dei dodici profeti [minori], quando dice: « Io darò il primogenito in cambio dell'empietà, il frutto del mio ventre per il peccato dell'anima mia? »[8]. 2. Il profeta non accusa Colui che ha detto: « Crescete e moltiplicatevi »[9]. Invece chiama "empietà" i primi impulsi dopo la nascita, per i quali non riconosciamo Dio. 3. E anche se per questo aspetto si definisce un male la generazione, la si definisca un bene almeno per quell'altro, per cui in essa[10] possiamo conoscere la verità. « Riscuotetevi per bene dall'ebbrezza e non peccate: alcuni di voi sono nell'ignoranza di Dio »[11]: evidentemente i peccatori. « Poiché noi non dobbiamo lottare contro sangue e carne, ma contro le potenze spirituali... I signori del mondo della tenebra »[12] possono tentarci: onde le varie 4. concessioni. Per questo dice ancora Paolo: « Io pesto il mio proprio corpo e lo faccio schiavo », perché « tutti gli

[15] Mt 19, 12; cfr. **1** 1.4; **13** 91.2. Segue un detto extracanonico (cfr. *Ecl. Proph.* 14, 1), ritrovato nel P. Oxy. n. 1 (cfr. Resch, *o. c.* [a I **8** 41.2], n. 48; Logia Agrapha, a cura di G. Faggin, Firenze 1951, II 108).

[1] Ger 20, 14 e 18.

[2] Cfr. At 7, 52.

[3] Dall'apocrifo IV Libro di Esdra (2ª visione, 5, 35): cfr. I **22** 149.3.

[4] Gb 14, 4-5; cfr. IV **11** 83.1; **17** 106.3.

[5] Sulla base di una pretesa contraddizione fra testi biblici proclamanti una universale peccaminosità degli uomini (non però il lamento di Geremia, che si riferisce a una situazione concreta) e la constatazione che l'infante non può aver peccato, gli encratiti concludevano che il peccato è, a priori, la generazione in sé. Ma Clem., che oppone (101.1-3) considerazioni tratte dal profeta Michea, non vede di buon occhio questa cupa teoria della trasmissione genetica del peccato originale, di cui invece proprio l'encratismo pare essere stato veicolo presso il suo più convinto assertore, Agostino. Cfr. Beatrice, *o. c.* [a **13** 91.1], 222-242 (che rileva come i luoghi di Giobbe e il salmo qui cit. siano sempre stati i testimonia biblici invocati dai sostenitori della colpa ereditaria); ivi altra bibliogr. L'argomentazione di Clem. (si ritrova quasi analoga in Atanasio, *In Mt.* 9 [P. G. XXVII 1368]) rivela il suo « imperturbabile ottimismo riguardo alla creazione » (Hering, *o. c.* [a **3** 13.2], 15).

[6] Sal 50 [51], 5.

[7] Gn 3, 20; cfr. **12** 80.2.

[8] Mic 6, 7.

[9] Gn 1, 28.

[10] Cioè, vivendo.

[11] 1 Cor 15, 34.

[12] Ef 6, 12. Le concessioni, συγγνῶμαι, sono quelle di cui parla Paolo (1 Cor 7, 5-6) in riferimento alla vita matrimoniale, allo scopo di mitigare la potenza delle tentazioni; cfr. **12** 79-82.1.

atleti esercitano assoluta continenza » (nel senso che esercitano la continenza in ogni occasione, non astenendosi da tutto, ma usando con continenza quello che hanno stabilito di usare); « loro lo fanno per conquistare una co-5. rona corruttibile, noi, incorruttibile »[13]. Noi vogliamo vincere nella lotta, non farci incoronare senza sforzi. Per altro c'è chi, in fatto di continenza, antepone alla vergine la vedova, che con gran forza d'animo disprezza il piacere che ha sperimentato[14].

Capitolo 17

102. 1. Se la generazione è un male, dicano pure quei blasfemi che nel male era il Signore che ha partecipato della gene-2. razione, nel male la vergine che lo generò. Ahimè, che malvagi! Essi bestemmiano la volontà di Dio e il mistero della creazione quando inveiscono contro la generazione! 3. Di qui il docetismo di Cassiano[1], e di Marcione; di qui il « corpo psichico » di Valentino. Essi dicono: « L'uomo diventò simile al bestiame »[2], venendo all'accoppiamento. No: quando tutto preso dall'orgasmo vuol montare su un letto altrui, allora sì l'uomo s'imbestia. « Divennero cavalli pazzi per le femmine: ognuno nitriva dietro la mo-4. glie del vicino »[3]. E il serpente poi avrebbe contratto dagli animali privi di ragione l'attitudine al consiglio insidioso * e avrebbe a poco a poco persuaso Adamo ad acconsentire all'unione con Eva, come se i progenitori non avessero avuto questa facoltà per natura, secondo alcuni pretendono: così si calunnia di nuovo la creazione d'aver foggiato la natura umana inferiore a quella dei bruti, al cui modello si sarebbero conformati i primi creati da Dio.

103. 1. Invece la natura stimolava loro, come i bruti, alla pro-

[13] 1 Cor 9, 27 e 25. Cfr. sopra, **6** 50.4.

[14] Cfr. VII **12** 72.2 e 76.3; anche Tert. *Ad Uxor.* 1, 8; *De Virg. vel.* 10, 4.

[1] Cfr. **13** 91.1 e I **21** 101.2; per Marcione **II 8** 39.1.

[2] Cfr. Sal 48 [49], 13 e 21.

[3] Ger 5, 8.

creazione, ma essi si lasciarono eccitare prima di quanto fosse loro conveniente, giovani com'erano, fuorviati da un inganno: e allora giusto fu il verdetto di Dio contro di loro, che non seppero attendere l'[ordine della sua] volontà[4]; ma santa è la generazione, per la quale si è formato il mondo, e gli esseri vivi, e le nature angeliche e le potenze e le anime e i comandamenti e la legge e 2. il Vangelo e la " gnosi " di Dio! « Ogni carne è erba e ogni gloria di uomo è come fiore di erba; e l'erba si secca e il fiore cade, ma la parola del Signore dura »[5], quella parola che ha consacrato la nostra anima e l'ha unita allo 3. Spirito. E d'altra parte il piano divino che si attua per noi nella chiesa come poteva raggiungere il suo fine senza il corpo? Mentre Egli stesso, il « capo della chiesa »[6], venne sulla terra nella carne, benché « brutto e malformato nell'aspetto »[7], insegnandoci così a volgere lo sguardo alla natura invisibile e incorporea della Causa divina. 4. Dice il profeta: « L'albero della vita nasce in desiderio buono »[8]: e così c'insegna che sono desideri mondi e

104. 1. puri quelli che sono nel Signore vivente. Ma si vuole che l'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio (chiamata " conoscenza "[9]), sia peccato, perché questo sarebbe significato dal « mangiare dell'albero del bene e del male »: e indicherebbe, mediante l'uso del verbo " conob-2. be ", la violazione di un comandamento. Ma se ciò è vero, allora anche la conoscenza della verità è un « mangiare dell'albero della vita ». È possibile quindi che il

[4] Cfr. sopra, **14** 94.3.

[5] Is 40, 6-8.

[6] Cfr. Ef 1, 22 e 5, 23.

[7] Che Gesù fosse deforme e brutto è tradizione insistente nei primi secoli (motivata da Is 53, 2-3): cfr. Just. *Diad. c. Tr.* 88, 8; Iren. *Adv. Haer.* III 19, 2; Tert. *De Carne Chr.* 9, 6; Orig. *c. Cels.* VI 75; in Clem. anche *Protr.* **10** 110.1; *Paed.* III **1** 3.3 e qui oltre, VI **17** 151.3 (comunque nel commento anagogico che segue usa ἀνειδής nel senso di " invisibile "). Ma proprio Clem. conosce anche una tradizione opposta, **II 5** 21.1 (a meno che si tratti di bellezza spirituale). Cfr. Orbe: *Est. Valentinianos*, Roma 1955, IV 291-295.

[8] Prv 13, 12.

[9] Gn 4, 1; 17; 3, 22; 2, 9: così sopra, **12** 81.5.

3. matrimonio onesto attinga a quell'albero. Abbiamo detto prima[10] che si può vivere il matrimonio bene e male: e « l'albero della conoscenza » significa proprio questo, non 4. trasgredire le leggi del matrimonio. Ma che dico? Non è forse vero che il Signore risanava dalle passioni tanto l'anima quanto il corpo? Se pertanto la carne fosse nemica dell'anima, Egli non avrebbe contro questa fortifi- 5. cata la sua nemica, ristabilendovi la sanità. « Questo vi dico, o fratelli, perché carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio, né la corruzione eredita l'incorruttibilità »[11]: cioè: il peccato, che è corruzione, non può aver nulla in comune con l'incorruttibilità, che è giustizia. « Siete così dissennati? Avete cominciato con lo spirito e ora finite con la carne? »[12].

Capitolo 18

105. 1. Riepilogando: la giustizia e l'armonia dei mezzi di salvezza, di per sé austera e salda, gli uni la vollero *tendere* troppo, come abbiamo dimostrato[1], interpretando la continenza in modo oltraggioso, con vera e propria empietà. Eppure avrebbero potuto scegliere lo stato di "eunuco" secondo la sana regola, con pietà, ringraziando per la grazia loro concessa e senza odio per la creazione né disprezzo per le persone sposate. Poiché creato è il mondo, e creato è lo stato di "eunuco", ed entrambi [i gruppi che li scelgono] rendano grazie per la posizione in cui furono collocati, se pur conoscono lo scopo per cui vi 2. furono collocati. Gli altri, *allentando* troppo le redini, sono diventati insolenti, davvero « cavalli pazzi per le femmine, che nitriscono dietro le mogli dei vicini »[2]: incapaci di tenersi a freno essi stessi, inducono i vicini ad una vita voluttuaria, con la loro sciagurata interpreta-

[10] **15** 96.2.
[11] 1 Cor 15, 50. Cristo risanava da ogni passione: cfr. VII **1** 7.5; *Paed.* I **2** 6.1.
[12] Gal 3, 3.

[1] Cfr. **5** 40.2-3. Per le caratteristiche della vera castità, 3 12.2.
[2] Ger 5 8 cit.

zione di quel testo della Scrittura: « Getta la tua sorte fra noi, provvediamoci tutti di una borsa comune, un

106. 1. solo sacco ci sia per noi ». È a causa di questa gente che lo stesso profeta ci dà un buon consiglio con le parole: « Non andare per via con loro, allontana il tuo piede dai loro passi. Poiché non senza giustizia si tendono reti ai volatili: essi mettono in serbo rovina per se stessi, perché partecipano a stragi »[3], cioè si arrogano ogni [licenza nella] impurità e impartiscono al prossimo insegnamenti analoghi: « rissosi », dice il profeta, « percuotono con le loro code »[4] (quelle che i Greci chiamano "kerkos"). 2. Devono essere proprio loro, quelli cui allude la profezia: rotti alle voluttà, intemperanti, pugnaci « con le loro code », « figli dell'ira »[5] e della tenebra, sanguinari suicidi 3. e omicidi del prossimo. « Spazzate via il lievito vecchio, per essere pasta nuova », ci grida l'apostolo; e ancora, sdegnato con simile gente, ordina di « non avere rapporti con chiunque, portando il nome di fratello, è impudico o avaro o idolatra o maldicente o ubriacone o rapace; neppure prender cibo insieme con un uomo simile »[6]. 4. « Io per mezzo della legge sono morto alla legge, affinché io viva per Dio. Sono stato crocifisso con Cristo; non sono più io che vivo », come vivevo secondo i desideri, « ma è Cristo che vive in me », attraverso il mio uniformarmi ai comandamenti, in modo casto e beato. Sicché allora vivevo nella carne carnalmente; « se invece adesso vivo nella carne, vivo nella fede del Figlio di Dio »[7].

107. 1. « Non andate per le vie dei pagani e non entrate nella città dei Samaritani »[8], dice il Signore, per distoglierci dal modo di vita contrario [al suo], poiché « la rovina dei delinquenti è cattiva: queste sono le vie di tutti

[3] Prv 1, 14-18. Sulle varianti rispetto ai LXX cfr. Böhlig, *art. c.* [a I **1** 2.1], 77s.
[4] κέρκος: deflette in senso osceno (cfr. Aristoph. *Thesm.* 239; Herodas, 5, 45) la probabile citaz. dell'Apocalisse, 9, 10 e 19?
[5] Ef 2, 3.
[6] 1 Cor 5, 7 e 11.
[7] Gal 2, 19-20. Una Catena ad l. riproduce il commento di Clem.
[8] Mt 10, 5.

quelli che compiono le azioni contrarie alle leggi »[9]. 2. « Guai a quell'uomo! », dice il Signore: « sarebbe stato bene per lui non essere mai nato, piuttosto che scandalizzare uno solo fra i miei eletti. Sarebbe stato meglio per lui che si fosse attaccata una pietra da mulino e fosse stato sprofondato nel mare, piuttosto che pervertire uno solo dei miei eletti »[10]. « Poiché il nome di Dio per colpa 3. loro è bestemmiato »[11]. Onde le nobili parole dell'apostolo: « Vi ho scritto nella lettera di non aver rapporti con persone impudiche etc. », fino a: « il corpo non c'è per la prostituzione, ma per il Signore, e il Signore per 4. il corpo »[12]. E a chiarire che non tiene il matrimonio per una prostituzione[13] aggiunge: « O non sapete voi che colui che si congiunge con la meretrice è un solo corpo con lei? »[14]. O si dirà che la vergine è meretrice prima 5. di sposare? « E non privatevi l'uno dell'altro », dice poi, « se non di comune accordo di tempo in tempo », dove col verbo " privatevi " chiarisce qual è il dovere del matrimonio, cioè la procreazione, come aveva già chiarito prima: « Il marito renda alla moglie ciò che le deve,

108. 1. e così pure la moglie al marito »[15]; ella è « aiuto »[16] nel soddisfacimento di quest'obbligo, con la custodia della casa e la fede in Cristo. E dice ancor più chiaramente: « Ai coniugati ordino, non io, ma il Signore, che la moglie non si separi dal marito (e se mai si separi, resti senza rimaritarsi o si riconcilii col marito) e il marito non ripudii la moglie. Agli altri dico io, non il Signore: se un 2. fratello etc. », fino a « ora invece sono santi »[17]. A tutto ciò che cosa possono obiettare i persecutori della legge e del matrimonio, come se fosse consentito solo in base

[9] Prv 1, 18-19.

[10] Cfr. Mt 26, 24 e 18, 6 (e parall.); ma Clem. deriva da Clemente Romano, 1 Cor 46, 8, o dalla sua fonte, forse una raccolta di Testimonia, che raggruppa ugualmente insieme i due vs.

[11] Rm 2, 24.

[12] 1 Cor 5, 9 e 6, 13.

[13] Cfr. **6** 49.1.

[14] 1 Cor 6, 16.

[15] 1 Cor 7, 5 e 3; cfr. sopra, **12** 79.1.

[16] Cfr. ancora Gn 2, 18.

[17] 1 Cor 7, 10-12 e 14.

alla legge e non anche in base al Nuovo Testamento? Che cosa possono dire contro queste norme coloro che aborrono la propagazione della stirpe e la generazione? [L'apostolo] stabilisce anche che si faccia guida della chiesa il vescovo « il quale dirige bene la sua casa », e l'unione « con una sola donna »[18] costituisce la casa accetta al Si-

109. 1. gnore. Egli aggiunge: « Tutto è puro per i puri, ma per i contaminati e gl'increduli niente è puro, anzi la loro 2. mente e la loro coscienza è contaminata »[19]. E a proposito delle voluttà contro la norma morale dice: « Non lasciatevi illudere: né prostituti, né idolatri, né adulteri, né effeminati, né pederasti, né avidi, né ladri, né ubriaconi, né maldicenti, né rapaci erediteranno il regno di Dio. Noi ci siamo lavati »[20], noi che pur fummo fra quelli. Ma loro, che praticano i loro lavacri in quella dissolutezza, battezzano [per far passare] dalla temperanza alla prostituzione e formulano la dottrina di compiacere alle voluttà e alle passioni, insegnando a diventare da temperanti incontinenti; riducono la loro speranza alle impudenze del sesso[21] e così fanno in modo che i loro frequentatori siano diseredati, non iscritti nel regno di Dio[22]: fregiandosi del titolo « di una falsa gnosi »[23], hanno intrapreso il cammino che conduce « alla tenebra 3. di fuori »[24]. « Del resto, o fratelli, a tutto ciò che è vero, tutto ciò che è onesto, tutto ciò che è giusto, che è puro e amabile e onorevole, ciò che è virtù e merita lode, a questo pensate. Tutto quello che avete appreso e ricevuto e udito e visto in me, praticatelo. E il Dio della pace sarà

110. 1. con voi »[25]. Anche Pietro nella sua lettera dice press'a poco lo stesso: « ... cosicché la vostra fede è anche speranza in Dio. Voi avete purificato le vostre anime nel-2. l'obbedienza alla verità ». « Come figli di ubbidienza non

[18] 1 Tm 3, 2 e 4; Tt 1, 6; cfr. **12** 79.6.

[19] Tt 1, 15.

[20] 1 Cor 6, 9-11.

[21] Cfr. Fil 3, 19.

[22] Cfr. Ap 20, 12 e 15; 21, 27.

[23] 1 Tm 6, 20.

[24] Mt 8, 12 etc.

[25] Fil 4, 8-9.

conformatevi ai desideri di prima, ma conforme a quel Santo che vi ha chiamati siate anche voi santi in ogni comportamento, poiché è scritto: " siate santi, poiché Io sono santo " »[26].

3. Ma ora basta. La disputa con i falsi rappresentanti della " gnosi ", doverosa, ci ha portato più in là del giusto termine e ci ha fatto prolungare il discorso. Perciò ha qui fine anche il terzo *Stromate* delle nostre note " gnostiche " secondo la vera filosofia[27].

[26] 1 Pt 1, 21-22 e 14-16 (qui la citaz. dal Levitico, 11, 44; 19, 2 etc.).
[27] Cfr. la chiusa del l. precedente.

LIBRO IV

I TEMI DELLA SECONDA PARTE DELL'OPERA

(c. 1-2)

Capitolo 1

248

1\. 1. Penso di dover ora, in linea con l'assunto, trattare del *martirio*[1] e del quesito, quale sia la persona *perfetta*[2]. In tutto ciò verranno compresi gli argomenti collaterali, secondo quanto richiederà il soggetto: per es., che deve *filosofare* ugualmente uno schiavo e un libero, uomo o 2. donna che sia[3]. Poi quando avremo finito di trattare via via della fede[4] e della ricerca [di Dio], esporremo che cos'è il genere simbolico[5]: così potremo, conclusa quasi con rapida corsa la parte etica, dimostrare per sommi capi quale utilità venne ai Greci dalla filosofia "barbara"[6].

E.

[1] Cfr. in particolare i cc. 4-8 etc. Ma i temi del "martirio" e della perfezione "gnostica" sono confusamente intrecciati. Per la traduzione dei termini μάρτυς, μαρτύριον si è sempre tenuto conto del raggio semantico che trapassa da "testimone" a "testimone con la vita" e "martire" vero e proprio. Cfr. in genere Völker, 559-578. Il 1° capitolo è un nuovo sommario dell'opera o della parte restante di essa e di quanto era nell'intenzione di Clem. aggiungervi. Cfr. I **1** 15.2; Nautin, *art. c.* [ivi], 286-289.

[2] Cioè il vero "gnostico": libri 6° e 7°.

[3] Cfr. c. 8 etc. Per il termine "filosofare" nel vocabolario "gnostico" di Clem. cfr. a I **1** 1.1; che tutti gli esseri umani possono filosofare è concetto stoico: « Anche le donne debbono filosofare », scriveva Musonio Rufo (*fr.* 3 Hense [Muson. Reliquiae, Lipsiae 1905]); cfr. *Paed.* I 4; Philon. *De Abr.* 22, 109; Lact. *Div. Inst.* III 25.

[4] Non nel senso teologico in genere e nei modi del l. II (c. 4; 6 etc.), ma nelle sue manifestazioni pratiche, come ha accennato subito prima.

[5] Cfr. i cc. 4-10 del l. V e a I **2** 20.4.

[6] Cfr. I **3** 22.1. Allude agli imprestiti della sapienza ebraica ai Greci (I **1** 10; V **14**; VI **2**-4). Quanto alla « parte etica » (ἠθικὸς λόγος: cfr. 3.4), si può rinviare, oltre che al martirio, anche alla esposizione delle virtù "gnostiche" (nel l. VI e VII

3. Dopo questo schema sarà data in compendio un'esposizione delle Scritture, diretta sia ai Greci sia ai Giudei[7]; e verrà tutto quello che ci eravamo proposti di assolvere in un libro solo, secondo il proemio iniziale, ma poi, necessariamente costretti dalla mole degli argomenti, non

2. 1. ci fu possibile abbracciare nei precedenti *Stromati*. Dopo di che, completato nei limiti del possibile il nostro schema secondo le linee proposte, dovremo passare in rassegna le teorie fisiche sui principi[8] elaborate sia dai Greci sia dagli altri "barbari", delle cui opinioni ci giunse notizia; poi attaccare le principali argomentazioni dei filosofi.
2. Ne seguirà, dopo la rapida corsa in campo teologico, l'analisi della tradizione profetica[9]: così dimostreremo che le Scritture nelle quali crediamo sono garantite dall'autorità dell'Onnipotente e potremo procedere via via attraverso di esse e mostrare in tal modo a tutte le eresie che uno è Dio e Signore Onnipotente, ed è stato autenticamente predicato dalla legge, dai profeti e inoltre dal
3. Vangelo della beatitudine[10]. Ci attende quindi, vasta, l'opera di confutazione degli eterodossi: tenteremo di dissolvere le tesi da loro avanzate nei loro scritti e di persuaderli anche loro malgrado, confutandoli proprio con

3. 1. il ricorso alle Scritture[11]. Sarà così completata l'esposizione del nostro piano in queste note che, se lo Spirito vorrà, veniamo apprestando per le esigenze più urgenti [degli uditori]: è davvero indispensabile una doverosa prefazione alla verità! Solo allora intraprenderemo la "fisiologia" veramente "gnostica"; saremo già stati iniziati ai piccoli, prima che ai grandi misteri[12], sicché nulla sia

più d'impedimento alla divina – veramente divina – rivelazione delle cose sacre, quando tutto ciò che deve essere in precedenza conosciuto e insegnato sia già stato
2. oggetto di preliminare purificazione e raffigurazione. Comunque l'indagine fisica della tradizione "gnostica" secondo il canone della verità[13], o meglio l'iniziazione completa, dipende dal discorso sulle origini del mondo; di
3. qui poi salirà alla contemplazione teologica. Perciò, coerentemente, porremo al principio dell'insegnamento che tramandiamo la *Genesi* descritta dal profeta[14], e la alterneremo con l'esposizione delle opinioni eterodosse, cer-
4. cando, nei limiti del possibile, di dissolverle. Ma questo sarà scritto a suo tempo, se Dio vorrà e nel modo come ci ispirerà. Ora dobbiamo passare al tema proposto e completare il nostro discorso etico.

Capitolo 2

4. 1. Come spesso dicemmo, queste nostre note, a causa di quelli che si accingeranno a leggerle con assoluta inesperienza, saranno proposte variamente disseminate e sparse[1] (il titolo stesso sta ad indicarlo), passando continuamente da uno ad altro argomento. Inoltre una cosa esprimeranno secondo il contesto lessicale, e un'altra ne
2. vorranno indicare[2]. « I cercatori d'oro », dice Eraclito, « scavano molta terra e ne trovano poco »[3]: ma quelli

8 etc.). Cfr. Wagner, *art. c.* [a I **11** 51.3], 255-259; Prat, *art. c.* [a **I 1 1**], 248.

[7] Cfr. II **1** 2.1.

[8] Cfr. III **3** 13.1. Di queste teorie περὶ ἀρχῶν manca però nell'opera la trattazione sistematica (cfr. I **1** 15.2; **14** 60.4). Comunque anche per i pensatori medio-platonici del tempo (ad es. Albin. *Did.* 8, 1 p. 162 Herm.) la trattazione sui principi sfociava in "teologia".

[9] Anche questo manca nel seguito; cfr. I **24** 158.1.

[10] Cfr. I **27** 174.3.

[11] Così già nel l. prec. riguardo agli encratiti e ai libertini.

[12] Cfr. I **1** 13.1; 15.2 (e Plat. *Gorg.* 497c; Schol. Aristoph. *Plut.* 845), sia per il linguaggio misterico, sia per la « fisiologia gnostica » (Méhat, 156 etc.). In particolare per la distinzione fra piccoli e grandi misteri cfr. V **11** 70.6 - 71.1; VI **15** 129.4, nonché la lettera di recente scoperta (foglio 2, r. 2 in M. Smith, *o. c.* [a **I 1 1**], 43 s. Qui si distingue: studio della "genesi" prima, "teologico" poi.

[13] Per il κανὼν τῆς ἀληθείας cfr. ancora I **1** 15.2.

[14] La Genesi è detta opera di profezia (προφητευθεῖσα; ogni scrittore sacro è "profeta": cfr. I **1** 2.3), anche perché per una interpretazione simbolica contiene allusioni al futuro dell'umanità.

[1] Cfr. I **1** 18.1. διεστρωμένα: note sparse e varie (n. 3 e 6.2); cfr. il titolo. Per le riserve nel parlare delle verità di fede cfr. I **1** 13.2; 14.3.

[2] Simbolismo: Cfr. ancora I **2** 20.4.

[3] Heraclit., 22 B 22 D.-K. (cfr. Theod. *Graec. Aff. Cur.* I 88). Espressione proverbiale? Cfr. Marcowich, cit. [a I **1** 2.2], 27 s.; Diano, cit., p. 42; 180; Colli, cit. [ib.], 70 s.

che, di stirpe aurea autentica[4], vanno alla ricerca di ciò che è loro affine ne troveranno molto in poca materia: La Scrittura troverà infatti uno che la comprenderà[5].
3. Così gli *Stromati* di queste note possono giovare, sia per la rievocazione, sia per la manifestazione indiretta della verità, a colui che è in grado di condurre una ricerca ra-
4. zionale. Ma bisogna anche che noi diamo il contributo dei nostri sforzi per cercare ulteriormente. A coloro che s'incamminano alla volta di una via sconosciuta, è suffi-

5. 1. ciente anche solo indicare quella che vi conduce: ma dopo tutto bisogna poi che camminino e cerchino il resto della strada da sé. Allo stesso modo, si narra, ad uno schiavo che la consultava, che cosa avrebbe dovuto fare per riuscir gradito al padrone, la Pizia rispose: « Lo tro-
2. verai se cercherai ». Ed è in realtà difficile, a quanto pare, trovare un bene nascosto, poiché « alla virtù è posto innanzi sudore... e lungo ed erto è il *sentiero* che ad essa conduce, ed aspro in principio. Ma quando si è giunti
3. in cima, allora diventa facile, benché faticoso »[6]. Infatti è davvero « stretta ed aspra la *via* del Signore »; e « il regno di Dio è dei violenti », per cui dice: « cerca e troverai »[7], attenendoti cioè alla via veramente « regale »[8]

6. 1. e non deviandone. È dunque naturale che molto seme ci sia in poco spazio, fecondo delle dottrine contenute in quest'opera, « come quel campo che è ricco d'ogni erba »,
2. dice la Scrittura[9]. Per cui gli *Stromati* di queste note hanno il titolo appropriato: proprio come quell'antica
3. variopinta oblazione di cui parla Sofocle: « C'era vello di pecora, e c'era succo di vite, e grappoli ben conservati. Poi frutti d'ogni genere mescolati insieme a grani d'orzo e pingue olio e l'opera variopinta della bionda ape,

7. 1. tramata nella cera »[10]. Proprio così: i nostri *Stromati*,

[4] Espressione platonica (*Resp.* V 468e; III 415a), spesso ripetuta (4 16.1; V **14** 89.2; 133.6).
[5] Cfr. I **29** 182.1 (Plat. *Leg.* II 658e etc.).
[6] Hes. *Op.* 289-292 (anche in Theod. XII 46). Cfr. I **5** 31.5.
[7] Gruppo di citaz. da Mt 7, 14; 11, 12; 7, 7 etc. Cfr. V **3** 16.7; VI **17** 149.5.
[8] Cfr. Nm 20, 17. Così oltre, VII **15** 91.5; e cfr. a I **5** 29.3.
[9] Gb 5, 25.
[10] Soph. *fr.* 366 N.[2] (dal *Poliido*).

per dirla con il contadino del comico Timocle, ci producono « fichi, olio, frutta secca, miele », come da un ter-
2. reno feracissimo; e per tale abbondanza di frutti soggiunge: « Ma tu mi parli di Iresione, non di un cam-
3. po! »[11]. Infatti gli Ateniesi solevano acclamare: « Iresione porta fichi e grossi pani e miele in ciotole e olio per
4. spalmarsi ». È quindi opportuno vagliare, scotendo a lungo come si fa col setaccio, la gran quantità dei semi confusi e scegliere il grano.

[11] Timocl., *fr.* 36 K. (C. A. F. II 466). Il " contadino ", γεωργός, può anche essere il titolo della commedia, perduta. Timocle fu un oscuro poeta della commedia di mezzo, vissuto al tempo di Demostene. Iresione era detto un ramo d'ulivo coronato di bende di lana, carico di frutti, come simbolo apotropaico per scacciare la sterilità (Plut. *Thes.* 22, 7 e 18, 1). Con lo stesso nome era designato anche un carme che si cantava nelle cerimonie relative (cfr. la nota redazione pseudo-omerica in Ps. Hdt. *Vita Hom.* 32).

IL VERO MARTIRE CRISTIANO, LO "GNOSTICO" (c. 3-8)

Capitolo 3

8. 1. Ma la massa è per naturale disposizione simile alle 2. intemperie: instabile, *imprevedibile*. « Molti vantaggi ha provocato la *incredulità*, molti danni la buona fede »[1]. 3. Dal canto suo Epicarmo dice: « Ricordati di *non fi-* 4. *darti*: questo è ciò che tiene salda la mente »[2]. Ma va da sé che non fidarsi nei confronti della verità apporta morte, come credervi apporta vita; e viceversa credere alla menzogna non fidandosi della verità trascina a per- 5. dizione. Le stesse considerazioni valgono per la continenza e l'incontinenza. Reprimere la disposizione ad agire bene è opera di malvagità, ma astenersi dall'ingiustizia 6. è principio di salvezza. Per cui mi sembra che il sabato[3], con l'[ordine di] astenersi dal male, voglia significare la continenza, cioè che cos'è che distingue l'uomo dagli animali. Più saggi dell'uomo poi sono gli angeli di Dio. 7. Sta scritto: « Lo hai reso inferiore di poco rispetto agli angeli »[4]. Invero non si suole intendere questo testo relativamente al Signore, benché anch'Egli avesse un corpo di carne, ma al perfetto "gnostico", inferiore rispetto agli angeli solo per la durata [della vita mortale] e per il 8. corpo che riveste. Ma la sapienza [umana] non la posso definire altra cosa dalla scienza [angelica], perché la vita è identica; è comune alla natura mortale, cioè all'uomo,

[1] Sentenza accolta tra i fr. tragici (*Adesp.* 113 N., T. G. F. p. 862) e comici (*Adesp.* 1327 K., C. A. F. III 630).
[2] Epicharm., 23 B 13 D.-K.
[3] Cfr. I 1 13.1.
[4] Sal 8, 6 [5] (in Eb 2, 7 e 9). Nel commento al passo i termini τέλειος e γνωστικός sono sinonimi: Völker, 321; Schmöle, *o. c.* [a I 1 10.1], 15.

vivere guardando all'elemento degno d'immortalità; quest'ultimo eccelle per l'abito alla contemplazione e alla continenza.

9. 1. Così anche Pitagora, se non erro, dice che soltanto Dio è sapiente (del resto anche l'apostolo della *Lettera ai Romani* scrive: « ... fatto conoscere a tutte le genti perché si sottomettano alla fede, a Dio solo sapiente per mezzo di Gesù Cristo »[5]), e che egli stesso è, grazie all'amore verso Dio, amante della sapienza. Tanto vero che « parlava Dio a Mosè come amico ad amico », dice [la Scrit- 2. tura][6]. Ora la verità è chiara a Dio. Egli genera istanta- 3. neamente la verità, e lo "gnostico" ama la verità. Dice Salomone: « Va' dalla formica, o pigro, e impara dall'ape »[7]. Se uno è il compito proprio di ciascun essere, corrispondente alla sua natura, così del bue, così del cavallo, così del cane, quale diremo che è il compito pro- 4. prio dell'uomo? Egli assomiglia, purtroppo, al centauro della mitologia tessalica, composto com'è di elemento razionale ed elemento irrazionale, d'anima e di corpo: ma il corpo opera nella terra e s'affanna per la terra, l'anima 5. è protesa invece verso Dio, almeno in quanto è istruita mediante la vera filosofia, aspira ai suoi congiunti di lassù, distolta che sia dai desideri del corpo[8] e, inoltre, dalle pene e dal timore. Vero è che, come dimostrammo[9], a 6. bene ridondano la pazienza e il timore [di Dio]. Se infatti « attraverso la legge [è venuta] la chiara coscienza del peccato », come proclamano i persecutori della legge, noi da parte nostra ricantiamo loro: anche « fino alla legge il peccato era nel mondo » – ma « senza legge il peccato è 7. morto »[10]. Poiché, quando abbia tolto il peccato, causa del timore, hai tolto il timore e, molto più, la punizione, ove manchi ciò che ha innato il concepire desideri: « Per

10. 1. il giusto non c'è legge », dice la Scrittura[11]. Pertanto dis-

[5] Rm 16, 26-27 (cfr. II 9 45.2), inserito nel celebre motto pitagorico, per cui cfr. I 14 61.4.
[6] Cfr. Es 33, 11.
[7] Prv 6, 6 e 8 (cfr. I 6 33.5).
[8] Cfr. c. seg., 15.5 e Plat. *Phaed.* 82ab.
[9] Sopra, II 2 4.4.
[10] Rm 3, 20; 5, 13; 7, 8.
[11] 1 Tm 1, 9.

sero bene Eraclito: « Non saprebbero neppure il nome della giustizia, se queste cose non avvenissero »[12], e Socrate: « La legge per i buoni non ci sarebbe mai stata »[13].
2. Ma i detrattori [della legge] non sanno nemmeno questo, che l'apostolo dice: « Colui che ama il suo prossimo non compie il male: infatti i comandamenti " non uccidere ", " non commettere adulterio ", " non rubare " e qualsiasi altro si ricapitolano in questa sola norma: " amerai il tuo
3. prossimo come te stesso " »[14]. In questo senso comanda la Scrittura: « Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, e amerai il tuo prossimo come te stesso »[15]. Se quindi colui che ama il suo prossimo non compie il male e se ogni comandamento si ricapitola in quello di amare il prossimo, allora i comandamenti che agitano [sugli uomini la minaccia del] timore, creano amore, non odio.

11. 1. Dunque non è iattura la legge, generatrice del timore*. « Sicché la legge è santa », secondo l'apostolo, e vera-
2. mente « spirituale »[16]. Bisogna in sostanza, pare logico, saper cogliere il fine di ciascuno dei due elementi con approfondito studio della natura del corpo e dell'essenza
3. dell'anima, e non ritenere la morte un male. « Quando eravate schiavi del peccato », soggiunge l'apostolo, « eravate liberi riguardo alla giustizia. E che frutti avevate allora? Tali che ora ve ne vergognate, perché il loro fine è la morte. Ora invece, liberati dal peccato e resi schiavi di Dio, avete il frutto che vi dà la santificazione e il fine

[12] Heraclit., 22 B 23 D.-K. « Queste cose »: delitti o infrazioni alle norme. Sul fr. cfr. Marcowich, cit., n. 45 p. 162-164; Diano, n. 103 e p. 184.

[13] La citaz. non è riscontrabile in Platone: apparteneva a letteratura socratica scomparsa? Cfr. anche Lucian. *Demon.* 59.

[14] Rm 13 ,10 e 9.

[15] Lv 19, 18; Lc 10, 27 etc.

[16] πνευματικός. L'aggettivo paolino (cfr. Rm 7, 12 e 14; sulle divergenze fra Paolo e Clem., cfr. Seesemann, cit., [a I **4** 27.3]) è qui inteso da Clem., come emerge dal commento che segue, nel valore di « attinente alla condizione di immortalità », perché si è detto che la legge, facendo sorgere il timore di Dio, come già nel l. II (c. 7 e 8), si assomma nell'amore, il massimo bene dell'anima, parte immortale dell'uomo. Vi si contrappone la caratteristica essenziale del corpo, la morte, della quale si dichiara, platonicamente (*Apol.* 40d; *Phaed.* 62a etc.), che non è un male. Questo serve da aggancio alla sezione centrale del libro, il martirio.

della vita eterna. Poiché il salario del peccato è la morte, ma la grazia di Dio è la vita eterna in Gesù Cristo Signor

12. 1. nostro »[17]. Con ciò si è forse dimostrato che morte è la congiunzione dell'anima peccatrice con il corpo, vita la
2. separazione dal peccato. Ma molti sono i crepacci e i fossati del desiderio che fanno impedimento, e i baratri dell'ira e del furore, che bisogna valicare, scampando da tutto l'apparato delle insidie, chi voglia percepire la conoscenza di Dio non più solo « attraverso uno specchio »[18].
3. « Metà del valore toglie Zeus dall'ampio sguardo ad un uomo, quando lo colga il giorno della *schiavitù* »[19].
4. E come " *schiavi* " la Scrittura conosce quelli che sono soggiogati al peccato e « venduti al peccato »[20], gli amanti dei piaceri e del corpo, piuttosto bestie che uomini, fatti simili ai giumenti, « cavalli pazzi per le femmine, che nitriscono verso le donne dei vicini »[21]. Asino libidinoso è lo sfrenato, lupo selvaggio il prepotente, serpente l'in-
5. gannatore. Ora la separazione dell'anima dal corpo, sulla quale il filosofo abbia meditato per tutta la vita[22], procura uno slancio " gnostico ", sì da saper sopportare serenamente la morte fisica, scioglimento dei vincoli dell'anima
6. con il corpo. « Il mondo è per me crocifisso, e io per il mondo », dice [l'apostolo]; e vivo, pur essendo ancora nella carne, « ormai come cittadino del cielo »[23].

[17] Rm 6, 20-23.

[18] Cfr. 1 Cor 13, 12; già a I **19** 94.4 e 6.

[19] Odyss. XVII 322-323.

[20] Rm 6, 17 e 20; 7, 14.

[21] Cfr. Sal 48, 49, 13 e 21; Ger 5, 8 (già III **17** 102.3). Anche gli altri paragoni animaleschi sono biblici (Gb 24, 5; Gn 49, 27 etc.). Cfr. *Protr.*, in princ. Per l'immagine della bestia o animale selvaggio a designare le passioni cfr. VI **15** 115.2; VII **3** 16.2-3. Così Plat. *Resp.* IX 588c; 589b; e la *Dottrina di Silvano* gnostica, da Nag-Hammadi (cfr. a I **10** 48.5), f. 85, 8-12 p. 7; f. 93, 34-94, 18 p. 49.

[22] Cfr. Plat. *Phaed.* 67d; 80e. Per la definizione della morte cfr. VI **6** 46.3; VII **11** 71.3; anche V **8** 55.2; **14** 106.1.

[23] Gal 6, 14; 2, 20; Fil 3, 20. Cfr. Schmöle, *o. c.*, 23.

Capitolo 4

13. 1. Onde lo "gnostico", chiamato, obbedisce docilmente e riporta e ridà a chi glielo chiede il suo corpiciattolo, con le sue passioni: di queste affezioni della sua povera carne egli si è spogliato prima, senza ingiuriare il tentatore, anzi cercando forse di educarlo[1] e di provargli « da quale dignità, da quale alta prosperità », come dice Empedocle[2], egli si è dipartito * e s'aggira qua fra i mortali! 2. Egli testimonia realmente: quanto a sé, che è sinceramente fedele a Dio; quanto al tentatore, che invano ha esercitato la sua invidia verso chi è fedele con amore; quanto al Signore infine, che egli ha, ispirata da Dio, la persuasione circa la sua dottrina. Da questa egli non si separerà mai per paura della morte; anzi confermerà con i fatti la verità della predicazione, dimostrando che potente è il Dio cui egli aspira. 3. Tu ammirerai il suo amore: egli lo insegna chiaramente, facendosi uno per gratitudine con l'Essere che gli è affine; e non solo, ma facendo anche arrossire gli infedeli con il suo « sangue prezioso »[3].

14. 1. In virtù del comandamento, egli rifuggirà dal rinnegare il Cristo per paura, per non farsi così testimone per paura. E nemmeno venderà la sua fede alla speranza di doni che gli si offriranno, ma per amore verso Dio si scioglierà lietissimo da questa vita. Serberà anzi gratitudine per colui che gli abbia offerto il motivo della partenza da quaggiù e tramato l'insidia; egli ne coglierà una nobile occasione, che non si sarebbe offerta da sé, di mostrarsi nel suo vero essere a colui nella perseveranza, e al Signore nell'amore. Proprio attraverso l'amore egli era manifesto al Signore, che conosceva anche prima della sua nascita 2. la libera scelta del futuro martire. Fiducioso quindi egli va al Signore che gli è amico[4], per il quale ha dato volen-

[1] Cfr. **6** 41.4; **11** 80.1; VII **12** 74.5 e Völker, 571. Che per Clem. persino il demonio possa provare pentimenti, pare rilevarsi da I **17** 83.2 (Méhat, 497). Origene parlava seriamente di una sua finale conversione (*De Princ.* III 6, 5; cfr. I 6, 3).

[2] Emped., 31 B 119 D.-K.; ora Empedocle, cit. [a III **3** 14.2], *fr.* 116, p. 84 s.) anche Hippol. *Ref.* V 7; Plut. *De Exil.* 17 607e).

[3] Cfr. 1 Pt 1, 19.

[4] Cfr. Gv 15, 14 e II **5** 20.2.

tieri il corpo e insieme anche l'anima, come i giudici s'erano aspettati; e si sente chiamare dal nostro Salvatore, poiché è vissuto come lui, con le parole del poeta: « O 3. caro fratello »[5]. Dico subito che noi chiamiamo perfezione il martirio non perché [il martire] ha raggiunto il fine della vita come gli altri, ma perché ha manifestato una perfetta opera di amore[6]. Ed anche gli antichi scrittori greci celebrano la morte dei caduti in guerra[7], non perché esortino a morire di morte violenta, ma perché il caduto in guerra si è dipartito dalla vita senza temere la morte, reciso dal corpo ma non fiaccato nell'anima e non rammollito, come succede di solito agli uomini quando s'ammalano: lasciano la vita comportandosi da effeminati

15. 1. e bramosi ancora di vivere. Per questo non è affatto pura la loro anima al momento del distacco, ma porta con sé i suoi desideri come pesi di piombo[8] – a meno che taluni 2. non siano venuti in grande stima per il loro valore. Vi sono poi anche di quelli che muoiono in guerra ancora in preda ai desideri; e per questi non ci sarebbe diffe- 3. renza alcuna se si estinguessero per malattia. Se dunque la confessione di fede in Dio è "testimonianza", ogni

[5] Iliad. IV 155 etc. Cfr. III **10** 69.4.

[6] Per la supposta citaz. da Jac 1, 4 cfr. a III **6** 49.2. L'amore del prossimo (cfr. a I **1** 4.1) trova dunque suprema consacrazione nel martirio. In Clem. la dottrina del martirio emerge da influenze bibliche e insieme filosofiche. Nella prospettiva tradizionale biblica esso rientra nella lotta di Dio contro Satana e contro il male: mostrando la sua virtù il martire dà prova d'amore per il Logos (cfr. **7** 55.1) e corona come con un ultimo battesimo (**9** 74.3) la sua imitazione di Cristo. Ma nel martire di Clem. è assente l'estatica esaltazione che si coglie in qualche pagina, ad es., degli Atti dei Martiri e, soprattutto, è condannato il martirio provocato, quasi gesto teatrale e sconveniente (**10** 76-77). Da persona "assennata" (Harnack, *Mission*, cit. [a I **1** 11.1], 220), egli non riconosce al fedele il dovere (o l'arbitrio) di autodenunciarsi (17.1). In tale prospettiva il martirio cristiano s'incrocia col composto eroismo greco (ad es. di Socrate e delle vittime dei tiranni). Cfr. Prunet, *o. c.* [a I **1** 1.1], 168-171. Clem. poi polemizza anche contro il troppo facile suicidio stoico (cfr. III **3** 19.3; Chrysipp., *fr. mor.* 757-768 Arn.; anche oltre, **6** 28.3). La stessa posizione (non gettarsi nel martirio πρὸ καιροῦ) ancora in Basil. *Moral.* 61, 2 [P. G. XXI 797 C]; Lact. *Div. Inst.* VI 17, 25 etc.

[7] Clem. pensa al discorso di Pericle (Thuc. II 35-46).

[8] Cfr. Plat. *Resp.* VII 519ab; Epicur., *fr.* 429 Us.

anima che si sia comportata con purità di intenti, nel riconoscimento di Dio, e abbia obbedito ai comandamenti, è " testimone " con la vita e con la parola, in qualunque modo si allontani dal corpo; essa effonde per tutta la vita, e per di più anche nella morte, la sua fede come il sangue[9].

4. Ed ecco che il Signore dice nel Vangelo: « Chiunque abbandonerà suo padre o sua madre o i fratelli » etc. « a causa del Vangelo e del mio nome »[10], questi è beato, perché non offre una testimonianza qualsiasi, ma quella " gnostica ", come di chi si è comportato secondo le norme del Vangelo per amore verso Dio.

5. Infatti la conoscenza del nome [di Cristo] e l'intelligenza del Vangelo significa " gnosi " e non l'atto dell'invocare [Dio] semplicemente, [sì che in pratica *] si abbandona tutto ciò che è del mondo, si abbandona ogni sostanza e ogni possesso, poiché si vive senza sentirne attaccamento. Di certo " madre " e nutrice sono allegorie per « la patria », " padri "

6. per « le leggi dello stato »: tutte cose che il giusto magnanimo deve disprezzare con gratitudine[11] per diventare amico di Dio e conseguire « la parte destra del santuario »[12], come hanno fatto anche gli apostoli.

16. 1. Ecco quindi che Eraclito dice: « I morti in guerra li onorano dei e uomini »; e Platone scrive nel 5° libro della *Repubblica*: « – Chi, fra i morti in guerra, è caduto facendosi onore, non lo diremo anzitutto far parte della

2. *stirpe d'oro?* –. – Più d'ogni altro mai! – »[13]. Ora la *stirpe d'oro* deriva dagli dei[14], che sono nel cielo e nella sfera delle stelle fisse e soprattutto hanno il compito di

3. dirigere la provvidenza nel mondo umano. Invece alcuni eretici, fraintendendo [le parole del] Signore, attaccati alla vita con viltà ed empietà insieme, affermano sì, e su ciò

[9] Cfr. II **20** 104.1.
[10] Mt 19, 29 e parall.
[11] Cfr. III **14** 95.3. ἀπροσπαθῶς: cfr. I **1** 9.2.
[12] Indica il 1° grado nel regno di Dio: cfr. Mt 25, 34; Past. Herm. *Vis.* 3, 2.1 etc.; così oltre, **6** 30.1.
[13] Heraclit., 22 B 24 D.-K. = 97 Marcowich, A 66 Colli, 111 Diano (anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* VIII 39) e Plat. *Resp.* V 468e.
[14] θεοί: per " angeli "; cfr. II **11** 51.1; per il « luogo degli dei » cfr. *Ecl. Propb.* 55; *Exc. ex Theod.* 70.

concordiamo anche noi[15], che " testimonianza " vera è la " gnosi " del Dio che realmente è, ma che è uccisore di se stesso, cioè suicida, colui che confessa [la fede] con la morte; e traggono in campo altri simili sofismi suggeriti da viltà. Contro costoro si parlerà quando lo richiederà il momento, poiché divergono da noi in fatto di princìpi[16].

17. 1. Tuttavia anche noi disapproviamo coloro che si gettano a precipizio nella morte. Ci sono infatti taluni, non dei nostri, che in comune con noi hanno solo il nome [di Cristiani] i quali s'affannano a consegnarsi [ai carnefici][17] per odio contro il Creatore, questi sciagurati vogliosi di

2. morire! Questi noi affermiamo che si tolgono dalla vita senza martirio, anche se vengono flagellati pubblicamente,

3. perché non serbano il carattere del martirio autentico, non riconoscendo il vero Dio[18], e si votano ad una morte vana, come i gimnosofisti indiani ad un inutile rogo[19].

4. Ma sappiano, questi [cristiani] di falso nome, giacché se la prendono con il corpo, che anche l'armonia fisica con-

18. 1. tribuisce allo spirito, alle sue buone qualità. Per questo Platone, proprio colui che essi proclamano a più alta voce quale teste a loro favore nel rifiuto della generazione, dice nel 3° libro della *Repubblica* che « bisogna curarsi del corpo in vista dell'armonia dell'anima »[20]: attraverso il

[15] Su questo punto Clem. è d'accordo coi Valentiniani: una perfetta vita di " gnosi " e opere vale quanto il martirio (14.3; 9 73.1); ma subito poi si affretta a notare il suo distacco, tacciando di viltà gli gnostici quando in nome di quella equiparazione evitano poi il martirio, anche là dove è necessario. Allora la teoria diventa un tentativo di giustificare la viltà. Cfr. Méhat, *art. c.* [a II **3** 10.1], 429.
[16] Cfr. sopra, III **3** 13.1 e I **14** 60.4.
[17] Cfr. **10** 77.1; VII **11** 66.4. Si tratta dei Marcioniti? (cfr. Harnack, Marcion, cit., 324; Mondésert, 29 s.).
[18] Che è vita (Gv 11, 25; 14, 6 etc.) e vuole la vita, non la morte.
[19] Cfr. I **15** 71.4 (ove si dà dei saggi indiani diverso giudizio, per diversità di contesto); II **20** 125.1; III **7** 60.2; qui oltre, **18** 112.1.
[20] Plat. *Resp.* III 410c; cfr. IV 443d; IX 591d (anche Theod. V 14; XII 53). Cfr. oltre, **26** 163.4. Il concetto platonico della giustizia come armonia delle parti dell'anima (anche nei medioplatonici: Albin. *Didasc.* 29, 3 p. 182 Hermann; Philon. *Leg. All.* I 23, 72) è qui fuso con l'altro, stoico, dell'accordo delle azioni nella vita (cfr. ad es. Philon. *Quod D. s. imm.* 16, 75). Cfr. Lilla,

corpo è possibile vivere, e vivere rettamente, predicando la verità. Attraverso la vita e la salute, lungo la via, ve-
2. niamo apprendendo la " gnosi ". Insomma, colui che in nessuna circostanza affatto può elevarsi senza essere costretto fra le necessità della vita, e solo mediante queste può compiere tutto ciò che tende alla " gnosi ", perché
3. non dovrebbe scegliere di vivere bene? Nel vivere, in ogni caso, si realizza il bene di una vita retta[21]; ed è già predisposto ad un abito di eternità colui che nel corpo ha esercitato rettitudine di vita.

Capitolo 5

19. 1. C'è da meravigliarsi anche degli Stoici, i quali affermano che l'anima non è condizionata affatto dal corpo: né influenzata al vizio dalla malattia, né alla virtù dalla salute,
2. cose che essi definiscono entrambe indifferenti.[1] Eppure Giobbe, che nella sua straordinaria temperanza ed esimia fede diventò povero da ricco che era, spregiato da famoso, deforme da avvenente, malato da sano, ci è proposto come valido esempio: egli faceva arrossire il tentatore, benediceva il Creatore, si comportava nei casi occorsigli dopo come aveva fatto in quelli di prima; insegnava così ottimamente che lo " gnostico " può adattarsi bene a tutte
3. le circostanze[2]. Che poi le antiche azioni gloriose restano come specchio per emendarci, lo rivela l'apostolo quando dice: « ... onde le mie catene sono divenute note in Cristo per tutto il pretorio e fra tutti gli altri; e la maggior parte dei fratelli nel Signore, fiduciosi nelle mie catene, con maggior zelo ardiscono predicare senza timore la parola di Dio »[3], poiché i sacrifici dei martiri sono esempi di

79 s. e *art. c.* [a I 7 37.6], 8 s.; 17. Sulla concordanza fra Platone e i negatori della vita cfr. III **3** 12.1.

[21] Cfr. III **9** 64.3.

[1] Cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 150 Arn. (anche in Theod. XI 15) e già II **20** 109.4.

[2] Ma queste non perciò sono indifferenti, come asseriva lo Stoicismo. Infatti il c. si diffonde sugli accidenti esterni o corporali che impediscono o favoriscono l'ascesi.

[3] Fil 1, 13-14.

4. conversione, gloriosamente santificati. « Tutto quello che è stato scritto », dice ancora, « è stato scritto per la nostra istruzione, affinché attraverso la pazienza e la consolazione della Scrittura otteniamo la speranza della consolazione [celeste »][4].

20. 1. È naturale che in presenza di una sofferenza l'anima ne rifugga e ritenga preziosa la liberazione dalla molestia presente. E di certo in quella circostanza essa allenta anche la tensione nell'apprendimento, giacché pure le al-
2. tre virtù sono trascurate. Non che la virtù di per sé se ne risenta (la virtù non è mai " malata "): ma chi partecipa d'ambedue, virtù e malattia, è premuto da quella che più incalza; e se per caso non è persona d'alto e nobile sentire, quegli che non si è ancora acquisito l'abito della continenza, si lascia battere; e il non resistere si scopre identico al fuggire.

21. 1. Lo stesso discorso vale anche per la povertà. Anche la povertà costringe l'anima a rinunciare a ciò che è necessario, alludo alla contemplazione e alla condizione di purità e assenza di peccato: costringe colui che non ha ancora dedicato tutto se stesso a Dio per amore, a perder tempo per procurarsi di che vivere. Così, viceversa, la salute e l'abbondanza dei mezzi conserva libera e senza impedimenti l'anima, pur che sappia bene usare di
2. quel che ha. « Questi avranno tribolazione », dice l'apostolo, « per la carne; ma io ve la vorrei risparmiare, perché desidero che voi siate senza affanno, al fine di ottenere ciò che è decoroso e sedere accanto al Signore senza

22. 1. esserne distolti »[5]. A questi beni bisogna stare attaccati non per essi in sé, ma per il corpo; e la cura del corpo
2. la si ha in vista dell'anima *, cui tutto si riferisce. Proprio in base a questa relazione chi conduce una vita " gnostica " deve apprendere ciò che conviene fare. Ad es., che il piacere non sia un bene[6] si deduce per comune ammissione dal fatto che alcuni piaceri sono cattivi. (Per questa ragione quel che può apparire bene è male, e quel

[4] Rm 15,4.

[5] 1 Cor 7, 28; 32; 35.

[6] Cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 156 Arn.; Jambl. *Protr.* 5 p. 28 Pist.

3. che appare male è bene). E d'altronde se scegliamo alcuni piaceri e altri li evitiamo, significa che non ogni piacere 4. è bene[7]. Lo stesso discorso vale parimente anche per le sofferenze: alcune le tolleriamo, altre le evitiamo; e il criterio dello scegliere e dell'evitare sta nella scienza.

5. Onde il bene è la scienza, e non il piacere, perché è attraverso la scienza che talvolta sceglieremo questo o quel **23.** 1. piacere. Ecco quindi che il martire sceglie il piacere della speranza attraverso il dolore presente. Se nella sete si prova il dolore e nel bere il piacere, allora il dolore precedente diviene artefice del piacere. Ma ciò che è male non sarà mai artefice di bene: dunque né l'uno né l'altro 2. sono male. Simonide e così anche Aristotele scrivono: « Primo bene per l'uomo è la salute, secondo essere bello 3. d'aspetto, terzo essere ricco senza frode »[8]. E Teognide Megarese: « Per fuggire la povertà, o Cirno, gettati an- 4. che nel mare pescoso e da rupi scoscese »[9]. (D'altronde il comico Antifane dice: « Pluto prende gente che ci vede **24.** 1. più male che bene, e li fa ciechi! »[10]. Tant'è: [Pluto] è 2. proclamato dai poeti cieco dalla nascita: « ... Gli generò un figlio che non vide il sole », dice Euforione di Cal- 3. cide[11]. « Cattiva educazione al valore sono per gli uomini la ricchezza e la mollezza eccessiva »: sono versi dell'*Ales-* 4. *sandro* di Euripide[12]. È anche detto: « Alla povertà toccò 5. in sorte la sapienza perché sono parenti »[13]. Ma la bra-

[7] Proposizione che risente di morale epicurea, ma attratta in ambito " gnostico ".

[8] Fr. di scolio attribuito a Simonide (Athen. XV 694e; Scol. Anon. 7 D.), ma forse massima proverbiale (Arst. *Rhet.* II 21 1394 b 13; Apostol. XVII 48 etc.). Cfr. Plat. *Leg.* I 631c; II 660e-661a; e VII **7** 46.4.

[9] Theogn. 175-176. Le due citaz. poetiche sono riunite anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* XI 14: desunte quindi da un manuale o repertorio di sentenze; lo si arguisce anche dall'appendice gnomica, fuor di posto, che segue. Cfr. **7** 49; Elter, *o. c.* [a I **3** 22.3], 81.

[10] Antiphan., *fr.* 259 K. (C.A.F. II 121); ma il testo è difficile. Cfr. H. Jackson, « Journ. of Philol. » 31 1903 267.

[11] Euphorion., *fr.* 129 Scheidweiler. Cfr. *Protr.* **10** 102.2; *Paed.* III **2** 10.2.

[12] Eur., *fr.* 54 N.[2]

[13] Eur., *fr.* 641, 3 N.[2] (dal *Poliido*). Che la povertà aguzzi l'ingegno, è proverbio antico.

mosia del denaro perderà non solo Sparta[14], ma qualsiasi città. « Per i mortali è moneta non solo il lucente argento o l'oro, ma anche la virtù », come dice Sofocle[15].).

Capitolo 6

25. 1. Il nostro santo Salvatore applicò i concetti di povertà e ricchezza e altri simili a questi sia alle cose spirituali sia alle cose sensibili. Quando infatti disse: « Beati i perseguitati per causa della giustizia », ci insegna chiaramente che dobbiamo cercare in ogni circostanza il " martire ". 2. Egli " testimonia ", se è povero per la giustizia, che la giustizia da lui amata è un bene; se è affamato e assetato per la giustizia, testimonia che la giustizia è il bene **26.** 1. sommo. Parimente colui che piange e si affligge per la giustizia testimonia, in favore della nostra ottima legge, 2. che essa è onesta. Dunque il Signore dice beati tanto i perseguitati quanto quelli che sono affamati e assetati per la giustizia: Egli approva il desiderio vero e genuino, 3. che neppure la fame può spezzare. « Beati », se hanno fame della giustizia in se stessa; ma anche « beati i poveri »[1], sia di spirito sia di risorse, beninteso per causa 4. della giustizia. Insomma, non dice beati i poveri in assoluto, ma quelli che hanno voluto farsi poveri per causa della giustizia, che hanno disprezzato gli onori di quag- 5. giù per conquistare il bene. Così dice beati anche quelli che sono divenuti onesti nel carattere e nel corpo per castità, e nobili e illustri, cioè quelli che si sono elevati fino alla « adozione come figli » per giustizia e perciò hanno acquistato « il potere di diventare figli di Dio »[2], di « camminare sui serpenti e sugli scorpioni »[3] e di si-

[14] Su questo oracolo passato in proverbio cfr. Diod. VII 12, 5; Plut. *Agis* 9, 1; *Apophth. Lac.* (= *Inst. Lac.*) 42 239ef; Paus. IX 32, 10.

[15] È invece Euripide: *fr.* 542 N.[2] (dall'*Edipo*).

[1] Cfr. Mt 5, 3; 6; 10 e parall. (anche I **1** 7.2).

[2] Gv 1, 12.

[3] Lc 10, 19.

27. 1. gnoreggiare i demoni e l'esercito dell'avversario[4]. In sostanza: l'ascesi esercitata per il Signore allontana l'anima dal corpo e ne la rende grata, purché essa stessa sia ca- 2. pace di staccarsene in questo allontanamento. Poiché « chi ha trovato la vita sua la perderà, chi l'ha perduta la troverà »[5], se soltanto abbandoneremo la nostra fragilità alla incorruttibilità divina. Volontà di Dio è che si riconosca 3. Dio, e ciò è partecipazione all'incorruttibilità. Colui che nel suo pentimento riconosce peccatrice l'anima, la farà morire rispetto al peccato, dal quale si è distaccato: ma, perdutala, la ritroverà nell'obbedienza, risuscitata per la fede, dopo che era morta al peccato[6]. Proprio questo significa ritrovare la propria anima: conoscere se stesso[7].

28. 1. Gli Stoici affermano che la conversione al divino avviene per un mutamento che l'anima attua in sé passando alla 2. sapienza, Platone invece, perché « l'anima » accoglie una evoluzione verso il meglio, « una conversione dopo una 3. giornata tenebrosa »[8]. Per altro i filosofi[9] concedono all'uomo onesto un suicidio per motivi ragionevoli, se qualcosa cioè gl'impedisce di agire liberamente, al punto che 4. non gli resti più nemmeno la speranza dell'azione. Ma il giudice che costringe con la forza a rinnegare l'amato mi 5. pare che metta a prova chi è amico a Dio e chi no. In questo caso non resta più nemmeno una possibilità di confronto su che cosa uno prescelga, le minacce umane 6. o l'amore di Dio. E forse l'astenersi da male azioni risulta poi una diminuzione, anzi un'estinzione dei vizi, perché la loro potenza attiva viene eliminata dall'inazione; e questo è il significato del versetto « vendi quello che

[4] τοῦ ἀντικειμένου: così è detto il diavolo (cfr. II **13** 56.2) anche in Paolo, II Thess. 2, 4 etc., nonché nella gnostica *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 91, r. 19-20 p. 38.

[5] Mt 10, 39 e parall. Cfr. II **20** 108.3-4.

[6] Cfr. Rm 6, 2 e 10.

[7] L'antico motto delfico (cfr. I **14** 60.3) è assunto a nuovo significato evangelico; così anche III **5** 44.2-3.

[8] Chrysipp., *fr. mor.* 221 Arn.; Plat. *Resp.* VII 521c; 525c; 531b (cfr. anche **18** 116.2). Per la μεταβολή stoica – trapasso dallo stato di insensatezza alla sapienza – assunta in ambito cristiano (da incredulità a fede, da fede a " gnosi ") cfr. II **6** 31.1.

[9] Ancora gli Stoici: cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 765 Arn.; cfr. **4** 17.1.

hai e dà ai poveri, e poi seguimi »[10], cioè segui la parola

29. 1. del Signore. C'è chi sostiene che Egli abbia inteso per « averi » tutto ciò che vi è nell'animo di estraneo, e come poi questo si possa distribuire ai poveri, non lo sanno spiegare. Ma nulla di tutto ciò, perché Dio ripartisce tutto fra tutti secondo il merito[10a]: giusta è la sua economia. 2. Dice dunque: " disprezza i beni presenti, che Dio ripartisce, con la tua nobiltà d'animo, e segui la mia parola. Aspira all'ascesa spirituale, poiché non sei soltanto giustificato[11] mediante l'astensione dal male, ma per di più 3. reso perfetto dalla benevolenza del Signore ". Così a chi si vantava d'avere adempiuto scrupolosamente gli ordini della legge, Egli rinfacciava di non avere amato il prossimo[12]; e l'amore, che è signore del sabato per la superiorità " gnostica ", professa il [suo dovere di] beneficare[13]. 4. Bisogna invece, io sono convinto, accostarsi alla parola di salvezza non per paura di punizioni o per promessa di

30. 1. doni, ma soltanto per il bene in sé[14]. Chi si comporta così sta « alla destra del santuario »[15]. Quelli invece che s'illudono di ottenere il bene dell'incorruttibilità in cambio del dono di cose corruttibili, sono i " mercenari " della parabola dei due fratelli[16]. Né si esclude che proprio qui trapeli il senso dell'espressione « a somiglianza e immagine »[17]: alcuni vivrebbero « a somiglianza » del Sal-

[10] Mt 19, 21.

[10a] Cfr. VI **6** 50.7; VII **7** 41.5; 48.2.

[11] Cfr. a I **4** 27.3. Per la ἀποχὴ τῶν κακῶν cfr. VII **12** 72.3.

[12] Cfr. Mt 19, 20 e parall.

[13] Allusione alla guarigione di sabato: Mt 12, 8-12. Cfr. I **1** 13.1.

[14] Così gli Stoici di fronte alla virtù: Diog. L. VII 89 (cfr. II **22** 133.7). Clem. ricorre al motivo stoico anche per rispondere alle accuse rivolte ai Cristiani di agire sempre per scopi estrinseci o interessati; cfr. Just. *II Apol.* 9, 1; Orig. *c. Cels.* III 78; Pohlenz, *art.* c., 139 s.; *Stoa*, cit. [a I **1** 2.1], II 305; Osborn, *o. c.* [ib.], 196 s.; Lilla, 68-72. Cfr. **22** 135.1-4; 136.2; 146.1; VI **12** 99.3 (la " gnosi " per se stessa); VII **11** 67.2 (l'amore per se stesso). Tuttavia ib. 63.2 lo " gnostico " disprezza le gioie terrene « in vista » dei beni futuri.

[15] Cfr. sopra, **4** 15.6.

[16] Lc 15, 17.

[17] Di Dio: Gn 1, 26 (con i termini ὁμοίωσις, εἰκών trasposti): cfr. II **18** 80.5 - 81.1. Alla strana spiegazione simbolica del vs.

vatore; altri, posti a sinistra, « ad immagine » di quelli. 2. Ci sono tre gradi a partire dalla verità; una sola radice sottosta ad entrambe [le altre emanazioni], ma non è equivalente la scelta, o meglio, non c'è equivalenza nella dif- 3. ferenza risultante dalla scelta. Naturalmente lo scegliere per imitazione differisce dallo scegliere per "gnosi", come il corpo infuocato differisce dal corpo illuminato. Ora la luce della "somiglianza" secondo la Scrittura è Israele, 4. l'altra gente è "immagine". E che significa per il Signore la parabola di Lazzaro[18], manifestante l'immagine di un ricco e di un povero? Che cosa vuol dire « Nessuno può servire a due padroni, a Dio e a Mammona »[19], termine **31.** 1. usato dal Signore per "avidità di denaro"? Anzitutto quelli che sono avidi dei loro beni, chiamati, non vanno incontro alla chiamata per il pranzo[20], non per il fatto che posseggono, ma per il fatto che posseggono con trop- 2. po attaccamento. « Le *volpi* hanno certo le loro tane »[21]; "volpi" sono nel linguaggio [del Signore] gli uomini perversi e davvero figli della terra, occupati dietro le ricchezze che si estraggono dalle cave e si nascondono sotto 3. terra. Così anche di Erode: « Andate, dite a quella *volpe*: ecco, io scaccio i demoni, compio guarigioni oggi e do- 4. mani, e al terzo giorno giungerò al termine »[22]. Viceversa chiamò appunto « uccelli del cielo »[23] quelli che mediante l'aggiunta « del cielo » sono tenuti distinti dagli altri volatili: realmente puri, pronti a volare verso la "gnosi" 5. del Logos celeste. Di fatto non soltanto per la ricchezza, per la gloria, per il matrimonio, ma anche per la povertà ci sono mille preoccupazioni, per chi non sa tollerarla; e non si esclude che a questi affanni [il Signore] alludesse

(n. 3) non si accenna altrove. L'oscura chiosa (n. 2) sembra voler trasferire nell'ambito della scelta morale e della teologia (1° Salvatore, 2° "gnostico", 3° imitatore) la platonica tripartizione del reale: idea-natura-arte (*Resp.* X 597e etc.). Cfr. VII 2 9.3; 3 16.6.

[18] Lc 16, 19-25.

[19] Mt 6, 24 e parall.

[20] Cfr. Mt 22, 2 e 14 e parall. Per il troppo attaccamento, προσπάθεια, cfr. a I 1 9.2.

[21] Mt 8, 20 e parall. Cfr. I 3 23.1-2.

[22] Lc 13, 32.

[23] Mt 6, 26.

con la parabola del seme sparso in quattro parti: disse infatti che il seme del Logos caduto fra spine e siepi è da esse soffocato e non può dar frutto[24].

32. 1. È dunque necessario apprendere come sfruttare di volta in volta le circostanze che ci capitano, per esercitarci, attraverso la virtuosa vita "gnostica", a raggiungere lo 2. stato della vita eterna. Dice infatti la Scrittura[25]: « "Vidi l'empio oltremodo inorgoglito ed innalzato, come i cedri del Libano. Passai: ed ecco, non c'era più. E lo cercai, e il luogo dov'era non fu trovato. Custodisci l'innocenza e osserva la rettitudine, poiché vi è una posterità per l'uo- 3. mo che ama la pace" » – e questo sarà colui che crede senza ipocrisia, di tutto cuore, e vuole la tranquillità con 4. tutta l'anima – « "Poiché l'altra gente mi onora con il labbro, ma il suo cuore è lontano dal Signore"; "lo benedicono con la bocca, ma con il cuore lo esecrano". 5. "Lo amarono con la bocca, e con la loro lingua lo rinnegarono. Il loro cuore non fu retto con Lui, né si mostra- **33.** 1. rono fedeli nel suo patto". Perciò "mute divengano le labbra bugiarde, che dicono iniquità contro il giusto"; e ancora "disperda il Signore tutte le labbra bugiarde e 2. ogni lingua arrogante, quelli che dicono: – Esalteremo la nostra lingua, le nostre labbra sono per nostro uso. Chi è nostro padrone? –. Per la miseria dei mendichi e il gemito dei poveri ora mi leverò, dice il Signore; li 3. porrò in salvo, li difenderò liberamente". Poiché Cristo è degli umili, non di chi s'innalza sopra il suo gregge ». 4. Dunque « Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tarli e ruggine li consumano e i ladri scassinano e rubano »[26], dice il Signore, per rimproverare forse gli avari o forse anche semplicemente quelli che si preoccupano ansiosamente [delle cose umane] e inoltre gli amanti del proprio 5. corpo. Infatti amori, vili pensieri, malattie « scassinano » la ragione e l'uomo intero, mentre il vero « tesoro è là

[24] Mt 13, 7 e parall.

[25] Lunga citaz. (fino a 33.3) dalla 1ª Lettera di Clem. Romano ai Corinti (14, 5 e 15, 2-16, 1). Il passo include: Sal 36 [37], 35-37; Is 29, 13 (= Mt 15, 8 e parall.); Sal 61 [62], 5; 77 [78], 36-37; 30 [31], 19; 11 [12], 4-5. Cfr. a I 1 15.2.

[26] Mt 6, 19 e parall.

6. dove » si trova affinità con la nostra mente [27]. Ci insegna inoltre la comune caratteristica della giustizia, indicando che si deve restituire alla consuetudine « dell'antico comportamento » [28] tutto ciò che esso ci ha acquisito e ricor-
7. rere a Dio implorando pietà. Egli è in verità « la borsa che non invecchia », viatico della vita eterna, « tesoro che non viene meno nel cielo » [29], poiché dice il Signore:

34. 1. « Pietoso, avrò pietà di colui di cui voglio avere pietà » [30]. E questo lo dice anche per coloro che vogliono farsi poveri per amore della giustizia; essi infatti attraverso il comandamento hanno inteso che « larga e spaziosa è la via che mena alla perdizione e molti sono coloro che
2. entrano per essa » [31]; e non allude ad altro se non a dissipazione, amore per le donne, brama di gloria e di potere e passioni simili: « Stolto! », così diceva infatti [il Signore]. « Questa notte ti chiederanno l'anima, e quello che
3. le hai preparato a chi andrà? ». Il comandamento dice testualmente così: « Guardatevi da ogni cupidigia, poiché non nell'avere abbondanza di beni consiste la vita di
4. uno » [32]. « Che giova ad un uomo se guadagna tutto il mondo, ma perde la sua anima? O che darà un uomo in cam-
5. bio della sua anima? ». « Per questo dico: non preoccupatevi per la vita, di che cosa mangerete, né per il corpo, di che cosa vi vestirete: poiché la vita vale più del cibo
6. e il corpo più del vestito » [33]. E ancora: « Il vostro Padre sa che di tutto questo avete bisogno. Cercate invece anzitutto il regno dei cieli e la sua giustizia », perché queste sono cose grandi; le cose piccole », che riguardano la [vostra] vita, queste « vi saranno date in aggiunta » [34].

35. 1. Non ci invita dunque apertamente a perseguire la vita "gnostica", non ci esorta dunque a cercare la verità con i fatti e con le parole? Cristo, l'educatore della nostra

[27] « Il cuore », dice Matteo (6, 21).
[28] Ef 4, 22.
[29] Lc 12 ,33; cfr. I **1** 4.3.
[30] Es 33, 19 (in Rm 9, 15).
[31] Mt 7, 13.
[32] Lc 12, 20 e 15.
[33] Mt 16, 26; 6, 25 e parall.
[34] Mt 6, 32-33 e parall.; cfr. I **24** 158.2.

anima, considera ricco non il dono, ma l'intenzione [con
2. cui lo si fa] [35]. Ad es. Zaccheo (o secondo altri Mattia), capo dei pubblicani, avendo udito che il Signore lo voleva con sé, disse: « Ecco, o Signore, io dò la metà dei miei beni per elemosina, e se ho frodato qualcuno gli restituisco il quadruplo ». Riferendosi a lui il Signore disse: « Il Figlio dell'uomo oggi è venuto e ha trovato ciò che era
3. perduto » [36]. Ancora, quando vide che il ricco aveva deposto nella cassetta per le elemosine denaro in proporzione dei suoi averi, e la vedova due sole monete di rame, il Signore disse che la vedova aveva dato più di tutti, perché il ricco aveva contribuito con il superfluo, mentre

36. 1. lei togliendo alla sua miseria [37]. Ad attestare poi che Egli tutto riduceva all'educazione dell'anima, dice: « Beati i
2. mansueti, perché erediteranno essi la terra » [38]. E mansueti sono coloro i quali sono riusciti a porre un termine all'implacabile battaglia che si combatte nell'anima contro l'ira, i desideri e le passioni d'ogni genere subordinate a questi; e sono i mansueti per libera loro scelta [39], non
3. mansueti per necessità, quelli che Egli loda. Ci sono infatti presso il Signore più ricompense e « dimore » [40], in
4. rapporto al genere di vita prescelto. « Chi accoglie un profeta in quanto profeta riceverà la ricompensa del profeta, chi accoglie un giusto in quanto giusto riceverà la ricompensa del giusto, e chi accoglie uno di questi piccoli miei discepoli, non perderà la sua ricompensa » [41].
5. Ancora, Egli ha significato le differenze secondo il merito, nobilitanti remunerazioni della virtù, mediante le ore non uguali di numero; e inoltre, mediante la mercede uguale data a ciascuno degli operai (vale a dire la salvezza, cui allude il salario), ha significato il trattamento di uguale giustizia per coloro che pure non avevano lavo-

[35] La frase anche in *Sacra Parall.* 238 Holl.
[36] Lc 19, 8-10.
[37] Cfr. Mc 12, 41-44 e Lc 21, 1-4.
[38] Mt 5, 5. Di qui alla fine del c., commento alle beatitudini.
[39] κατὰ προαίρεσιν: cfr. a I **1** 4.1.
[40] Gv 14, 2, μονή: usuale per designare i gradi della beatitudine celeste. Cfr. **26** 166.1; II **6** 28.6; **18** 96.2; VI **11** 86.3; **14** 109.1-3; 114.1; VII **2** 9.4; **7** 40.4 etc.
[41] Mt 10, 41-42; cfr. Gv, *l. c.*

37. 1. rato per un numero di ore corrispondenti [42]. Lavoreranno dunque [« gli operai »] secondo le " dimore " corrispondenti ai premi di cui furono reputati degni, collaboratori 2. della ineffabile economia e del santo servigio. « E quelli », dice Platone, « che si riconosca si siano particolarmente distinti per santità di vita, proprio costoro sono liberati e allontanati da questi luoghi situati entro la terra, come 3. da una prigione, e arrivano lassù, alla dimora pura ». Ed esprime poi così, in termini più chiari, la stessa cosa: « Di questi, quelli che si sono completamente purificati mediante la filosofia vivono per tutto il tempo futuro assolutamente senza corpo » – benché attribuisca una specie di figura alle loro anime, ad alcune d'aria, ad altre di 4. fuoco –. Poi aggiunge: « E arrivano in dimore ancor più belle di queste, che non è facile descrivere, né al presente 5. basterebbe il tempo » [43]. Onde, giustamente, « beati gli 6. afflitti, perché essi riceveranno consolazione » [44]. Quelli infatti che si pentono del male prima compiuto nella vita, saranno presenti alla chiamata: questo significa ricevere 7. consolazione [45]. Ci sono poi due modi del pentirsi [46]: uno, più comune, è il timore per ciò che è stato commesso; l'altro, più proprio, è la vergogna che l'anima prova verso se stessa, per coscienza, sia qui sulla terra, sia altrove, poiché non v'è luogo ove non operi la beneficenza di Dio.

38. 1. Poi dice: « Beati i misericordiosi perché essi otterranno misericordia » [47]. La pietà non è, come hanno opinato certi filosofi, afflizione per disgrazie altrui; è piuttosto un sentimento gentile, come dicono i profeti: « Desidero pietà 2. e non sacrificio », dice [il Signore] [48], e intende che sono misericordiosi non solo quelli che compiono opera di pietà, ma anche quelli che sono disposti ad avere pietà, anche se in pratica non possono, perché nella loro volontà

[42] Allude alla parabola dei vignaioli, Mt 20, 1-16.
[43] Plat. *Phaed.* **114**bc; in parte già in III **3** 19.2 (ivi i paralleli crist.).
[44] Mt 5, 4.
[45] Nel greco identica radice (√καλ, καλέω): κλῆσις " chiamata ", παρακαλέω " consolare ".
[46] Cfr. II **6** 26.5.
[47] Mt 5, 7. Per la definizione della pietà cfr. II **16** 72.2.
[48] Os 6,6 (in Mt 9, 13; 12, 7).

3. c'è l'[intenzione di] operare [49]. Talvolta infatti vogliamo compiere opera di pietà mediante un dono in denaro o una prestazione fisica, per sovvenire a un bisognoso o prestare cure a un malato o assistere uno che si trova in difficoltà, ma non siamo in grado, o per povertà o per malattia o per vecchiaia (anche questa, malattia naturale [50]), di attuare il proponimento cui tendiamo: non possiamo portare a compimento quel che avremmo voluto. 4. Ebbene, chi ha voluto parteciperà al medesimo premio di chi ha potuto, perché d'entrambi la volontà era uguale [51], anche se gli uni avevano maggiori possibilità.

39. 1. Siccome poi due si rivelano le vie per coloro che si dirigono alla perfezione della salvezza, e cioè opere e " gnosi " [52], [il Signore] proclamò « beati i puri di cuore, perché 2. essi vedranno Dio » [53]. E se davvero osserviamo la verità, la " gnosi " per cui si ottiene la purificazione della parte-3. guida [54] dell'anima, è anche attività di bene. Buone, comunque, noi diciamo alcune cose in sé e per sé, altre in quanto partecipano del bene, come ad es. « le buone azioni ». Ma senza ciò che è intermedio, che tiene luogo di materia, non si hanno azioni né buone né cattive: alludo alla vita, alla salute e alle altre circostanze necessarie o 4. accidentali [55]. Ora, [il Signore] vuole che siano puri quanto ai desideri corporei e santi nei pensieri coloro che giungono alla " gnosi " di Dio, perché la parte-guida [della loro anima] nulla abbia di guasto che faccia da schermo

40. 1. alla sua potenza. Quando dunque vive nella contemplazione, nella pura consuetudine con il divino, colui che partecipa in modo " gnostico " alla santa qualità [di tale vita] si avvicina vieppiù in abitudine alla Identità senza passioni, tanto che non più ha scienza, non più possiede 2. " gnosi ", ma « è » scienza e " gnosi " [56]. Quindi « beati

[49] *Sacra Parall.* 239 Holl (unitamente al n. 4).
[50] Cfr. Arst. *De Gen. Anim.* V 4 784 b 33; Philon. *De Post. Caini* 20, 71.
[51] Cfr. ancora I **1** 4.1.
[52] Cfr. II **5** 2.3; cfr. Camelot, 55 s.
[53] Mt 5, 8.
[54] ἡγεμονικόν: cfr. II **11** 51.6.
[55] Concetto stoico: cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 114 Arn.
[56] Cfr. **22** 136.4; VII **7** 38.3. Che la " gnosi " renda l'uomo partecipe della vita divina, è ripetuto nel ritratto finale dello " gno-

gli operatori di pace »[57]: essi hanno addomesticato e reso mansueta la legge che è in lotta con l'aspirazione della nostra mente, le minacce dell'ira, le esche del desiderio e tutte le altre passioni che contrastano con la ragione; essi sono vissuti con scienza, con opere buone e con vera ragione, e saranno restituiti[58] nella più amorevole ado- 3. zione. L'opera di pace più perfetta sarà quella che in ogni evenienza conserva inalterabile la disposizione d'animo pacifica e proclama santa e buona la divina amministrazione; essa si consolida nella scienza delle cose divine ed 4. umane[59], per cui sa interpretare come suprema armonia della creazione le contraddizioni del mondo[60]. Essi mettono in pace anche coloro che nella vita terrena sono travagliati dalle insidie del peccato, poiché insegnano loro a intraprendere, mutando tenore di vita, la via che porta alla fede e alla pace.

41. 1. Ma il punto essenziale d'ogni virtù sta certamente nell'insegnamento datoci dal Signore, che dobbiamo per amore di Dio disprezzare la morte in modo più "gno- 2. stico"[61]. Egli dice: « Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché essi saranno chiamati figli di Dio »[62], oppure, secondo una trasposizione [dei versetti] di alcuni traduttori dei vangeli, « beati i perseguitati per causa del- 3. la giustizia, perché essi saranno perfetti. E beati i perseguidati per causa mia, perché possederanno un luogo ove non saranno perseguitati ». « E beati siete voi, quando

stico", VII **1** 3.6 etc. Cfr. anche oltre, **23** 149.8; V **10** 63.8. Dio ἀπαθής: II **8** 40.2.

[57] Mt 5, 9. Il commento che segue è tolto da Rm 7, 23 e riecheggia in chiose tarde: cfr. Früchtel, « Zeitschr. f. Neutest. Wiss. » 36 1937 81-90, prec. 82.

[58] Cfr. II **8** 37.6 (ἀποκατάστασις).

[59] Cfr. I **1** 7.2; per la scienza delle cose divine e umane cfr. I **5** 30.1.

[60] Per questa visione di ottimismo cosmico cfr. **23** 147.1; 148.1; V **11** 76.2; VII **2** 8.1-3; **7** 45.4 etc. L'impronta è stoica e filoniana (cfr. *De Opif. M.* 5, 21-22; *De Plant.* 3 e pass.). Cfr. Mondésert, 187-219; Spanneut, *o. c.*, 364-385; Völker, 188-220; Broudehoux, *o. c.* [a II **23** 137.1], 63-67.

[61] S'intende, che non i pagani, ad es. gli stoici, dei quali la fermezza di fronte alla morte è nota e celebrata.

[62] Fonde insieme due beatitudini: Mt 5, 10 e 9. Sulla variante cfr. Zahn, *o. c.* [a II **9** 45.3-4], I 174; cfr. anche VII **16** 96.4.

gli uomini vi odieranno, quando vi metteranno al bando, quando proscriveranno il vostro nome come infame, per 4. causa del Figlio dell'Uomo »[63]: purché, bene inteso, non ci rivoltiamo con esecrazioni contro i persecutori, e sopportiamo le loro angherie senza odiarli, pensando anzi d'essere messi alla prova più tardi di quanto ci aspettavamo e riconoscendo che qualsiasi prova è occasione di "martirio".

Capitolo 7

42. 1. Ora proviamo a pensare in che malanno viene a trovarsi chi ha rinnegato la fede, si è mostrato infedele ed è pas- 2. sato nell'esercito del diavolo. Rinnega il Signore, o meglio resta frustrato nelle sue speranze, chi non crede a Dio. E non crede chi non mette in pratica i suoi coman- 3. damenti. Ebbene, colui che rinnega il Signore non rinnega forse se stesso? Certo non toglie al padrone l'autorità colui che priva se stesso della familiarità con lui! In fondo, chi rinnega il Salvatore rinnega la vita, perché 4. « vita era la luce »[1]. Ed Egli non chiama queste persone « di poca fede », ma « senza fede » e « ipocriti », perché sono fregiati solo del nome [di cristiani][1a], ma in realtà rinnegano la fede. Il fedele è detto invece ora "servo" ora "amico"[2]. Sicché, se uno ama se stesso, ama il Si-

43. 1. gnore e professa la salvezza per salvare l'anima. Pertanto anche se tu muori per il tuo prossimo per amore e credi che il Salvatore ci è prossimo (« un Dio che si avvicina », è detto[3] Colui che salva rispetto al salvato), avrai scelto la morte per la vita, avrai sofferto più in favore di te 2. stesso che del prossimo. E forse per questo è scritto

[63] L'ultima beatitudine è data secondo il testo di Luca (6, 22). Il commento che segue è il tenue filo che collega il c. con il tema del martirio.

[1] Gv 1, 4.

[1a] ὄνομα: cfr. III **1** 3.4.

[2] Note espressioni evangeliche: cfr. Mt 6, 2 e 30; 17, 17; 24, 45 etc.

[3] Ger 23, 23 (cfr. Dt 4, 7).

"fratello"[4]: colui che ha sofferto per amore di Dio ha sofferto per la propria salvezza e viceversa chi muore per la propria salvezza sopporta per amore di Dio. Invero Egli è vita e volle soffrire per noi, per i quali soffrì, per-
3. ché per mezzo della sua passione vivessimo. « Perché », Egli dice, « mi dite, Signore, Signore, e non fate quello che dico? »[5]. Altro popolo è quello che « ama solo con le labbra ed ha il cuore lontano dal Signore »[6]; ad un altro ha ubbidito, a questo ha venduto volontariamente
4. se stesso. Ma quanti mettono in pratica i comandamenti del Signore, gli rendono testimonianza in ogni azione[7], poiché fanno ciò che Egli vuole, e coerentemente invocano il nome del Signore: con l'opera rendono testimonianza di appartenere a Colui a cui obbediscono. Sono essi che hanno « crocifisso la carne » con i suoi desideri
5. e le sue passioni. « Se viviamo in ispirito, in ispirito anche camminiamo ». « Chi semina nella propria carne, dalla carne mieterà perdizione; chi invece semina nello spirito, dallo spirito mieterà la vita eterna »[8].

44. 1. Agli uomini miserabili la testimonianza resa con il sangue al Signore sembra la morte più violenta: ma essi non sanno che questa porta della morte è principio della vita vera. Né vogliono capire che ci sono i premi riservati dopo la morte a quelli che hanno condotto una vita di santità, e le pene per quelli che si sono comportati ingiustamente e da dissoluti. E non [rifiutano] come base, si badi, soltanto le nostre Scritture (quasi tutti i comandamenti ci dicono queste cose); essi non vogliono nem-
2. meno ascoltare i loro propri libri. Ad es., scrive Teano pitagorica: « Sarebbe davvero un festino la vita per i malvagi, che compiono scelleratezze e poi muoiono, se
3. l'anima non fosse immortale »[9]. E Platone nel *Fedone*:

[4] Mt 12, 48 etc.
[5] Lc 6, 46.
[6] Is 29, 13.
[7] Cfr. II **20** 104.1.
[8] Cfr. Gal 5, 24-25; 6, 8.
[9] Per Teano cfr. I **16** 80.4. Su questa e le altre sentenze attribuite alla celebre pitagorica (oltre, **19** 121.3) cfr. Meunier, *Femmes Pythagoriciennes, Théano*, Paris 1932, pass; The Pythagorean Texts, etc., ed. H. Thesleff, Abo-Helsingfors 1965, 201.

« Se la morte fosse un liberarsi di tutto, la morte sarebbe

45. 1. un fortunato guadagno »[10], con quel che segue. Dunque non è possibile pensare, secondo [la sentenza del] *Telefo* di Eschilo, che « un solo sentiero porta all'Ade »[11]: molte anzi sono le vie che vi conducono, i peccati con i loro in-
2. finiti traviamenti. Mi pare che Aristofane metta alla berlina questi errabondi increduli, quando dice: « Suvvia, uomini d'oscura esistenza, simili a foglie, esili fantasmi di cera, creature d'ombra, svanenti esseri senz'ali, effime-
3. ri... »[12]. Così Epicarmo: « Questa la natura degli uomini:
4. otri gonfiati »[13]. Ma a noi il Salvatore ha detto: « Lo spirito è pronto, ma la carne è debole »[14], perché, spiega l'apostolo ,« la tendenza della carne è odio verso Dio, in quanto non soggiace alla legge di Dio, né di fatto lo può. E quelli che sono nella carne non possono piacere a
5. Dio ». E proseguendo nella spiegazione soggiunge, perché nessuno con ingratitudine (vedi Marcione[15]) interpreti la creazione come opera cattiva: « Ma se Cristo è in voi, il corpo sarà cadavere per il peccato, ma lo spirito è vita
6. per la giustizia ». E ancora: « Se vivete secondo la carne morrete ... Stimo che le sofferenze del presente non sono degne d'essere paragonate con la gloria che si dovrà manifestare in noi, se è vero che soffriamo con Lui per essere con Lui anche glorificati, come coeredi di Cristo ».

46. 1. « E sappiamo che con coloro che lo amano Dio coopera in ogni cosa per il loro bene; e sono quelli che furono chiamati secondo il suo disegno. Poiché coloro che Egli pre-conobbe, anche li predestinò ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché Egli sia il primogenito fra molti fratelli. E coloro che predestinò, anche li chiamò; e coloro che chiamò, anche li giustificò; e coloro che giustificò, anche li glorificò ». Tu vedi che qui s'insegna
2. il "martirio" a causa dell'amore. Se d'altra parte vuoi "essere martire" per ricompensa di benefici, ascolta:

[10] Plat. *Phaed.* 107c.
[11] Aesch., *fr.* 239 N.², in *Phaed.* 108a.
[12] Aristoph. *Av.* 684-686.
[13] Epicharm., 23 B 10 D.-K. (= *fr.* 246 K.); Petron. 42, 4: « utres inflati ».
[14] Mt 26, 41 etc.
[15] Per Marcione cfr. II **8** 39.1.

« Fummo salvati nella speranza. Ora vedere l'oggetto della speranza non è speranza. Infatti ciò che uno vede, come può ancora sperarlo? Ma se speriamo ciò che non 3. vediamo, lo aspettiamo con pazienza »[16]. « Ma anche se soffriamo per la giustizia, siamo beati », dice Pietro. « E non temete le loro minacce e non lasciatevi turbare, ma venerate Cristo Signore nei vostri cuori, e siate sempre pronti a dar risposta a chiunque vi chieda ragione della speranza che è in voi. Ma fatelo con dolcezza e rispetto, avendo coscienza buona, affinché in ciò stesso per cui siete calunniati, restino confusi i diffamatori della vostra buona conversione in Cristo. Poiché, se tale è la volontà di Dio, è meglio soffrire facendo il bene che facendo il male[17].

47. 1. Qualcuno dirà, beffardo: come è possibile che la carne, debole, si contrapponga alle « potenze » e agli « spiriti 2. delle potestà »[18]? Ebbene, si renda conto che noi possiamo resistere alle potenze delle tenebre e alla morte, se avre-3. mo fiducia nell'Onnipotente e Signore. Dice [la Scrittura]: « Mentre ancora tu parli, Egli dirà: "Ecco, sono qui" »[19]. Ecco il soccorritore invincibile, colui che ci fa da scudo! 4. Dice Pietro: « Non stupitevi dell'incendio che è sorto in mezzo a voi per vostra prova, come se vi stesse accadendo qualcosa di strano, ma in quanto compartecipi dei patimenti di Cristo, gioite, per gioire poi esultanti anche nella manifestazione della sua gloria. Se siete vilipesi nel nome di Cristo, beati voi! È segno che lo spirito della gloria, che è lo spirito di Dio, sopra voi riposa »[20]. 5. « Come è scritto: "per te siamo dannati a morte tutto il giorno, siamo stati computati come pecore da macello": ma in tutti questi strazi noi stravinciamo per opera di

48. 1. Colui che ci ha amati »[21]. « Quello che vuoi conoscere dalla mia mente non lo saprai, nemmeno se mi appicchi il fuoco, nemmeno se dalla cima del capo fino in fondo

[16] Dalla Lettera ai Romani, c. 8° (7-8; 10; 13; 17-18; 28-30 e 24-25); cfr. III **11** 77.
[17] 1 Pt 3, 14-17.
[18] Ef 6, 12.
[19] Is 58, 9 spesso cit.; cfr. V **14** 120.3; VII **7** 49.7, per scopi diversi.
[20] 1 Pt 4, 12-14.
[21] Sal 43 [44], 23 (in Rm 8, 36-37).

ai piedi mi fai passare tremenda sega, né se mi avvinci 2. con ogni sorta di catene »[22]. Così parla una donna, virile e senza paura, in una tragedia. E Antigone, sprezzante del bando di Creonte, dice animosa: « Non fu certo Zeus a darmi quest'ordine »[23]; ma un Dio a noi dà ordini e a 3. lui bisogna obbedire. « Con il cuore si crede per avere giustizia, con le labbra si confessa la fede per avere salvezza. Dice, in ogni caso, la Scrittura: "Chiunque crede 4. in Lui, non avrà ignominia" »[24]. Giustamente dice quindi Simonide: « Narra una storia che la virtù abita su rupi inaccessibili e un sacro coro di agili ninfe l'attorniano. Né è visibile all'occhio di qualsiasi mortale, se non a colui che mordace sudore sprema dalle sue viscere e rag-

49. 1. giunga il vertice dell'ardimento »[25]. E Pindaro: « Affanni di giovani, esercitati con fatica, trovano gloria: e col 2. tempo rifulgono le imprese brillando nel cielo »[26]. Anche Eschilo aderisce a questo pensiero e dice: « A chi s'affanna è dovuta dagli dei gloria, figlia dell'affanno »[27]. 3. « A più gloriosi destini di morte più gloriose sorti toc-4. cano », secondo Eraclito[28]. « Chi è che, anche schiavo, 5. non si cura della morte? »[29]. « Dio non ci ha dato uno spirito di servitù » perché siamo preda di nuovi timori, « ma di fortezza, di amore, di sobrietà. Non vergognarti dunque della testimonianza resa da noi al Signore né di 6. me, suo prigioniero », scrive [Paolo] a Timoteo[30]. Tale sarà colui che, come dice l'apostolo, « è incollato al bene,

[22] Frammento tragico (Adesp. 114 N.² [T. G. F. p. 863]).
[23] Di non seppellire Polinice, secondo il noto mito dell'*Antigone* sofoclea (qui, il v. 450, ricordato anche in V **13** 84.3).
[24] Rm 10, 10-11, che riporta Is 28, 16.
[25] Simonid., *fr.* 37 D.
[26] Pind., *fr.* 227 Sn.⁴
[27] Aesch., *fr.* 315 N.² (da dramma incerto).
[28] Heraclit., 22 B 25 D.-K. (= 97 Marcowich, p. 353-355; A 78 Colli; 112 Diano, cit. [a I **1** 2.2], che confronta Plat. *Crat.* 398b).
[29] Eur., *fr.* 958 N.² (da dramma incerto). Queste sentenze sul tema della virtù sofferta e premiata dovevano appartenere ad un repertorio. Ne desumeva anche Teodoreto, che citava alcuni di questi stessi testi (Simonide ed Eraclito: *Gr. Aff. Cur.* XII 46 e VIII 39). Cfr. già **5** 23.3; Philon. *Quod omn. prob. l.* 14, 96; Elter, *o. c.* [a I **3** 22.3], 53.
[30] 2 Tm 1, 7-8 (ove però è « spirito di viltà », δειλίας, non « di servitù », δουλείας).

odia il male » ed ha un amore sincero: « chi ama il pros-
7. simo ha adempiuto la legge »[31]. E se è « il Dio della speranza » quegli a cui rendiamo testimonianza, come è di fatto, noi professiamo la nostra speranza nell'adoperarci per [soddisfare] la speranza. E quelli « pieni di bontà », soggiunge, « sono ricolmi di tutta la " gnosi " »[32].

50. 1. I filosofi indiani dicono ad Alessandro il Macedone: « I nostri corpi li deporterai da luogo a luogo, ma le nostre anime non le costringerai a fare ciò che non vogliamo. Il fuoco è la massima tortura per gli uomini: noi ce ne
2. ridiamo »[33]. Onde Eraclito una sola cosa anteponeva a tutte, la gloria, e alla folla confessa di concedere « di rim-
3. pinzarsi come pecore »[34]. « Tante fatiche a causa del corpo! Per il corpo abbiamo escogitato dimore coperte, imparato a cavare il luminoso argento, a seminare la terra, e tutte le altre opere che abbiamo contrassegnato con

51. 1. proprie denominazioni »[35]. Per i più questo vano affaticarsi è apprezzabile. Ma a noi l'apostolo dice: « Sappiamo che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con [Cristo], perché fosse distrutto il corpo del peccato, per-
2. ché non fossimo più schiavi del peccato »[36]. E anche soggiunge chiaramente, mostrando quello che è per i più lo scandalo della fede: « Io credo che Dio ha mostrato al mondo per ultimi noi apostoli come condannati a morte: siamo diventati spettacolo al mondo, agli angeli e agli
3. uomini. Fino ad oggi siamo affamati e assetati, andiamo nudi, siamo schiaffeggiati, non abbiamo casa, ci affatichiamo a lavorare con le nostre mani. Insultati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; maledetti, rispondiamo incoraggiando. Siamo diventati la spazzatura del mon-

52. 1. do »[37]. Simili le parole di Platone nella *Repubblica*, che cioè il giusto, anche se è sottoposto ai tormenti, anche

[31] Rm 12, 9 e 13, 8.
[32] Rm 15, 13-14.
[33] Il motto è in Filone, *l. c.*: una supposta lettera del gimnosofista indiano Calano ad Alessandro. Sui gimnosofisti: I **15** 71.4; II **20** 125.1. Cfr. Diod. XVII 107; Ael. *V.H.* V 6 etc.
[34] Heraclit., 22 B 29 D.-K. Cfr. oltre, V **9** 59.5.
[35] Frammento tragico (Adesp. 115 N.², p. 863 cit.).
[36] Rm 6, 6.
[37] 1 Cor 4, 9 e 11-13.

2. se gli si strappano gli occhi, sarà felice[38]. Dunque lo " gnostico " non avrà mai il suo fine posto nel caso, ma avrà sempre in sé la felicità, cioè [la possibilità di] essere
3. beato e regale amico di Dio. Anche se lo si condanna alla privazione dei diritti, all'esilio, alla confisca dei beni e da ultimo alla morte, non sarà mai strappato alla sua libertà e da ciò che gli è essenziale, l'amore verso Dio, « che a tutto si *adatta* e tutto sopporta »[39]. L'amore è convinto che la provvidenza tutto amministra a fin di
4. bene. « Vi esorto: siate imitatori di me », dice ancora[40].

53. 1. Il primo grado della salvezza è la dottrina congiunta al timore [di Dio], per la quale ci teniamo lontani dall'iniquità. Il secondo è la speranza, per cui siamo portati a desiderare il bene sommo. Grado ultimo e perfetto è l'amore che già fornisce una formazione " gnostica ", co-
2. me si conviene[41]. Certi Greci che hanno attribuito, chissà perché, gli eventi ad una necessità irrazionale, ammettono
3. poi di piegarvisi riluttanti. Ad es., dice Euripide: « Ciò che ti consiglio accettalo da me, o donna. Non c'è nessun essere mortale che non soffra. Seppellisce i figli; altri di nuovo ne procrea; da ultimo muore lui. E ciò i mortali
4. mal sopportano ». Poi aggiunge: « Bisogna *adattarsi*[42] a ciò che secondo natura si deve sperimentare: niente di

54. 1. ciò che è necessario è intollerabile agli uomini ». Per quanti tendono alla perfezione è proposto quale scopo la " gnosi " razionale, della quale è fondamento la sacra triade: « fede, speranza, amore; e la maggiore di queste
2. è l'amore »[43]. Certo « tutto è permesso, ma non tutto

[38] Plat. *Resp.* II 361e; cfr. oltre, **11** 78.1; V **14** 108.3; Benz, *art. c.* [a V 14 91.4], 223 s.; E. Des Places, *Le juste crucifié*, « Studia Patrist. » IX (= Texte u. Unters. 94), Berlin 1966, 31-40; e *Platonesimo e tradiz. cristiana*, Milano 1976, 131 s. Sul concetto platonico e poi stoico dell'autarchia della virtù cfr. II **22** 133.7; anche qui sotto, 55.2; Spanneut, 244 s.; Lilla, 68-72.
[39] 1 Cor 13, 7; cfr. a I **1** 4.1 e Mortley, 138-140.
[40] 1 Cor 4, 16. Sul timore di Dio cfr. II **2** 4.4.
[41] Questi gradi (cfr. II **6** 31.1) sono le successive tappe della προκοπή " gnostica ": cfr. a I **5** 29.3.
[42] στέγειν: lo stesso verbo usato da Paolo (1 Cor 13, 7 su cit.). Certo Clem. udiva segrete consonanze fra l'apostolo ed Euripide (*fr.* 757 N.², dall'*Issipile*; cfr. anche Plut. *Consol. ad Apoll.* 16 110f-111a).
[43] 1 Cor 13, 13.

giova; tutto è permesso, ma non tutto costruisce », dice l'apostolo. E « nessuno cerchi solo l'utile suo, ma anche quello dell'altro »[44], in modo da potere insieme fare e
3. ammaestrare, fondare e costruirci sopra. Che sia « del Signore la terra e ciò che la riempie »[45], tutti professano,
4. ma la coscienza del debole vacilla[46]. « Coscienza, dico, non la propria, ma quella dell'altro. Perché infatti la mia libertà dovrebbe essere giudicata da un'altra coscienza? Se partecipo [alla mensa con altri] rendendo grazie, perché devo essere biasimato di ciò, per cui rendo grazia? Sia che mangiate, dunque, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi cosa, fate tutto a gloria di Dio ». « Pur camminando nella carne, non militiamo secondo la carne, perché le armi della nostra milizia non sono carnali, ma potenti per aiuto di Dio ad abbattere baluardi: con esse abbattiamo i ritrovati della ragione e ogni superbia che

55. 1. si erge contro la "gnosi" del Signore »[47]. Armato di queste armi lo "gnostico" dice: – O Signore, dammi occasione di cimentarmi e accetta la dimostrazione [della mia condotta][48]: venga questo rischio, io disprezzo i pe-
2. ricoli per l'amore che ho per te –, « poiché la virtù, sola fra i beni degli uomini, non trae dall'esterno la ricompensa, ma ritrova se stessa come premio dei suoi sforzi »[49].
3. « Rivestitevi dunque, come diletti di Dio, santi e amati, di sensi di misericordia, bontà, umiltà, mansuetudine, generosità... ma, sopra tutto, dell'amore che è vincolo di
4. perfezione. E la pace di Cristo regni nei vostri cuori; per essa foste chiamati ad unirvi in un solo corpo, e siatene grati »[50], voi che ancora vivete nel corpo, come gli antichi giusti che guadagnavano l'impassibilità o l'imperturbabilità dell'anima[51].

[44] 1 Cor 10, 23-24.
[45] Sal 23 [24], 1 (in 1 Cor 10, 26).
[46] Cfr. 1 Cor 8, 10.
[47] 1 Cor 10, 29-31 e 2 Cor 10, 3-5.
[48] Cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 206 Arn. e la preghiera del saggio stoico: Epict. *Diss.* I 6, 37. Ogni caso della vita è accetto allo "gnostico": cfr. VI **14** 113.1; VII **11** 63.2, 65.1; Pohlenz, *art. c.* [a I **1** 2.1], 169 s.
[49] Frammento tragico (Adesp. 16 N.², *l. c.*).
[50] Col 3, 12 e 14-15.
[51] Stoici ed Epicurei: cfr. II **8** 40.2; **20** 103.1.

Capitolo 8

56. 1. Invero non solo i vari Esopo o Macedoni o Spartani sapevano sopportare le torture, come dice Eratostene nello scritto *Sui beni e sui mali*[1], ma anche Zenone di Elea, quando lo si volle costringere a rivelare un segreto resistette ai tormenti senza confessare nulla; e alla fine si mozzò la lingua e la sputò in faccia al tiranno (c'è chi lo
2. chiama Nearco, chi Demilo). Lo stesso fecero il pitagorico Teodoto e Prailo, scolaro di Lacide, secondo i racconti di Timoteo di Pergamo nel libro *Sulla intrepidezza*
3. *dei filosofi* e di Acaico nei *Discorsi di etica.* Ma anche il romano Postumo, arrestato da Peucetione, non solo non rivelò nulla di ciò che doveva restar segreto, ma anche pose la mano sul fuoco e la lasciò fondere come bronzo,
4. con volto assolutamente impassibile[2]. Taccio poi del fatto di Anassarco: mentre era percosso con pestelli di ferro dal tiranno, gli gridava: « Pesta pure il sacco di Anassarco: tanto Anassarco non lo pesti! »[3].

[1] Il brano deriva da una raccolta di esempi di fortezza di fronte al dolore. La ebbero presente Filone (*Quod. omn. prob. l.* 16, 105-109; 17, 115) e Valerio Massimo (III 3 ext.), e da essa, o da Clem. stesso, desumeva anche il solito Teodoreto (*Gr. Aff. Cur.* VIII 57-58; cfr. sopra, **5** 23.3). Esopo (se il testo è sano) potrebbe essere lo schiavo di un Demostene amante di Giulia, la figlia di Augusto, di cui riferisce Macr. *Sat.* I 11, 7. In tal caso non entra nel novero degli esempi di Eratostene, il celebre scienziato e poeta e filosofo di Cirene (III sec. a. C.; cfr. I **21** 117.7): 241 F 20 Jac. Per il noto aneddoto di Zenone cfr. 29 A 7 e 8 D.K. (Zeller-Mondolfo, cit. [a I **15** 72.4], I 3, 340; ivi indicazione delle altre fonti). Si citano poi autori oscuri o sconosciuti: Timoteo di Pergamo, per cui cfr. F. H. G. IV 523; Acaico, filosofo peripatetico d'età imperiale (cfr. Diog. L. VI 99). Teodoto siracusano fece parte di una congiura contro il tiranno Geronimo (215/4 a. C.: Liv. XXIV 5, 10-14): ricordato come esempio « de patientia » anche da Val. Max., *l. c.*, ext. 5; di Prailo, scolaro di Timone di Fliunte (Diog. L. IX 115) o, secondo la fonte di Clem., di Lacide Cireneo, il fondatore della Nuova Academia (Diog. L. IV 59-61), narra un atto di coraggio lo storico Filarco: 81 F 67 Jac.

[2] È la favola di Mucio Scevola e di Porsenna, con nomi mutati (ma Postumo potrebbe essere traduzione di 'Οψίγονος, che Plut. *Popl.* 17, 8 dà a Mucio; cfr. Callim., *fr.* 107 Pf.).

[3] Il motto anche in Diog. L. IX 59; cfr. Plut. *De Virt. mul.* 10 449ef (Anaxarc., 72 A 1 e 13 D.-K.; sul filosofo cfr. I **6** 36.1).

57. 1. Orbene, né la speranza della felicità né l'amore verso Dio si sgomentano di fronte agli accidenti, ma restano liberi: anche se capitano sotto le fiere più selvagge, nel fuoco che tutto divora, anche se sono uccisi dalle torture dei tiranni, restano appesi all'amicizia divina, si ergono in alto, inafferrabili, abbandonando il corpo a quelli che su 2. di esso soltanto esercitano potere. I Geti, popolo barbaro, non digiuni di filosofia, scelgono un ambasciatore da mandare come eroe a Zalmoxis ogni anno (questo Zalmoxis era in realtà uno degli scolari di Pitagora)[4].

58. 1. Ora quello prescelto come il più insigne viene sacrificato: gli altri sapienti, che però non sono stati scelti, se ne 2. affliggono, come respinti da un beato ministero. Piena è tutta la chiesa di quelli che hanno meditato per tutta la vita la morte[5], scintilla di vita* in Cristo: di uomini 3. e così anche di donne virtuose. Invero è possibile a colui che si comporta secondo la nostra norma essere filosofo[6] anche senza lettere, sia "barbaro" o greco, schiavo o 4. vecchio o bambino o donna[7], perché il senso morale è comune a tutti gli esseri umani, pur che lo vogliano. È ammesso da tutti noi[8] che in ciascun genere gli individui

[4] Erodoto racconta (IV 94-96) che Zalmoxis era una divinità (misterica?) dei Geti, oggetto di particolari culti quinquennali; e suggerisce, evemeristicamente, che si tratterebbe in realtà di un servo tracio di Pitagora, da lui istruito in modo superiore ai suoi connazionali e fattosi quindi passare con una astuzia per una divinità (cfr. Orig. *c. Cels.* III 54). Clem. segue lo storico, come Diog. L. VIII 2; Strab. VII 3, 5; Phavorin., *fr.* 99 Barigazzi (Favorino, Opere, Firenze 1966).

[5] Cfr. Plat. *Phaed.* 67e; 81a etc.

[6] Cfr. a I **1** 1.1; sui Cristiani senza cultura cfr. I **6** 35.2; **20** 99.1.

[7] Cfr. Gal 3, 28; 1 Cor 12, 13; il concetto anche in *Paed.* I **4** 10-11; e cfr. Musonio Rufo, *fr.* 3-4 p. 8 Hense. Sulle donne anche oltre, cc. 19-21. A differenza di Tertulliano, Clem. era evidentemente contrario alla rigida esclusione delle donne da ogni aspetto della vita (così pitagorici ed epicurei ammettevano le donne nei loro cenacoli). L'antica polemica dové travagliare anche i primi cristiani; Clem. stesso non è in tutto coerente: cfr. subito sotto, 63.5-64 e i testi di Paolo ivi cit. Cfr. K. Thraede, in RAC, v. Frau, VIII [1972], 197-269 e prec. 238 s.; Pagels, *o. c.* [a II **9** 45.5], 100-127. "La virtù nell'uomo e nella donna è la stessa": titolo d'un libro di Cleante (Diog. L. VII 175).

[8] Definizione e argomentazione stoica (fino a tutto il § 59):

che hanno la stessa natura hanno anche la stessa virtù.

59. 1. Ora si dimostra che riguardo le caratteristiche umane non ha una natura la donna e un'altra natura l'uomo, 2. ma la stessa; sicché avrà anche la [stessa] virtù. E se virtù tipica dell'uomo sono la temperanza e la giustizia e tutte le altre che le accompagnano[8a], forse che all'uomo soltanto si addice essere virtuoso, e alla donna intemperante 3. e ingiusta? Ciò è assurdo anche solo dirlo. Temperanza, giustizia e tutto il complesso delle virtù devono stare a cuore e alla donna e all'uomo allo stesso modo, libero o schiavo che sia, perché si verifica che una e identica è la 4. virtù della stessa natura. Non diciamo con ciò che la natura della femmina, in quanto femmina, rispetto al maschio sia la stessa, poiché è anzi legge assoluta che sussista fra l'uno e l'altra qualche differenza, per cui l'una è nata 5. femmina, l'altro maschio. Il concepire e il partorire lo diciamo compito della donna, in quanto è femmina, non in quanto è essere umano: se nullo fosse l'elemento differenziale fra uomo e donna, farebbero e subirebbero entrambi le stesse cose.

60. 1. Così per l'aspetto per cui è un essere identico, cioè per l'anima, [la donna] raggiungerà la medesima virtù, mentre per quello per cui è diversa, cioè per le peculiarità fisiche, [ella è destinata] alla gesta- 2. zione e alla custodia della casa. Dice l'apostolo: « Voglio che sappiate che di ogni uomo il capo è Cristo, ma capo della donna è l'uomo, perché non è derivato l'uomo dalla donna, ma la donna dall'uomo. Per altro né donna è senza uomo, né uomo senza donna nel Signore »[9]. 3. Infatti come affermiamo che l'uomo deve essere temperante e dominare i piaceri, così dovremo pretendere che anche la donna sia ugualmente temperante e addestrata 4. a lottare contro i piaceri[10]. Il comandamento dell'apostolo esorta: « Vi dico: procedete nello spirito e non ci sarà rischio che soddisfacciate cupidigia di carne; poiché

cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 253-254 Arn. etc.; Spanneut, *o. c.* [a I **1** 2.1], 255.

[8a] Per la ἀντακολουθία delle virtù cfr. II **9** 45.1.

[9] 1 Cor 11, 3; 8; 11.

[10] Cfr. ancora lo stoico Musonio, p. 14 Hense; Antistene (Diog. L. VI 12); Sen. *Ad Marc.* 16, 1 etc.

la carne ha desideri contro lo spirito e lo spirito contro la carne. Essi si contrappongono », pertanto, non come male

61. 1. a bene, ma come elementi in proficuo dissidio. Tanto vero che aggiunge: « ... Perché non facciate quello che volete ». « Ben note sono le opere della carne. Esse sono: prostituzione, impurità, dissolutezza, idolatria, malefici, odio, discordia, gelosie, ire, alterchi, dissensi, fazioni, invidie, ebrietà, orge e gli altri vizi simili. Per cui vi predico, come già vi predissi, che chi opera in tal modo non erediterà il regno di Dio. Invece il frutto dello spirito è: amore, gioia, pace, generosità, bontà, continenza, benignità, fedeltà, mitezza »[11]. A mio vedere l'apostolo ha 2. chiamato "carne" i peccatori, "spirito" i giusti. Invero l'abito dell'intrepidezza va assunto per saper poi esercitare il coraggio e la pazienza, sì che a chi percuote sulla guancia si porga l'altra guancia, e a chi porta via il vestito si ceda anche il mantello[12], reprimendo l'ira fortemente. 3. Non vorremo certo esercitare le donne ad essere valorose in guerra come delle Amazzoni, se è vero che vogliamo

62. 1. pacifici anche gli uomini! A proposito, so di donne Sarmatiche che fanno la guerra non meno degli uomini, e di altre donne, dei Saci, che tirano le frecce all'indietro 2. mentre fingono di fuggire, proprio come gli uomini. So anche che le donne abitanti ai confini dell'Iberia compiono attività e fatiche maschili; e anche se sono prossime a partorire nulla tralasciano di ciò che devono fare. Spesso anzi proprio nel fervore del lavoro la donna si 3. sgrava; raccoglie il neonato e lo porta a casa[13]. Sta di fatto, comunque, che le cagne fanno la guardia, vanno a caccia, custodiscono i greggi non meno bene dei cani: « Gorgo, la cagna cretese, si slanciò dietro l'orma del cer- 4. vo »[14]. Dunque, anche le donne devono essere filosofe[15]

[11] Gal 5, 16-17 e 19-23.
[12] Mt 5, 48 e parall.
[13] Meraviglie raccontate da Stobeo (*Ecl.* III 1, 200 p. 152 H.); Hdt. IV 117; Strab. III 4, 17; Ael. *V. H.* XII 38; *Hist. An.* VII 12; Diod. IV 20; Var. *De Re r.* II 10, 9 (da Posidonio). Sarmati e Saci erano tribù scitiche (Russia meridionale).
[14] Antipatro, in Anth. Pal. IX 268, 1; cfr. Plat. *Resp.* V 451d.
[15] Cfr. sopra, 58.3 e 60.3.

come gli uomini, anche se ai maschi, più validi, tocca di avere la preminenza in ogni campo – all'infuori che siano

63. 1. effeminati. Insomma, a tutti quanti gli esseri umani educazione e virtù sono indispensabili, se aspirino alla feli- 2. cità. E forse non male, con diverse espressioni, scrive Euripide: talvolta sì « qualsiasi moglie è peggiore del marito, anche se il peggiore uomo ha sposato donna di 3. grande reputazione »; ma talvolta: « ogni donna, per quanto saggia, pure è schiava di un uomo; quella poi che 4. saggia non è supera il compagno in stupidità »[16]. « Non c'è di meglio né di più bello che un uomo e una donna 5. quando abitano concordi lo stesso tetto »[17]. Capo è la parte che guida. E se « il Signore è capo dell'uomo, e capo della donna è l'uomo », l'uomo è signore della don-

64. 1. na, in quanto « immagine e gloria di Dio »[18]. Perciò scrive [Paolo] nella *Lettera agli Efesini*: « Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Dio: le donne ai propri mariti come al Signore, poiché l'uomo è il capo della donna come Cristo della chiesa, Lui il salvatore del suo corpo. Ma come la chiesa è sottomessa a Cristo, così pure 2. le donne ai loro mariti, in tutto. E voi uomini amate le vostre mogli, come Cristo amò la sua chiesa: gli uomini devono amare le loro mogli come i loro corpi. Colui che ama la propria moglie ama se stesso, perché nessuno ha

65. 1. mai odiato la propria carne »[19]. E nella *Lettera ai Colossesi* dice: « Voi donne siate sottomesse ai mariti, come conviene [a chi vive] nel Signore. Voi uomini amate le mogli e non siate aspri verso di esse. Voi figlioli obbedite ai genitori in ogni cosa: così piace al Signore. Voi padri non irritate i vostri figli perché non si perdano d'animo. 2. Voi servi obbedite in ogni cosa ai vostri padroni terreni, non in servigi fatti sotto i loro occhi, come per piacere agli uomini, ma in semplicità di cuore, temendo il Signore. E tutto quel che fate, fatelo di buon animo, come servendo al Signore e non a uomini, sapendo che dal Signore

[16] Eur., *fr.* 546 e 545 N.[2] (dall'*Edipo*).
[17] Odyss. VI 182-184.
[18] 1 Cor 11, 3 e 7 (cfr. sopra, 60.2). Per l'ἡγεμονικόν cfr. II 11 51.6.
[19] Ef 5, 21-25 e 28-29.

riceverete la ricompensa della [sua] eredità. Invero, siate servi di Cristo: l'iniquo si porterà con sé le iniquità com-3. messe, e non ci sarà riguardo a persona. Voi padroni garantite ai servi la giustizia e l'imparzialità, sapendo che 4. anche voi avete un Padrone nel cielo»: «ove non c'è più né Greco né Giudeo, circoncisione o prepuzio, barbaro, scita, servo, libero, ma tutto e in tutti è Cristo»[20].

66. 1. Immagine della chiesa celeste è quella terrestre, per cui preghiamo che anche sulla terra sia fatta la volontà di 2. Dio come in cielo[21]: «... rivestendovi di sensi di misericordia, bontà, umiltà, mansuetudine, generosità, sopportandovi a vicenda e perdonandovi, se uno ha motivo di biasimo contro un altro. Come Cristo ci perdonò, così 3. facciamo anche noi. Ma soprattutto è l'amore, che è vincolo di perfezione. E la pace di Cristo regni nei vostri cuori; per essa foste chiamati ad unirvi in un solo corpo, 4. e siatene grati»[22]. [Ripeto il testo] perché nulla impedisce di riportare più volte la stessa Scrittura – lo scopo è impressionare Marcione, sperando che si persuada e muti opinione, una volta resosi conto che il fedele deve essere grato a Dio creatore, che ci ha chiamati e ci ha annunciato il Vangelo incarnato in un corpo[23].

67. 1. Da tutto ciò abbiamo ricavato una chiara dimostrazione dell'unità [dei Cristiani] che deriva dalla fede, e chi sia l'uomo perfetto. Per cui, malgrado la contrarietà e la più ostinata opposizione di alcuni e la minaccia di punizioni, da parte del marito o del padrone, sarà filosofo[24] anche 2. il servo, anche la moglie. Anzi un uomo libero, anche se è minacciato di morte da un tiranno, condotto in tribunale e trascinato all'estremo pericolo, rischiando tutti i suoi averi, non si asterrà un momento dal culto di Dio. 3. Né la donna rinuncerà mai a convivere con un marito dappoco; né il figlio, se ha un padre dappoco, o il

[20] Col 3, 18-4, 1 e 3, 11.
[21] Nel "Pater": Mt 6, 10. Per la chiesa terrena immagine della chiesa celeste cfr. **26** 172.2; 173.3; VI **14** 108.1; VII **5** 29.3; **6** 32.4; **11** 68.5; **17** 107.2-6; Völker, 157 s.
[22] Col 3, 12-15 (cfr. già **7** 55.3).
[23] Cfr. II **8** 39.1; III **3** 12.1. Per la gratitudine del fedele a Dio cfr. Méhat, 401 (ivi altri riferimenti).
[24] Cfr. sopra, 58.4.

servo se ha un cattivo padrone, ad attenersi nobilmen-4. te alla virtù. Ma come per un uomo è glorioso morire per la virtù, per la libertà, per i propri principî, così anche per una donna, perché questo non è prerogativa della

68. 1. natura del maschio, ma della natura dei buoni. Il vecchio, il giovane, il servo vivrà e, se necessario, morirà ubbidendo fedelmente ai comandamenti: e questo signi-2. fica essere vivificato mediante la morte. Sappiamo per altro che figli, servi, mogli spesso divennero persone ec-3. cellenti contro il volere di padri, padroni, mariti. Non devono dunque attenuare il loro zelo quelli che vogliono vivere religiosamente, solo perché pare loro che qualcuno li trattenga; anzi molto più, a mio avviso, conviene sforzarsi e lottare al massimo, per non abbandonare, vinti, 4. le migliori e più necessarie decisioni. Per me non ammette un confronto, se convenga diventare partecipi della chiesa[25] dell'Onnipotente o scegliere le tenebre dei de-5. moni. Quello che facciamo per amore di altri, lo faremo di volta in volta cercando di avere riguardo a coloro per i quali si agirà, prendendo per misura il limite del loro gradimento; ma quello che facciamo per noi più che per altri, lo faremo con ugual zelo, ci paia o meno tornar

69. 1. gradito a chi che sia. Ora, se delle cose indifferenti alcune hanno tal grado di importanza da sembrare degne di essere prescelte anche contro il volere di qualcuno, molto più si deve stimare doveroso lottare per la virtù; e qui non si deve guardare ad altro se non a ciò stesso che può essere compiuto rettamente, sia che a qualcuno 2. paia altrimenti sia che no[26]. Dice quindi bene Epicuro nella *lettera a Meneceo*: «Nessuno finché è giovane indugi a filosofare, e nessuno, anche da vecchio, si stanchi di filosofare, perché nessuno è immaturo o troppo ma-3. turo per la salute dell'anima. E chi dice che non è ancora tempo o è già passato il tempo di filosofare, è come se dicesse che per essere felice non è ancora venuta l'età o

[25] θιασώτῃ, propriam. «partecipe del tiaso»; per il linguaggio misterico in Clem. Cfr. I **1** 13.1.
[26] Allude agli Stoici: cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 38-48 Arn.; per l'indifferenza delle cose esteriori cfr. II **20** 109.4. *Sacra Parall.* 240 Holl.

4. non è più. Sicché filosofare devono il giovane e il vecchio: questi perché invecchiando si mantenga giovane quanto ai beni [della felicità] per il grato ricordo di quelli già goduti; quello perché sia ad un tempo giovane e adulto perché libero da paure riguardo all'avvenire »[27].

[27] Epicur. *Ad Menoec.* 1 (= Diog. L. X 122).

CONFUTAZIONE DI ATTEGGIAMENTI ERRATI – VILTÀ E FANATISMO – DI FRONTE AL MARTIRIO

(c. 9-13)

Capitolo 9

279-280

70. 1. Del " martirio " il Signore ha detto apertamente (e raccogliamo qui i vari testi): « Io vi dico: chiunque mi confesserà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'Uomo lo confesserà davanti agli angeli di Dio; ma colui che mi rinnegherà davanti agli uomini, io lo rinnegherò davanti 2. agli angeli »[1]. « Chiunque si vergognerà di me o delle mie parole in questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell'Uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con i suoi angeli »[2]. 3. « Chiunque mi confesserà davanti agli uomini, anch'io lo 4. confesserò davanti al Padre mio che è nei cieli »[3]. « Quando vi trascineranno nelle sinagoghe, davanti ai magistrati e alle autorità, non preoccupatevi prima del tempo su come vi difenderete o che cosa direte: lo Spirito Santo vi istruirà in quel momento su cosa dovete dire »[4].

71. 1. Spiegando questo passo Eracleone[5], il più illustre dei Va-

[1] Lc 12, 8-9.
[2] Mc 8, 38 e parall.
[3] Mt 10, 32.
[4] Lc 12, 11-12 e parall.
[5] Di Eracleone di Alessandria, uno dei principali seguaci della gnosi valentiniana (Tert. *Adv. Valent.* 4, 2), noto per la sua esegesi allegorica dei testi sacri, si riporta qui un ampio tratto (*fr.* 50 Brooke [Text and Stud. I 4, Cambridge 1891]; ora trad. in Testi Gnostici etc., cit. [a II **8** 36.2], 167 s.; qui è riprodotta questa traduzione). Cfr. Hilgenfeld, *o. c.* [a I **15** 69.5], 473. Eracleone contestava che la confessione pubblica di fronte all'autorità fosse il culmine della vita cristiana, poiché poteva anche essere menzognera; vera " confessione " è quella che si fa giorno per giorno nelle opere corrispondenti alla fede. Il c. è dedicato a confutare Eracleone (la ὁμολόγησις [III **1** 4.1], dice Clem., è resa

lentiniani, dice letteralmente che c'è una confessione nella fede e nella condotta di vita, e c'è una confessione a voce. « La confessione a voce si fa anche davanti alle autorità; e sarebbe la sola confessione, come credono i più – ma erroneamente: anche gli ipocriti possono con-
3. fessare in questo modo. Si troverà anzi che quel versetto[6] non è stato detto in senso generale: infatti non tutti i salvati fecero la confessione a voce, e poi uscirono da questa vita; fra essi Matteo, Filippo, Tommaso, Levi[7] e
4. molti altri. Insomma la confessione a voce non è totale, ma parziale. Universale è invece quella di cui parla ora [il Signore], quella che si fa nelle opere e nelle azioni corrispondenti alla fede in Lui. Segue a questa confessione anche quella particolare davanti alle autorità, se è necessario e se la ragione incita a farlo. Questi infatti confesserà anche con la voce, ma quando avrà già retta-

72. 1. mente confessato con la condotta di vita. E a ragione [il Signore] a proposito di quelli che lo confessano ha detto "in me", mentre a proposito di quelli che rinnegano aggiunse "me". Costoro infatti, anche se lo confessano con la voce, di fatto "lo" rinnegano perché non
2. lo confessano con l'azione. Invece confessano "in lui" solo quelli che vivono nella confessione "in lui" congiunta all'azione. In questi è lui stesso che confessa, perché in sé li ha assunti e da loro è posseduto; perciò Egli non può mai rinnegare se stesso[8]* "Lo" rinnegano in-
3. vece quelli che non sono in lui. Egli non disse « chi rinnegherà "in me" », ma "me", perché nessuno che sia
4. in lui mai lo rinnega. L'espressione poi "davanti agli uomini" vale ugualmente per i salvati e per i pagani:

autentica e verace dall'ispirazione dello Spirito; cfr. A. Orbe, *Estud. Valentinianos*, V: *Los primos herejos ante la persecucion*, Roma 1956), come il seguente è diretto ai cristiani fanatici del martirio. Il 12° è contro Basilide e la sua teoria che il martirio è una pena per peccati commessi. Entro quest'ordine è inserito il c. 11° contro gli oppositori pagani (il martirio non è un'assurdità, come essi vogliono, ma una prova d'amore di Dio per i suoi fedeli).

[6] Lc 12, 8-9, cit.
[7] Ma Matteo e Levi sono la stessa persona (Mt 9, 9; Mc 2, 14 etc.).
[8] 2 Tm 2, 13.

presso gli uni [la confessione è] anche con il modo di comportarsi, presso gli altri anche con la voce. Insomma, non lo possono mai rinnegare; lo rinnegano quelli che non sono in lui ».

73. 1. Fin qui Eracleone. Per quanto riguarda questa pericope egli sembra in genere d'accordo con noi; tuttavia non pose attenzione a una cosa: che alcuni, pur se non confessarono il Cristo davanti agli uomini con la pratica della vita, danno prova nondimeno di aver avuto fede per una precisa disposizione d'animo, per il fatto che confessarono con la parola nei tribunali e non rinnegarono la fede
2. anche se torturati fino alla morte. E « la disposizione professante »[9] la fede, soprattutto quella che non si piega nemmeno nella morte, opera d'un solo colpo un netto distacco da tutte le passioni che insorgevano per via dei
3. desideri corporei: si tratta, in una parola, di un pentimento accumulato nell'azione al termine della vita, una vera confessione di fede in Cristo, che ha in più l'atte-
4. stazione della parola. Se « lo spirito del Padre »[10] rende testimonianza in noi, come potranno ancora essere ipocriti quelli dei quali [Eracleone] ha detto che rendono
5. testimonianza solo con la parola? Ad alcuni comunque « sarà dato modo di difendersi »[11] nel caso che giovi, affinché tutti traggano giovamento sia dalla testimonianza sia dalla confessione*: saranno consolidati nella fede gli appartenenti alla chiesa, ammireranno e saranno tratti alla fede quelli fra i pagani che si adoperano per la sal-

74. 1. vezza, resteranno infine presi da stupore gli altri. Dunque la confessione di fede è necessaria assolutamente, poiché sta in noi, ma non altrettanto assolutamente la difesa, poiché non sta, anch'essa, in noi. « Ma chi avrà perse-
2. verato fino alla fine, questi sarà salvo »[12]. Giacché chi, assennato, non sceglierebbe di regnare in Dio anziché vi-
3. vere da schiavo? Ma alcuni, come dice l'apostolo, « confessano di conoscere Dio, ma di fatto lo rinnegano: abo-

[9] Chrysipp., *fr. mor.* 197 Arn. (διάθεσις ὁμολογουμένη, riferito alla virtù). Sul fugace cenno di accordo con gli gnostici cfr. sopra, **4** 16.3.
[10] Mt 10, 20.
[11] Mt 10, 19 e parall. Per il concetto che segue cfr. **12** 85.1.
[12] Mt 10, 22; 24, 13 e parall.

minevoli, miscredenti, reprobi ad ogni opera buona! »[13]; tuttavia, anche se hanno fatto quella sola confessione di fede, un'opera buona alla fine l'hanno pur compiuta. Si può ben pensare che il "martirio" è una purificazione
4. gloriosa dei peccati[14]. Ecco infatti il Pastore che dice: « Sfuggirete all'opera della selvaggia fiera, se il vostro cuore sarà puro e irreprensibile »[15]. Anzi il Signore stesso dice: « Satana ha chiesto di vagliarvi, ma io ho interce-
75. 1. duto »[16]. Soltanto * il Signore bevve il calice[17] per la purificazione di quelli che gli avevano teso l'insidia e per gl'increduli: imitandolo, gli apostoli, come già veramente "gnostici" e perfetti, patirono per le chiese che avevano
2. fondato. Così quindi anche gli "gnostici" che procedono sulle orme degli apostoli devono essere senza peccato e per amore verso il Signore amare anche il prossimo: in tal modo, se la circostanza lo esige, sopporteranno senza scandalizzarsi le loro tribolazioni per la chiesa, e ber-
3. ranno il calice. Quanti poi rendono testimonianza con le opere durante la vita e con la parola in tribunale, sia che lo facciano perché sperano, sia perché nutrono timore, questi sono migliori di coloro che confessano la salvezza
4. solo con le labbra. Se infine uno trapassa nell'amore, egli è "martire" davvero beato e autentico; ha confessato in modo perfetto la sua fede nei comandamenti e in Dio, per mezzo del Signore, che nell'amore ha riconosciuto fratello: gli si è consacrato interamente a causa [dei comandamenti] di Dio **; ha restituito, come un deposito, quell'essere umano che viene richiesto, con sentimento di gratitudine e di amore[18].

[13] Tt 1, 16.
[14] *Sacra Parall.* 241 Holl; cfr. **16** 104.1.
[15] Past. Herm., *Vis.* 4, 2.5.
[16] Lc 22, 31-32.
[17] Mt 20, 22; 26, 39.
[18] Dunque merita nome di "martire" anche chi confessa la fede per timore o speranza, motivi estranei alla "gnosi", solo che si tratta di martiri imperfetti: tanto quelli che, pur dopo una vita di peccato, hanno il coraggio di confessare, quanto quelli che confessano per timore, pur dopo una vita bene spesa. Martire perfetto è lo "gnostico". Cfr. **25** 159.1; Epict. *Diss.* I 1, 32.

Capitolo 10

76. 1. Quando d'altra parte il Signore dice: « Se vi perseguiteranno in questa città, fuggite in un'altra »[1], non consiglia di fuggire come se fosse un male l'essere perseguitati, né prescrive di evitare la morte fuggendo come se
2. dovessimo temerla. Vuole anzi che noi non ci rendiamo responsabili né corresponsabili di alcun male verso nessuno: né verso noi stessi né, inoltre, verso il persecutore o il carnefice. Consiglia solo, in certo modo, di cercare di evitarlo; chi non bada al consiglio è avventato e si
77. 1. getta nel pericolo da temerario. Se chi uccide un « uomo di Dio »[2] pecca contro Dio, si rende reo della sua uccisione anche chi si presenta da sé in tribunale, e tale sarà colui che non cerca di evitare la persecuzione, offrendosi all'arresto per temerarietà[3]. Questi si fa collaboratore, per quanto sta in lui, della malvagità del persecutore: se poi addirittura la provoca, allora è pienamente colpevole,
2. perché stuzzica la belva. Allo stesso modo se procura un motivo qualsiasi di lotta o di punizione o di odio o di azione giudiziaria, egli produce un incentivo di per-
3. secuzione. Proprio per questo [il Signore] ci ha prescritto di non attaccarsi a nulla delle cose della vita, ma « a chi ci porta via la veste, di dargli in più anche il mantello »[4], non solo affinché restiamo liberi da passioni, ma affinché, accampando pretese, non facciamo incrudelire contro noi stessi i nostri giudici e per colpa nostra non suscitiamo le loro maledizioni contro il nome [Cristiano][5].

[1] Mt 10, 23.
[2] 1 Tm 6, 11; 2 Tm 3, 17.
[3] Cfr. sopra, **4** 17.1.
[4] Lc 6, 29.
[5] Cfr. III **1** 3.4. ἀπροσπαθεῖς: cfr. I **1** 9.2.

Capitolo 11

78. 1. –Bene, ci si dice a questo punto[1], se Dio ha cura di voi, come mai siete perseguitati e trucidati? O è Egli stesso che vi abbandona a questa fine? – Noi non crediamo che il Signore voglia che incorriamo in queste circostanze critiche, ma abbia profeticamente predetto quel che sarebbe accaduto: cioè noi saremmo stati perseguitati, tru- 2. cidati, impalati per il suo nome[2]. Insomma, non ha voluto la nostra persecuzione, ma ci ha preavvisato dei futuri patimenti, esercitandoci, mediante questo preannuncio del futuro, alla fortezza, alla quale ha promesso l'eredità. E non da soli, ma con molti siamo suppliziati. – Ma questi – incalzano – poiché sono malfattori, giustamente

79. 1. subiscono la pena –. Ebbene, loro malgrado attestano la nostra giustizia, perché siamo suppliziati ingiustamente per la nostra giustizia. Ma poi l'iniquità del giudice non tocca nemmeno la provvidenza, perché il giudice deve essere responsabile della sua sentenza, e non trarre vaghi indizi soltanto da elementi estrinseci alla causa, mosso 2. come da fili di congegni inanimati[3]. Comunque egli viene giudicato per la sentenza che dà, come noi per la scelta che facciamo e per la nostra perseveranza. Benché non siamo colpevoli, il giudice ci guarda tuttavia come colpevoli[4]; non conosce la nostra situazione né vuol conoscerla; si lascia convogliare da vacui pregiudizi: e per 3. questo è giudicato. Ci perseguitano, eppure non ci hanno sorpreso in colpa; ma credono che per il solo fatto di essere Cristiani[5] siamo colpevoli contro la vita, perché ci

[1] Da parte degli Epicurei (e di eretici che ne ripetevano gli argomenti?). Cfr. Epicur., *fr.* 374 Us.; Min. Fel. *Oct.* 12, 2 e in genere gli apologisti. Da questo interrogativo si risale al problema di come coesistano la bontà della Provvidenza divina e il male nel mondo. Cfr. Osborn, *o. c.* [a I 1 2.1], 69-78 etc.

[2] Cfr. Mt 10, 22-23 cit.; e *5, 11*; ma l'ultimo verbo, ἀνασκινδυλευθησόμεθα, è tratto da Platone (*Resp.* II 362a) e inserito candidamente nel testo sacro. Cfr. già **7** 52.1.

[3] Cfr. II **3** 11.1.

[4] Testo mutilo, traduzione congetturale.

[5] Argomenti comuni all'apologetica: cfr. i primi cc. dell'*Apologetico* di Tertulliano.

comportiamo così noi ed esortiamo gli altri a scegliere lo stesso modo di vita.

80. 1. – E come mai non trovate soccorso quando vi perseguitano? –, ci dicono ancora. Ebbene in che cosa riceviamo offesa, per quanto riguarda noi, se la morte ci libera per andare al Signore, se sottostiamo a un mutamento di vita come a un'evoluzione dell'età? Anzi, se avremo senno, saremo grati a quelli che ci hanno porto l'occasione della 2. rapida dipartita – se saremo martiri con amore. E se ai più non sembrassimo uomini dappoco, e conoscessero anch'essi la verità, tutti verrebbero d'un balzo « sulla no- 3. stra strada »[6], e non ci sarebbe più altra scelta. Ma [ciò non è], e perciò la nostra fede, « luce del mondo »[7], 4. smaschera l'incredulità. « Quanto a me, Anito e Meleto mi potranno anche mandare a morte, ma non mi procureranno il minimo male. Penso che non sia possibile che chi è migliore soffra un danno ad opera del peggiore »[8]. 5. Sicché ognuno di noi può dire con fiducioso coraggio: « Il Signore è mio aiuto, non temerò. Che mi può fare un uomo? »; « Poiché le anime dei giusti sono nelle mani di Dio e non c'è pericolo che le tocchi un tormento »[9].

Capitolo 12

81. 1. Basilide[1] nel libro 23° degli *Esegetici*, trattando dei sup- 2. pliziati nel martirio, dice espressamente: « Affermo che quanti soggiacciono alle tribolazioni di cui s'è detto, sono

[6] Cfr. At Ap 9, 2; 19, 9 etc.

[7] Mt 5, 14.

[8] Il ricordo dell'*Apologia* platonica (30cd; cfr. VII 4 32.2) vuol ricollegare il martirio di Socrate al martirio dei Cristiani. Cfr. F. Benz, *Christus und Sokrates in d. alt. Kirche*, « Zeitschr. f. Neutest. Wiss. » 43 1950/1 195-224.

[9] Sal 117 [118], 6 e Sap Sal 3, 1.

[1] Cfr. l. III, in princ. Si cita qui (81-83) un brano del penultimo libro dell'opera maggiore dell'eretico, Ἐξηγετικά (spiegazioni del testo sacro [altri Ἐξηγετικά quelli di cui a VI 6 53.2]). Cfr. la traduzione in Testi Gnostici etc., cit., 93 s.; U. Bianchi *Basilide o del tragico*, « Studi e Materiali di St. delle Relig. » 38 1967 [= Studi in on. di A. Pincherle, I], 78-85; e già Hilgenfeld, *o. c.*, 200-212.

certo incorsi in altri peccati nascosti, e tuttavia giungono a questa buona sorte per bontà di Colui che ve li conduce: mentre sono di fatto accusati di altre colpe che hanno altra origine, non subiranno pene come condannati per delitti riconosciuti, né saranno fatti segno d'insulti come l'adultero o l'assassino, ma proprio per la loro natura di Cristiani *[2]; e ciò li consolerà, tanto che non sem-3. brerà loro nemmeno di soffrire. Oppure, se qualcuno viene al supplizio assolutamente privo di peccati, cosa rara, comunque nemmeno lui subirà nulla dalle insidie di una [cattiva] potenza, ma soffrirà come soffrirebbe l'in-

82. 1. fante che è comune opinione non abbia peccato ». Poco più sotto aggiunge: « Dunque l'infante che non ha peccato in precedenza o non ha peccato in atto alcuno, ma ha in sé il peccare [in potenza], quando viene sottoposto alla sofferenza ne trae beneficio, perché gli si risparmiano molte cose spiacevoli: allo stesso modo anche se un uomo, perfetto, si trovi a non aver peccato in atto, ma soffra, qualunque sofferenza subisca, la subisce in modo analogo all'infante. Egli ha in sé la possibilità di peccare, ma non ha peccato solo perché non ha potuto cogliere l'occasione di peccare. Sicché il non essere in peccato non 2. è imputabile a lui. Infatti come chi vuol commettere adulterio è adultero anche se non trova l'occasione di commetterlo, e chi vuole commettere un assassinio è omicida anche se gli è impedito di commetterlo[3], così anche, se vedo soffrire colui che io dico senza peccato, pur senza che abbia fatto nulla di male, malvagia io dirò la sua potenziale volontà peccaminosa **. Insomma io affermerò ogni cosa, piuttosto che la malvagità della provvidenza ».

83. 1. Poi, più oltre, parla anche del Signore addirittura come di un uomo[4]: « Può darsi che, tralasciando tutti questi ragionamenti, tu giunga a mettermi in imbarazzo apportando esempi di questa o quella persona, e mi dica: "il tale dunque ha peccato; infatti ha sofferto". Ebbene, se mi permetti, ti risponderò: non ha peccato, ma era simile all'infante che soffre. Se poi stringerai ancor più l'argo-

[2] Cfr. 1 Pt 4, 15-16; e c. prec., 79.3.
[3] Cfr. Mt 5, 28.
[4] Cfr. oltre, **24** 153.4.

mento, ti risponderò che qualsiasi uomo mi nomini è sempre uomo, solo Dio è giusto: poiché "nessuno è mondo 2. da sozzura", come qualcuno disse »[5]. Il fatto è che secondo l'ipotesi di Basilide l'anima, che peccò in un'altra vita, sottostà al castigo in questa[6]: l'eletta onoratamente con il martirio, l'altra purificandosi con adeguato castigo. Ora tutto ciò come può esser vero, se sta in noi confessare la fede e subirne il supplizio o no? Se ci sarà uno che rinnega, si dissolve quella che è la provvidenza secondo Ba-

84. 1. silide. Insomma io gli chiedo, a proposito di chi confessa ed è stato arrestato, se sarà martire e sarà suppliziato secondo la provvidenza o no: poiché, se rinnega, non sarà 2. suppliziato. Se in base al risultato sosterrà che quegli anche non era destinato ad essere suppliziato [a priori], suo malgrado attesterà che è azione della provvidenza la 3. rovina di coloro che vogliono rinnegare. E come può più essere riservato in cielo il premio più glorioso per il martire[7], perché ha reso testimonianza con il martirio? Se poi la provvidenza non permise che giungesse al peccato colui che ne aveva la tendenza, essa diviene ingiusta per due reciproche ragioni: e perché non sottrasse al supplizio colui che vi era trascinato per la sua giustizia, e perché ne sottrasse chi voleva commettere ingiustizia, mentre questi fece [il male] perché volle ed essa impedì l'azione e contro il giusto si prese a cuore il peccatore.

85. 1. E come può non essere empio uno che divinizza il diavolo e ha osato definire il Signore un uomo soggetto al peccato? Il diavolo ci tenta sapendo quel che siamo, non sapendo però se resisteremo. Ma ci tenta perché vuole

[5] Gb 14, 4; cfr. III **16** 100.4.
[6] Cfr. 85.3; 88.1; III **1** 1.1; **13** 93.3. Per Basilide il martirio è un supplizio per i peccati commessi. Clem. nel confutarlo aggiunge anzi (87.2) che il Signore e gli apostoli furono martirizzati per le *nostre* colpe! "Ipotesi", ὑπόθεσις, è detto con sfumatura ironica riguardo agli gnostici, quasi « messa in scena » che fa da sfondo ai loro macchinosi miti cosmogonici: cfr. 88.2; V **1** 4.2; VII **18** 108.2; Hippol. *Ref.* V 7, 2; Epiph. *Panar.* 31, 3-4 etc.; cfr. M. Harl, *Les mythes valentin. de la creation etc.; le mot "hypothesis"*, in The Rediscovery of Gnost., cit. [a III **1** 1], 417-425.
[7] Cfr. Mt 5, 11 etc.

scuoterci dalla fede e attirarci sotto di sé. Ed è questa l'unica cosa che gli è stata concessa, sia per il fatto che noi dobbiamo salvarci per opera nostra (ne abbiamo tratto occasione dai comandamenti)[8], sia per umiliazione del tentatore, quando non riesce nell'intento, sia ancora per consolidare nella fede quelli che sono nella chiesa e per [illuminare] la coscienza di quanti ne hanno potuto am- 2. mirare la perseveranza[9]. Se poi il martirio diventa una ricompensa data mediante un supplizio, allora lo sono anche la fede e l'insegnamento della dottrina, per cui il martirio è subito e che diventano così collaboratori del 3. supplizio... Quale maggiore assurdità? Quanto poi alla credenza della trasmigrazione dell'anima e sul diavolo, se ne dirà a suo luogo[10]. Per ora aggiungiamo al già esposto queste considerazioni. Dov'è più la fede, se si subisce il martirio in espiazione delle colpe commesse in precedenza? Dove quell'amore verso Dio, che è perseguitato e sopporta per la verità? Dove la lode di chi ha confessato la fede o il biasimo di chi l'ha rinnegata? A che servirà più la retta condotta di vita, l'aver « fatto morire la cupidigia »[11], il non avere odio per nessuna creatura?

86. 1. Se d'altronde, come lo stesso Basilide afferma, noi opiniamo che un primo precetto di quella che egli dice volontà di Dio consiste nell'amare tutte le cose, perché tutto conserva un rapporto razionale con il tutto, un secondo nel non desiderare nulla e un terzo nel non odiare 2. nulla[12], anche i supplizi saranno per volontà di Dio. Il che è empio pensare. Né infatti il Signore soffrì la passione per volere del Padre, né i perseguitati subiscono la persecuzione per volontà di Dio. Poiché delle due l'una: se è per effetto della volontà di Dio, o la persecuzione sarà cosa buona, o saranno immeritevoli di pena coloro che la 3. infliggono e torturano. E tuttavia nulla avviene senza il volere del Signore dell'universo. Allora resta da concludere, in breve, che tutto ciò accade perché Dio non lo impedisce. Solo così si salva da un lato la provvidenza,

[8] Così nel *fr.* 29 (III p. 217 St.); cfr. I **1** 4.1; **5** 31.5; anche oltre, 88.5.
[9] Cfr. **9** 73.5.
[10] Dove? Cfr. II **20** 113.2; III **3** 13.3; e in genere a I **14** 60.4.
[11] Col 3, 5.
[12] Il fr. di Basilide in Testi Gnostici, cit. 95 n. 4; cfr. VII **12** 74.4; **13** 81.2: Dio permette per suoi fini il martirio.

87. 1. dall'altro la bontà di Dio[13]. Non è quindi ammissibile il fatto che Egli provochi le tribolazioni – non sia mai che si concepisca una cosa simile! – ma conviene essere convinti che Egli non impedisce coloro che le provocano e usa a fin di bene l'insolenza dei suoi avversari (tanto 2. vero che dice: « Abbatterò il muro, e [il vigneto] sarà calpestato »[14]. È un provvedimento della Provvidenza, che attua un espediente educativo: negli altri – in ogni singolo – a causa dei loro propri peccati, nel Signore e ne- 3. gli apostoli a causa dei nostri. Ecco infatti il divino apostolo che dice: « Questa è la volontà di Dio, che vi santifichiate, che vi asteniate dalla prostituzione, che ciascuno sappia tenersi la propria femmina con santità e onore, e non lasciandosi sopraffare dalla passione della concupiscenza, come i pagani che non conoscono Dio; che ciascuno in questa materia non usi prepotenza e non faccia soprusi al proprio fratello, perché il Signore fa giustizia di tutte queste colpe, come già vi abbiamo detto e atte- 4. stato. Dio non ci ha infatti chiamati all'impurità, ma ad una vita in santità. E pertanto colui che ripudia [questi precetti] non ripudia un uomo, ma quel Dio che ha dato il suo Spirito Santo perché venga in voi »[15]. È dunque per questa nostra santificazione che non fu impedita la

88. 1. passione del Signore. Se d'altronde qualcuno di questi [eretici] sostenesse a sua difesa che il martire è punito per le colpe commesse prima della presente incarnazione[16] e che il frutto della sua condotta nella vita attuale lo coglierà poi, perché nel piano [divino] è disposto così, noi gli domanderemo se la espiazione avverrà per provvidenza. 2. Se infatti non rientrerà nel piano divino, scompare l'economia delle espiazioni purificatrici ed è spacciata la loro ipotesi; se invece le espiazioni purificatrici sono atto di provvidenza, sono atto di provvidenza anche i supplizi. 3. E la provvidenza, anche se prende le mosse, a loro dire,

[13] Cfr. I **17** 81.5.
[14] Is 5, 5.
[15] 1 Ts 4, 3-8.
[16] Cfr. sopra, 83.2.

dall'Arconte[17], è stata tuttavia seminata in germe nelle essenze insieme con la generazione loro da parte del Dio 4. dell'universo. Stando così le cose, essi sono costretti ad ammettere o che il supplizio non è ingiusto, e allora agiscono con giustizia quelli che condannano e perseguitano i martiri, o che anche le persecuzioni sono attuate per 5. volontà di Dio. Allora la pena e il timore non s'accompagnano più alle cose come la ruggine al ferro, secondo la loro espressione, ma invadono l'anima per volontà propria.

Capitolo 13

89. 1. Su tutto ciò lungo sarebbe il discorso, che riserveremo da esaminare in seguito trattandone all'occasione[1]. Ma veniamo a Valentino, che in una omelia scrive testual- 2. mente: « Da principio voi siete immortali e siete figli della vita eterna: e avete voluto spartire la morte fra voi per dissiparla e consumarla, cioè perché la morte 3. "muoia" fra di voi e per opera vostra[2]. Quando infatti dissolvete il mondo senza che siate con ciò dissolti voi, siete arbitri della creazione e di tutto ciò che è corrut- 4. tibile »[3]. Anch'egli infatti, come Basilide, suppone una

[17] Il « Dio inferiore » di Basilide; cfr. Testi Gnostici, cit., 89 etc.

[1] Cfr. a I **14** 60.4.

[2] Cfr. 1 Cor 15, 26 e 54.

[3] I due frammenti di Valentino (cfr. al principio del l. 3°) in Testi Gnostici, cit., 129, n. 4 e 5. Gli eletti, la privilegiata stirpe salva per natura (cfr. II 3 10.2), insieme col Cristo hanno distrutto il potere della morte (cfr. l'ermetico Poimandres, 28): una volta che tutto il mondo della materia sia stato reintegrato nella restaurazione finale, non avrà più ragion d'essere la morte che in quello dominava. In altri termini ,seguendo la parafrasi di Clem.: gli gnostici, pur essendo della sostanza superiore, si uniscono per un poco alla materia che è morte – ma poi se ne liberano e ritornano pura realtà pneumatica – per distruggere la morte. Ciò attuano nella lotta contro il demiurgo, che pare creatore di vita, ma è creatore della generazione che è ciclo di morte. Chi vede questo Dio muore, chi vede il Dio invisibile, vive. Cfr. Hilgenfeld, *o. c.*, 298 s. A. Orbe, in « Gregorianum » 55 1974 5-47; 339-365; e già *Est. Valent.*, cit. II 352-357.

stirpe che si salva per natura. Dal cielo verrebbe poi a noi questa stirpe privilegiata, per distruggere la morte, mentre l'origine della morte sarebbe opera del creatore 5. del mondo. Perciò egli interpreta il celebre versetto della Scrittura: « Nessuno vedrà la faccia di Dio e vivrà »[4], considerando [questo Dio] autore della morte. A questo Dio egli allude con la seguente espressione, scrivendo te- 6. stualmente: « Quanto è inferiore l'immagine al volto vivente, altrettanto è inferiore il mondo all'eone vivente.

90. 1. Ebbene, qual è la causa per cui si fa l'immagine? È la maestà del volto che ha offerto il modello al pittore, per essere onorata dal suo nome. Infatti [nell'immagine] non si trova mai la forma quale è in modo autentico, ma il Nome supplisce all'imperfezione che vi è nella creazione. Così anche l'invisibilità di Dio coadiuva alla fede 2. di ciò che è stato creato »[5]. [Valentino] chiamò il demiurgo, designato come Dio e Padre, "immagine" del vero Dio e "profeta", e "pittore" la Sapienza, la cui creazione è la "immagine", a gloria dell'invisibile[6]: poiché tutte le cose che procedono da una "sizigia" sono perfezioni, mentre tutte quelle che procedono dall'Uno 3. sono solo immagini. E poiché ciò che di Esso appare non è l'anima intermedia[7], viene la stirpe privilegiata, e questo è il soffio dello spirito privilegiato, che è ispirato nell'anima, immagine dello spirito. In genere, quel che riguarda il demiurgo, che è fatto "ad immagine", [gli gnostici] affermano che nella Genesi[8] è stato detto a mo' di rivelazione in forma di immagine sensibile, a propo- 4. sito dell'origine dell'uomo. Anzi essi trasferiscono la "so-

[4] Es 32, 20.

[5] Probabile ricordo di Rm 1, 20. Il testo dello gnostico (cfr. anche *Exc. ex Theod.* 32), commentato e confutato subito di seguito, pare alludere all'opera di Sofia o Sapienza (il "pittore" che, influenzata dalla presenza invisibile del Figlio (il "volto"), crea il demiurgo, creatore del mondo visibile. Cfr. Simonetti, in Testi cit., ad loc.

[6] Cfr. Col 1, 15.

[7] Termine proprio dei Valentiniani, usato a designare il luogo sovraceleste fra cielo e Pleroma, ove abita Sophia: così Quispel, nel commento a Tolomeo, *Lettera a Flora*, 7, 4 (nelle « Sources Chrét. », Paris, 1966).

[8] Gn 1, 26 e 2, 7.

miglianza" anche a se stessi, quando insegnano che l'introduzione dello spirito privilegiato è avvenuta senza che

91. 1. il demiurgo lo sapesse. Quando tratteremo[9] della unicità del Dio proclamato dalla legge, dai profeti e dal Vangelo, discuteremo anche di quel concetto (il discorso in effetti riguarda i principî), ma ora bisogna affrontare questioni 2. più urgenti. Se la stirpe privilegiata è venuta per distruggere la morte, non fu il Cristo ad abolirla[10], a meno che non lo si intenda anch'Egli di quella loro stessa stirpe; se d'altra parte Egli la abolì perché non ne fosse toccata la stirpe privilegiata, non sono essi ad abolire la morte, essi gli emuli del demiurgo, essi che con l'anima intermedia, loro "immagine", ispirano la vita che procede dall'alto, secondo la dottrina da loro assunta – anche se af- 3. fermano che ciò accade tramite la madre. E se poi affermano di cooperare con Cristo nella lotta contro la morte, confessino apertamente l'idea nascosta, che osano porsi contro la divina potenza del demiurgo, correggendo, in quanto migliori di lui, la sua creazione e cercando di salvare l'immagine dell'anima che egli non aveva potuto 4. sottrarre alla distruzione. Così anche il Signore sarà superiore al dio demiurgo: poiché non sarà mai che il Figlio contenda con il Padre, per di più se appartengono al mon-

92. 1. do divino. Che Egli sia il Padre del Figlio, il Creatore dell'universo, l'onnipotente Signore, è argomento che abbiamo rinviato a quell'indagine, nella quale ci siamo ripromessi di discutere con gli eretici: mostreremo che 2. solo questo è il Dio dal Figlio predicato. Ma per intanto l'apostolo dice, scrivendo per esortarci a sopportare le tribolazioni: « E questo è per disposizione di Dio: poiché a voi in nome di Cristo è stata largita la grazia non solo di credere in Lui, ma anche di patire per Lui: voi sopporterete le stesse lotte che vedeste in me e che ora 3. di me udite. Se c'è dunque un conforto in Cristo, se c'è una consolazione di amore, se una comunione di spirito, se cuore e compassione, colmate la mia gioia nutrendo

[9] Uno dei progetti cui si accenna qua e là negli *Strom.*: cfr. ancora I **14** 60.4 (qui si allude al περὶ ἀρχῶν?). Per l'unicità della legge e del Vangelo cfr. I **27** 174.3.

[10] Cfr. 2 Tm 1, 10.

gli stessi pensieri, avendo lo stesso amore, una sola ani- 4. ma, un solo sentire »[11]. Se l'apostolo si immola « nel sacrificio e nel servizio della fede », mentre gioisce e si congratula, chiamando i Filippesi cui si rivolge « compartecipi della grazia »[12], come potrebbe nel contempo dirli 5. « di una sola anima » e psichici? Usa la stessa parola là dove scrive di Timoteo e di se stesso: « Non ho nessuno che come lui abbia la mia stessa anima, che sinceramente si prenda cura delle vostre cose, poiché tutti cercano il proprio interesse, non quello di Gesù Cristo »[13].

93. 1. Pertanto non ci denominino "psichici" per oltraggio i suddetti signori, e così i Frigi[14]; giacché ora anch'essi chiamano "psichici" coloro che non prestano ascolto alla nuova profezia. Con loro discuteremo nel trattato *Sulla* 2. *profezia*[15]. Orbene, il perfetto deve esercitare l'amore e partendo di qui tendere all'amicizia divina, per amore 3. mettendo in pratica i comandamenti. L'amare i nemici, poi, non vuol dire amare il male, né l'empietà o l'adulterio o il furto, ma il ladro, l'empio, l'adultero, e non in quanto pecca e con questa o quella azione insudicia il nome di uomo, ma in quanto è uomo e opera di Dio[16]. Ovviamente il peccare sta nell'atto, non nell'essere, e dun-

94. 1. que non è opera di Dio. Nemici di Dio sono detti i peccatori[17], proprio perché si sono resi nemici dei comandamenti, cui non hanno ubbidito, come [viceversa sono detti] amici di Dio quelli che vi hanno ubbidito. La denominazione viene a questi dalla familiarità con Dio, a quelli dall'alienazione, entrambe determinate per libera 2. scelta[18]. Nulla è l'inimicizia, nullo il peccato senza il nemico e il peccatore. Il non desiderare nulla ci insegna a

[11] Fil 1, 28 - 2, 2; σύμψυχοι in Paolo. Clem. si oppone al disprezzo di ciò che è "psichico", nella terminologia degli eretici encratiti (cfr. 94.2 e III al princ.).

[12] Fil 2, 17 e 1, 7 (ma l'espressione greca deriva da Ef 3, 6).

[13] Fil 2, 20.

[14] I seguaci dell'eretico frigio Montano.

[15] Cfr. I **14** 60.4; **24** 158.1.

[16] Questo n. è anche in *Sacra Parall.* 242 Holl e in un fr. di Cirillo (cfr. Früchtel, Nachtrag all'ediz., II 530).

[17] Cfr. Rm 8, 7. Per la poca probabilità di una reminiscenza di Gc 4, 4 cfr. a III **6** 49.2.

[18] Cfr. I **1** 4.1.

non coltivare bramosie[19], non perché gli oggetti del desiderio siano estranei a noi, come sostengono quelli che insegnano che il Creatore è altro dal Dio primo, e non perché la generazione sia abominevole e cattiva: queste **3.** sono dottrine empie. Noi diciamo invece estranee le cose del mondo, non in quanto vi siano fuor di posto, né come se non fossero di Dio, il Signore di tutto, ma perché, non restando noi fra esse per l'eternità, sono estranee rispetto ad uno stabile possesso e appartengono a ciò che passa successivamente da un padrone all'altro: sono proprie di ciascuno di noi, per cui sono state fatte, soltanto per l'uso limitatamente al tempo in cui viviamo di neces- **4.** sità in rapporto con esse. Dobbiamo quindi fare buon uso, secondo il naturale impulso, di quelle che non ci sono proibite, evitando ogni esagerazione ed eccessivo attaccamento[20].

[19] Cfr. Rm 7, 7. Per l'accenno anti-encratita cfr. ancora il l. 3°.
[20] συμπάθεια: cfr. a I 1 9.2. Il periodo ancora in *Sacra Parall.* 243 Holl.

LA FIGURA DEL VERO "GNOSTICO" E MARTIRE COME È TRATTEGGIATA NELLE SCRITTURE
(c. 14-18)

Capitolo 14

95. 1. E quale grande bontà! Dice [il Signore]: « Amate i vostri nemici, benedite quelli che vi maledicono, pregate per quelli che vi oltraggiano », e così via; poi aggiunge « perché siate figli del Padre vostro che è nei cieli »[1], e con **2.** ciò allude all'assimilazione a Dio[2]. E dice ancora: « Fa pace subito con il tuo avversario, finché sei con lui per istrada »[3]: ove l'avversario non è il corpo, come vogliono alcuni, ma il diavolo (e coloro che gli si assimilano); è lui che ci accompagna per via in persona degli uomini che in **3.** questa vita terrena imitano le sue opere. Quindi è impossibile che non subiscano la punizione estrema coloro che confessano a parole di appartenere a Cristo, ma vivono fra le opere del diavolo. Sta scritto infatti: « ... affinché non ti consegni al giudice, e il giudice al ministro » del

96. 1. potere del diavolo. « Poiché io sono sicuro che né la morte », che ci infliggono i persecutori, « né la vita », cioè la vita di questo mondo, « né gli angeli », i ribelli, « né principati » (e principato è per Satana la vita che scelse; tali sono i principati e le potestà delle tenebre che secondo il suo volere operano), « né le circostanze del presente », nelle quali siamo durante il tempo della vita, come la **2.** speranza del soldato e il guadagno del mercante, « né cieli né abissi né alcuna altra cosa creata » per attività propria dell'uomo che ha scelto di opporsi alla fede ("cosa creata" si dice nello stesso senso di "operazione",

[1] Mt 5, 44-45 e Lc 6, 27-28.
[2] ἐξομοίωσις: cfr. II **18** 80.5 - 81.1.
[3] Mt 5, 25; il vs. è concluso sotto, n. 3. Sulla strana interpretazione di questi testi, che consente alla meno peggio il ritorno al tema del martirio cfr. Mondésert, 246.

in quanto opera nostra), tale attività dunque « non potrà separarci dall'amore di Dio in Gesù Cristo Signore nostro »[4]. Eccoti una rappresentazione in compendio del martire " gnostico ".

Capitolo 15

97. 1. « Sappiamo di avere tutti " gnosi ", quella che è comune, nelle cose comuni, e che vi è un solo Dio: infatti [l'apostolo] scriveva a dei fedeli; onde aggiunge: « ma non in tutti è la " gnosi " », che si tramanda in pochi[1]. C'è poi chi dice che « non è in tutti la " gnosi " » « circa gli animali sacrificati » ++++ « perché la nostra libertà non diventi in qualche modo inciampo per i deboli... Così il 2. debole si perde per la tua " gnosi " »[2]. Se poi dicessero: « tutto ciò che si vende al macello è da comprare » con l'aggiunta in tono interrogativo di « senza nulla indagare? », come se fosse: « indagando etc. », ci darebbero una 3. esegesi ridicola[3]. Infatti l'apostolo dice: « Comprate al macello tutte le altre cose senza nulla indagare », ad eccezione di quelle dichiarate nell'epistola generale di tutti gli apostoli, per consenso dello Spirito Santo trascritta negli Atti degli Apostoli e distribuita fra i fedeli ad opera dello stesso Paolo. Lì essi dichiararono « che era indispensabile astenersi dagli animali sacrificati, dal sangue degli animali soffocati, dalla fornicazione: se da tutto ciò vi 4. preserverete, agirete bene »[4]. Altro è quello che ha detto l'apostolo: « O che non abbiamo noi diritto di mangiare e di bere? Non abbiamo diritto di condurre con noi una donna, sorella [di fede], come gli altri apostoli e fratelli del Signore e Cefas? ... Però », aggiunge, « noi non abbiamo fatto uso di questo diritto, ma tutto accettiamo 5. per non creare impedimento al Vangelo di Cristo »[5]: o ci portiamo attorno i nostri pesi, mentre dovremmo essere spediti ad ogni evenienza; oppure ci facciamo esempio a quelli che desiderano essere continenti, poiché non siamo " edificati " * a mangiare malvolentieri quanto ci viene offerto o a trattare [malvolentieri] con la donna che il caso ci ha dato. Anzi, proprio coloro cui « è stato affidato un mandato »[6] così grave devono proporsi come immacolato esempio a chi impara. « Libero come sono da tutti », dice [l'apostolo], « mi sono fatto schiavo di tutti, per guadagnare tutti ». E « ogni atleta s'impone astinenze di ogni sorta »[7]. « Ma del Signore è la terra e tutto quello 2. che la riempie »[8]. « Per causa della coscienza » dunque ci si deve astenere da ciò da cui ci si deve astenere; « e non dico la coscienza nostra », che è " gnostica ", « ma quella dell'altro », affinché non venga " edificato " malamente, imitando per ignoranza ciò che non conosce e giungendo a disprezzare, anziché a superare per altezza di 3. coscienza [i comandamenti]. « Per che motivo infatti la mia libertà dovrebbe sottostare al giudizio di un'altra coscienza? Se io partecipo [alla mensa con altri] rendendo grazie, perché devo essere biasimato di ciò per cui rendo grazie? Tutto quello che fate, fatelo a gloria di Dio »[9]: s'intende tutto quello che è dato di fare secondo la norma della fede.

(**98.** 1. is marked at "lato esempio a chi impara")

[4] Rm 8, 38-39 (spiegato, là dove parla di " principati ", ἀρχαί, con le " potestà ", ἐξουσίαι, di cui Ef 6, 12); e una Catena ad loc.

[1] Cfr. I 1 2.2.

[2] Cita e commenta il celebre testo paolino sull'uso delle carni sacrificate (1 Cor 8, 1-11 pass.; cfr. G.D. Fee, *II Cor. 6, 14 etc. and Food offered to idols*, « New Testam. Studies » 23 1976/7 140-161, prec. 151 s.). La lacuna potrebbe integrarsi: « e così Paolo aggiunge queste parole » (Schwartz), o similm. Ad ogni modo si tratta di limitazioni imposte dall'apostolo ai Cristiani di sicura coscienza per rispetto alla coscienza ancora vacillante dei pagani convertiti o neofiti. Per questo non limiterei il termine γνῶσις a " conoscenze " relative al solo comportamento in questione; Clem. ha inteso il termine paolino come anticipazione della sua propria " gnosi " cristiana.

[3] Il testo di 1 Cor 10, 25 suona: « Tutto ciò che si vende al mercato mangiatelo senza nulla indagare per scrupolo di coscienza » (cfr. il c. 8 su cit.). Gli interpreti qui criticati da Clem. farebbero dire a Paolo l'opposto.

[4] At 15, 28-29 (brano di chiusa della lettera apostolica, ib. 23-25).

[5] 1 Cor 9, 4-5; 12. Cfr. III 6 53.1-3.

[6] 1 Cor 9, 17.

[7] 1 Cor 9, 19 e 25.

[8] Sal 23, 1 (in 1 Cor 10, 26).

[9] 1 Cor 10, 29-31.

Capitolo 16

99. 1. « Con il cuore si crede per avere giustizia, con la bocca si confessa la fede per avere salvezza. In ogni caso la Scrittura dice: " Chiunque crede in Lui non avrà ignominia " ». « Questa è la parola della fede che noi predichiamo: se confesserai con la tua bocca la parola che Gesù è Signore, e crederai nel tuo cuore che Dio lo risuscitò dai 2. morti, sarai salvo »[1]. [L'apostolo] tratteggia qui una giustizia assolutamente perfetta, come completa di azione e di contemplazione[2]. « Bisogna benedire chi ci perseguita; 3. benedite e non imprecate »[3]. « Poiché questo è il nostro vanto: la testimonianza della nostra coscienza, che in santità e sincerità » riconoscemmo Dio, dimostrando in noi l'opera dell'amore attraverso questa piccola occasione, ché « non in sapienza carnale, ma in grazia di Dio ci siamo

100. 1. diportati nel mondo »[4]. Questo dice l'apostolo della " gnosi ", definendo poi « profumo di gnosi » l'insegnamento 2. comune della fede, nella *2ª Lettera ai Corinti*[5]. « Infatti fino ad oggi rimane lo stesso velo » per i più « nella lettura dell'Antico Testamento, non essendo aperto » per la 3. conversione al Signore[6]. Per questo [il Signore] mostrò, a coloro che sanno distinguere, [la possibilità di] una resurrezione, quella che avviene, ancora nella carne, dalla vita che *striscia* sul ventre[7]. Onde chiamò « razza di *vipere* »[8] la gente come gli amanti dei piaceri, gli schiavi della gola

[1] Rm 10, 10-11 (col vs. di Isaia, 28, 16) e 8-9.
[2] Cfr. a **II 2** 5.3.
[3] Rm 12, 14.
[4] 2 Cor 1, 12.
[5] 2 Cor 2, 14.
[6] 2 Cor 3, 14 e 16. Paolo definisce un " velo " l'insegnamento rabbinico tradizionale basato sull'interpretazione della lettera del testo. Clem. lo trasferisce all'insegnamento della fede comune, contrapposta alla " gnosi ": cfr. sott, n. 6 e al l. 1°, in princ.
[7] Per dire « vita di gozzoviglie e di piaceri »: come in *Paed.* **II 1** 7.4; cfr. Gn 3, 14. Sull'espressione cfr. Schmöle, *o. c.* [a **I 1** 10.1], 12.
[8] Mt 3, 7; 12, 34; 23, 33 e parall. Ma Clem. si compiace di giustificare l'espressione di Gesù con una pretesa allusione al bestiale comportamento delle favolose *vipere* alate d'Arabia, per cui la femmina nell'accoppiamento mangerebbe la testa al maschio: Hdt. III 109; Ael. *H. A.* I 24.

e del sesso, e che si divorano a vicenda la testa « per le 4. mondane cupidigie »[9]. « Figlioletti, non amiamo a parole e con la lingua », dice Giovanni, insegnandoci ad essere perfetti, « ma con opere e in verità. Da ciò riconosceremo 5. che siamo dalla verità ». E se « Dio è amore », è amore anche il culto di Dio. « Non c'è timore nell'amore, anzi il perfetto amore scaccia via il timore ». « L'amore verso Dio consiste in questo: nell'osservare i suoi comanda- 6. menti »[10]. Ancora, per colui che desidera diventare " gnostico " è scritto : « Ma sii modello per i fedeli nella parola, nel comportamento, nell'amore, nella fede, nella purezza »[11]: poiché evidentemente fede perfetta si distin-

101. 1. gue dalla comune fede. E invero il divino apostolo ci presenta la norma dello " gnostico "[12] nei seguenti passi. Una volta egli scrive: « Ho imparato a bastare a me stesso in qualunque condizione mi trovo; so restringermi e so abbondare; ad ogni evenienza, a tutte le situazioni sono stato iniziato, ad esser sazio e a soffrire la fame, a vivere nell'abbondanza e nell'indigenza. Tutto posso in Colui che mi dà forza »[13]. Un'altra volta, dialogando con altri per 2. farli ravvedere non esita a dire: « Richiamate alla memoria quei primi giorni nei quali, già illuminati, sosteneste una grande lotta di sofferenze: da una parte divenuti spettacolo di obbrobri e tribolazioni, dall'altra fatti solidali con coloro che erano in tal modo travagliati; voi avete infatti sofferto insieme con me in catene, avete accettato con gioia la rapina dei vostri beni, sapendo di avere un 3. patrimonio migliore e duraturo. Non vogliate dunque far getto della vostra libera fede, che ha in vista grande ricompensa. Poiché la pazienza vi è necessaria, per ottenere quel bene che vi è stato promesso, se fate la volontà di

[9] Tt 2, 12; cfr. Rm 16, 18.
[10] 1 Gv 3, 18-19; 4, 16 e 18; 5, 3. Cfr. oltre, **18** 113.4; **V 1** 13.1.
[11] 1 Tm 4, 12.
[12] γνωστικοῦ κανών. Il ritratto dello " gnostico ", qui tratteggiato (fino al c. 18) sulla base di testi paolini e della 1ª Lettera di Clemente Romano ai Corinti, prelude a quello più ampio dei ll. 6° e 7°; e nel contempo ne offre una visione meno esaltata e meno lontana dal tipo del comune fedele.
[13] Fil 4, 11-13.

Dio. Infatti "ancora un poco solo, e Colui che deve venire verrà e non tarderà". "E il mio giusto vivrà di fede, e se è codardo la mia anima non si compiace di lui". Ora noi non siamo di gente che si tira indietro per perdere

102. 1. l'anima, ma di gente che ha fede per salvarla »[14]. Poi ti pone sott'occhio un vero sciame di esempi divini[15]. Non è forse vero che « per fede », egli dice, attraverso la pazienza ebbero vittoria « coloro che provarono scherni e fruste, e inoltre catene e prigione? Furono lapidati, torturati, morirono di spada, andarono randagi in pelli di pecora e di capra, mendicando, tribolati, maltrattati. Di essi non era degno il mondo, ed essi andavano errando per deserti e montagne, e nelle spelonche e nelle caverne della terra. 2. E tutti, benché ricevessero l'approvazione per la fede, non ottennero il bene promesso da Dio ». Resta da intendere,

103. 1. essi *soli*; il che è detto per reticenza. Comunque [l'apostolo] aggiunge: « Ma qualcosa di meglio predisponeva per noi Dio », che era buono, « affinché essi non arrivassero alla perfezione senza di noi. Pertanto anche noi, circondati come siamo da un così gran nugolo », santo e luminoso, « di "martiri", sbarazziamoci di ogni ingombro e del peccato, che sempre ci è attorno, e corriamo con perseveranza la gara propostaci, con lo sguardo rivolto a 2. Gesù, autore e perfezionatore della nostra fede »[16]. Che pertanto intenda parlare di una unica salvezza in Cristo, per i giusti e per noi, l'aveva detto prima chiaramente[17]. Ma nondimeno parla anche di Mosè e aggiunge: « ... ritenendo ricchezza maggiore dei tesori d'Egitto l'obbrobrio di Cristo. Egli mirava alla ricompensa: per fede lasciò l'Egitto senza lasciarsi spaventare dall'ira del re. Rimase saldo, come se vedesse l'Invisibile »[18]. La divina sapienza dice dei "martiri": « Agli occhi degli stolti sembrarono essere morti; la loro dipartita fu giudicata sciagura, il loro distacco da noi sterminio. Ma essi sono in pace. E

[14] Eb 10, 32-39 (che riporta Is 26, 20-21 e Ab 2, 3-4).
[15] Elencati nel c. 11 della Lettera agli Ebrei. Clem. pensa allo "sciame" delle virtù di Plat. *Men.* 72a (cfr. II 1 1.1).
[16] Eb 11, 36 - 12, 2.
[17] Nel cap. 9 della stessa Lettera, ove parla del valore del sacrificio di Cristo (in particolare vs. 28).
[18] Eb 11, 26-27.

anche se alla gente sembrano condannati, la loro speranza

104. 1. è piena di immortalità ». E aggiunge, ad insegnare che il martirio è una gloriosa purificazione[19]: « Sottoposti a piccola prova ne riceveranno grande ricompensa, perché Dio li provò », vale a dire permise che fossero provati per esaminarli e per far vergognare chi li mette alla prova, « e li trovò degni di sé », cioè degni di essere chia- 2. mati suoi figli. « Come oro nella fornace li saggiò e come olocausto di sacrificio li accolse. E nel momento della loro tribolazione rifulgeranno e come scintille in un canneto divamperanno. Giudicheranno le nazioni, domineranno sui popoli; e su di loro regnerà il Signore per i secoli »[20].

Capitolo 17

105. 1. Ancora. Nella *Lettera ai Corinti* l'apostolo Clemente[1], tratteggiando in certo modo anche lui un modello dello 2. "gnostico", dice: « Quale forestiero che abbia soggiornato presso di voi non riconobbe la vostra fede, perfetta per ogni virtù e ferma? e non ammirò la vostra pietà saggia e moderata in Cristo? e non proclamò alto la magnifica vostra consuetudine dell'ospitalità? e non stimò beata la vostra perfetta e incrollabile "gnosi"? Invero voi facevate ogni cosa senza preferenza di persone e pro- 3. cedevate nei precetti di Dio » etc. Poi più chiaramente: « Fissiamo dunque lo sguardo su coloro che in modo perfetto servirono alla sua magnifica gloria. Prendiamo ad esempio Enoch che, trovato giusto nell'ubbidienza, fu trasportato via dal mondo, e Noè che avendo avuto fede "fu salvato", e Abramo che per fede e ospitalità fu chia- 4. mato "amico di Dio" e fu padre di Isacco ». « Per ospitalità e pietà Lot fu salvato da Sodoma; per fede e ospitalità fu salvata Raab la prostituta. Per pazienza e fede

[19] Cfr. 9 74.3.
[20] Sap Sal 3, 2-8.

[1] Clem. Rom., 1 Cor 1, 2-3. La designazione di "apostolo" fa pensare che Clem. prendesse l'opera di Clemente Romano per Sacra Scrittura. Cfr. a I 1 15.2.

andarono in pelli di capra e di pecora, in vesti tessute di peli di cammello, predicando il regno di Cristo: intendiamo dire dei profeti Elia, Eliseo, Ezechiele e Giovanni »[2].

106. 1. Quell'Abramo che fu chiamato « amico di Dio » per sua libera fede, non si inorgoglì però della gloria, ma, mo- 2. desto, disse: « "Io sono terra e cenere". E su Job è scritto: "Job era giusto e irreprensibile, veritiero e pio, 3. e rifuggiva da ogni male" »[3]. Egli, che vinse il tentatore con la pazienza, che fu "testimone" di Dio e insieme ne ricevette testimonianza, ebbene egli abbraccia la sua umiltà e dice: « "Nessuno è mondo da sozzura, nemmeno se 4. la sua vita è di un solo giorno". Mosé, "il fedele di tutta la casa di Dio", a Lui che gli comunicava il responso dal roveto disse: "Chi sono io, perché tu mandi me? Io sono uno di poca voce, di lingua impacciata" », troppo, per poter trasmettere la voce di Dio con lingua umana. E ancora: « "Io sono vapore che esce da una pentola" »[4]. « Poiché Dio si oppone ai superbi, ma concede grazia agli umili »[5].

107. 1. Altro esempio, David, « cui il Signore rende testimonianza dicendo: "Ho trovato un uomo secondo il mio cuore, David, figlio di Jesse, e con santo olio lo unsi". 2. Ma anch'egli dice a Dio: "Abbi pietà di me, o Dio, secondo la tua grande bontà e secondo l'abbondanza delle 3. tue misericordie cancella la mia iniquità. Sempre più lavami dalla mia iniquità e dal mio peccato purificami, perché il mio peccato io lo conosco e il mio peccato sta di 4. fronte a me sempre" ». Poi, alludendo al peccato che non cade sotto la legge, con modestia tutta "gnostica" aggiunge: « "Contro te solo ho peccato; di fronte a te ho

[2] Clem., 1 Cor 9, 2 - 10, 1 e 7 (anche a I **27** 173.6); 11, 1; 12, 1; 17, 1 (per Enoch cfr. Gn 5, 24; per Noè Gn 6, 8 etc.; per Abramo Gn 12-22; 18, 6; 2 Cor 20, 7; per Lot Gn 19; per Raab Gs 2; ma Clemente Romano desume dalla Lettera agli Ebrei, c. 11). Ai profeti Elia ed Eliseo (cfr. 1 Re 19, 13 e 19; 2 Re 2, 8 e 13-14) il Nostro aggiunge di suo Giovanni da Mt 3, 4 etc.

[3] Clem., 1 Cor 17, 2-3, che cita Gn 18, 27 e Gv 1, 1.

[4] Clem., 1 Cor 17, 4-6, che cita Gb 14, 4-5 (per cui cfr. già III **16** 100.4), Nm 12, 7 (anche in Eb 3, 5), Es 3, 11 e 4, 10; l'ultima citaz. è sconosciuta, ma cfr. Gc 4, 14?

[5] Prv 3, 34 (in 1 Pt 5, 5 e cfr. a III **6** 49.2).

5. fatto il male" »[6]. « Dice infatti in qualche parte la Scrittura[7]: "Lo spirito del Signore è un lume che esplora i 6. recessi delle viscere" ». E quanto più uno, comportandosi con giustizia, diventa "gnostico", tanto più vicino a lui 7. è quello spirito luminoso. Così « si avvicina » ai giusti « il Signore, e dei pensieri e dei ragionamenti che facciamo 8. nulla a Lui sfugge »: dico il Signore Gesù, che con l'onnipotente sua volontà sovraintende al nostro cuore e « il

108. 1. cui sangue fu consacrato per noi. Rispettiamo dunque coloro che ci guidano e veneriamoli, onoriamo gli anziani, 2. educhiamo i giovani nell'educazione di Dio ». Beato infatti chi insegna e compie le cose di Dio degnamente: ciò è proprio di un pensiero magnanimo e portato alla contem- 3. plazione della verità. « Le nostre donne indirizziamole al bene; esse mostrino », aggiunge, « l'amabile costume della purezza; diano prova della loro sincera disposizione alla mitezza; rendano palese l'onestà della loro lingua con il silenzio; offrano il loro amore non "con prevenzioni e favori", ma santamente, in modo uguale verso tutti quelli 4. che temono Dio. I nostri figli siano partecipi all'educazione in Cristo: imparino quanta forza abbia presso Dio l'umiltà, quanto possa presso Dio l'amore puro, quanto sia bello e grande il timore di Dio, che salva tutti coloro 5. che lo coltivano santamente, in casti pensieri. Poiché Egli scruta pensieri e sentimenti: il suo Spirito è in noi. Egli

109. 1. ce lo toglie quando vuole. Tutte queste cose afferma la fede in Cristo. "Orsù figlioli", dice il Signore, "ascoltatemi: io vi insegnerò il timore del Signore. Quale è l'uomo che desidera la vita ed ama vedere giorni buo- 2. ni?" ». Poi introduce al mistero "gnostico" della "ebdomade" e della "ogdoade"[8]: « "Fa smettere la tua lin-

[6] Clem., 1 Cor 18, 1-4, che cita Sal 88 [89], 21 e 50 [51], 3-6.

[7] Lunga citazione (fino a 110.1) ancora dalla 1ª Lettera di Clemente Rom. ai Corinti: 21, 2-4 e 21, 6 - 22, 8, che include Prv 20, 27; 1 Tm 5, 21 (in 108.3); Sal 33 [34], 12-18 (in 109.3 - 110.1); Sal 31 [32] 10 (ib.).

[8] L'espressione simbolica, introdotta da Clem. nella citazione, indicherebbe la posizione del fedele, proteso alla sua perfezione personale ("ebdomade"), che poi da "gnostico" supera nell'attività benefica irradiantesi sul suo prossimo ("ogdoade"; e cfr. II **10** 46.1). Ciò almeno si ricava dai passi paralleli: **25** 158-4 - 159.3; VI **14** 108.1; e 138.1; VII **10** 57.5. Comunque in **25** 159

gua dal parlar male, le tue labbra dal proferire inganno. Schiva il male e fa il bene. Cerca la pace e perseguila" ».

3\. E in queste parole, con l'astinenza dal male e nel contempo con l'operazione del bene, allude alla "gnosi", insegnando ad essere perfetti con l'opera e con la parola[9]. « "Gli occhi del Signore sono rivolti ai giusti e le sue orecchie sono disposte alla loro supplica. Ma la faccia del Signore è contro quanti operano il male, per cancellare

110. 1. dalla terra il loro ricordo. Grida il giusto e il Signore lo ascolta e lo libera da tutte le tribolazioni". "Molti i flagelli dei peccatori, ma quelli che sperano nel Signore la sua misericordia li attornierà" ». Vuol dire che colui che sinceramente spera è circondato dall'abbondanza della misericordia [di Dio]; come è scritto ancora nella *Lettera*

2\. *ai Corinti*: « Attraverso Gesù Cristo la mente, ottusa ed ottenebrata, rifiorisce alla luce; per mezzo suo volle il Si-

3\. gnore che noi assaporassimo la "gnosi" immortale ». Mostrando poi più espressamente la vera e propria realtà della "gnosi" aggiunse: « Poiché queste cose già sono a noi evidenti e siamo penetrati nelle profondità della divina "gnosi", dobbiamo fare con ordine tutto quello che il Signore ci prescrisse di compiere, ogni cosa nei tempi

4\. stabiliti ». E pertanto « il sapiente dimostri la sua sapienza non solo a parole, ma con azioni buone; l'umile non renda testimonianza a se stesso, ma lasci che da un altro

cit. si propongono varie interpretazioni della simbologia della "ogdoade" (cfr. anche V **6** 36.3; **14** 106.2-3; VI **11** 84.6; **16** 138-141; VII cit.; *Exc. ex Theod.* 63 [p. 185-187 Sagnard]). D'origine pitagorica, l'8 come simbolo (questo il valore di μυστήριον qui: cfr. I **1** 13.1) di perfezione (πάντα ὀκτώ, diceva il matematico Teone, *Exp. Rer. Math.*, p. 104 s. H.; cfr. Philon. *De Opif. M.* 36, 106-107; Macr. *In Somn. Sc.* I 5, 11.15-18 etc.), fu trasferito in ambito cristiano; Ireneo aveva scritto un libro *Sulla Ogdoade* (Eus. *H.E.* V 20, 1). Cfr. F. Dölger, *Antike n. Christ.*, IV, Münster 1934 165-182 (*Die Symbolic d. Achtzahl*); K. Schneider, v. Achtzahl in R A C I [1950] c. 79-81; Daniélou, *Théol.*, cit. [a I **1** 15.2], 32-53; R. Staats, *Ogdoas als ein Symbol* etc., « Vigil. Christ. » 26 1972 29-52, spec. 48. Per altro simbolo di perfezione, il 10, cfr. II **11** 51.1. Sul πνεῦμα φωτεινόν (il πεῦμα e πῦρ del battesimo? [Mt 3, 11 etc.]) cfr. Schmöle, *o. c.* [a I **1** 10.1], 64 s. Cfr. anche la gnosi pagana: Poimandres, 26; C. Herm. 13; Festugière, *o. c.* [a I **15** 67.4], III 130-133; IV 206.

[9] ἔργῳ τε καὶ λόγῳ: cfr. II 2 5.3.

gli sia resa testimonianza; il casto nella carne non si pavoneggi, riconoscendo che è un altro Colui che gli concede

5\. la forza per essere continente ». « Badate, o fratelli: quanto più grande è la "gnosi" di cui fummo ritenuti degni, tanto più siamo esposti a pericolo »[10].

Capitolo 18

111. 1. Infine « la venerabile e santa nostra pratica dell'amore fraterno », come dice Clemente, « ricerca l'utile comune »[1], sia che offra testimonianza, sia che ammaestri con l'opera e con la parola: e con questa in due forme, orale

2\. e scritta[2]. Questo è amore: amare Dio e il prossimo; questo amore « conduce all'altezza che non si può espri-

3\. mere. L'amore "copre una moltitudine di peccati"; l'amore tutto sopporta, in tutto è paziente; l'amore ci unisce a Dio, fa ogni cosa in concordia. Nell'amore giunsero alla perfezione tutti gli eletti di Dio; senza amore niente è

4\. bene accetto a Dio ». « Non c'è parola che esprima la sua perfezione », conclude. « Chi è idoneo ad essere trovato in esso, se non coloro che Dio ne abbia reso degni? »[3].

5\. Ed ecco le parole dell'apostolo Paolo: « Se do tutto il mio corpo, ma non ho amore, sono bronzo sonante e cembalo squillante »[4]: vale a dire, se non porterò la mia testimonianza per disposizione eletta, per amore "gnosti-

112. 1. co", ma per paura. Se dunque faccio risonare le labbra a rendere testimonianza al Signore e confesso il Signore soltanto in vista del premio che attendo, sono uomo comune, che fa echeggiare il nome del Signore, ma non lo conosce. C'è infatti gente[5] che ama con le labbra, e c'è an-

2\. che chi dà a bruciare il suo corpo[6]. « Anche se distribuissi in bocconi [ai poveri] tutti i miei beni », continua, non in

[10] Clem., 1 Cor 36, 2; 40, 1; 38, 2 e 41, 1.

[1] Clem., 1 Cor 48, 1 e 6. Sull'attività benefica dello "gnostico", II **10** 46.1; VI **7** 60.3 etc.

[2] Cfr. I **1** 4.1.

[3] Clem., 1 Cor 49, 4-5 e 50, 1-2, che cita 1 Pt 4, 8 e rievoca l'inno all'amore paolino, come subito oltre il Nostro.

[4] 1 Cor 13, 3 e 1.

[5] Cfr. Is 29, 13 (in Mt 15, 8 etc.).

[6] Cfr. **4** 17.1-3; **7** 50.1 (e II **20** 125.1).

ragione della generosità dettata da amore, ma della ricompensa che mi verrà o dal beneficato o dal Signore che l'ha
3. promessa, « e se anche avessi tutta la fede, tanto da trasportare montagne » e da spogliarmi delle passioni che ottenebrano, ma non sarò fedele al Signore per amore, « nulla sono »[7], perché annoverato fra la massa e fra quelli che in nulla si distinguono, a confronto con colui che
4. rende testimonianza da " gnostico ". « Tutte le generazioni da Adamo ad oggi sono trapassate: ma quelli che secondo la grazia di Dio raggiungono la perfezione nell'amore, ottengono dimora di pii; e saranno manifestati nel-

113. 1. l'avvento del regno di Cristo »[8]. L'amore non consente di peccare. E anche se uno cade suo malgrado in qualche situazione siffatta per gli attacchi insidiosi dell'avversario,
2. imiterà David e canterà: « " Mi confesserò al Signore, e ciò gli piacerà più di un vitello giovane che mette fuori
3. corna e unghie. Vedano i poveri, e gioiscano ". Dice invero: " Offri a Dio un sacrificio di lode e rendi al Signore i tuoi voti. Invocami nel giorno della tua tribolazione, ed
4. io te ne trarrò fuori, e mi glorificherai ". " Poiché sacrificio per Dio è uno spirito contrito " »[9]. Anche Dio è stato chiamato amore[10], poiché Egli è buono. « L'amore* non fa male al prossimo », né recando offesa né vendicandosi delle offese mai[11], ma facendo il bene, in una parola, a tutti, ad immagine di Dio.
5. « Completamento della legge è l'amore »[12], come lo è il Cristo, cioè la presenza del Signore che ci ama, e come lo è il nostro insegnamento e il nostro comportamento
6. d'amore secondo Cristo. Con l'amore, ad es., si rende perfetto il [comandamento di] non commettere adulterio e di non desiderare la donna del vicino[13], peccati impediti prima solo dalla paura. In genere lo stesso atto assume diverso valore secondo che sia ispirato da paura o com-

[7] 1 Cor 13, 3 e 2.
[8] Clem. Rom., 1 Cor 50, 3.
[9] I tre brani dei Salmi (68 [69], 31-33; 49 [50], 14; 50 [51], 17 [19]) sono ancora ripresi in Clem., 1 Cor 52, 2-4.
[10] 1 Gv 4, 8 e 16; cfr. sopra, **16** 100.5.
[11] Cfr. Plat. *Crit.* 49b.
[12] Rm 13, 10; cfr. 10, 4; Mt 5, 17 e oltre, **21** 130.3.
[13] Es 20, 14 e 17 (in Rm 13, 9).

piuto per amore, e che si attui mediante la sola fede o

114. 1. anche con disposizione " gnostica ". Ed è naturale che siano diverse anche le conseguenze di queste disposizioni. Per lo " gnostico " [il Signore] ha preparato « ciò che né occhio vide mai, né orecchio udì, né si manifestò in cuore d'uomo »[14], mentre al semplice credente Egli promette il centuplo di ciò che ha lasciato[15]: promessa che può essere intesa da intelligenza umana.
2. A questo punto mi viene in mente un tale che si qualificava " gnostico "[16]. Quando spiegava il versetto: « Io invece vi dico: colui che guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio »[17], pretendeva che non fosse giudicato semplicemente il desiderio, ma l'eventualità che, mediante il desiderio, l'atto che lo accompagna procedendo oltre il desiderio stesso sia come compiuto nella donna: infatti se il desiderio, nel sogno, si avvale dell'immaginazione, già si avvale insieme anche del corpo.

115. 1. Al proposito i raccoglitori di aneddoti narrano della seguente sentenza del giudice Boccoris. Un giovane, invaghitosi di una cortigiana, persuade la ragazza a venire da
2. lui il giorno dopo ad un prezzo pattuito. Ma poiché la concupiscenza anticipò l'amplesso con la ragazza in sogno, saziatosi dell'amata in questo modo inatteso, quando ella giunse all'appuntamento la chiuse fuor di casa. Ella apprese l'accaduto, ma richiedeva ugualmente il prezzo, dicendo che era stata lei a soddisfare anche così il suo deside-
3. rio. Si recarono dunque dal giudice. Questi si fece porgere dal giovane la borsa del denaro e, al sole, invitò la ragazza ad afferrarne l'ombra: spiritoso invito a concedere una parvenza di prezzo per una parvenza d'amplesso![18].

116. 1. Uno dunque sogna perché l'anima dà l'assenso alla rappresentazione[19], ma sogna da sveglio colui che guarda

[14] 1 Cor 2, 9 (ma cfr. II 4 15.3). Per la distinzione fra " gnostici " e i semplici credenti cfr. I **1** in princ.
[15] Cfr. Mc 10, 30 e parall.
[16] Cfr. II **20** 117.5.
[17] Mt 5, 28.
[18] Il curioso aneddoto è in Plut. *Demetr.* 27, 11-12; Ael. *V. H* XII 63. Boccoris era un (mitico?) re egiziano (Diod. I 59).
[19] Cfr. I **17** 84.5; V **5** 82.2. Idea stoica: cfr. Plut. *De Stoic Rep.* 47 1057ab (Chrysipp. *fr. mor.* 177 Arn.).

per desiderare, non solo, come diceva quel presunto "gnostico", se insieme con la vista della donna concepisce nel pensiero il congiungimento (questo è già funzione del desiderio in quanto tale); ma se dirige l'occhio alla bellezza del corpo, dice il Logos, e se la carne gli pare bella per la sua libidine, è giudicato per aver guardato in modo carnale e peccaminoso ciò che lo ha riempito di meravi-
2. glia. Viceversa colui che volge lo sguardo alla bellezza con casto spirito di amore, considera bella non la carne, ma l'anima [20] e ammira quel corpo precisamente come una statua: attraverso la sua bellezza egli stesso trascende verso l'Artefice, verso ciò che è veramente bello [21], e mostra agli angeli che presiedono alla ascensione il carattere luminoso della sua giustizia come sacro contrassegno: crisma della disposizione che piace [a Dio], qualificazione del suo stato, impressa nella sua anima sfavillante di gioia

117. 1. perché lo spirito santo vi dimora. Questa era la gloria irraggiante sul volto di Mosè che il popolo non poteva guardare; e perciò egli la copriva con un velo, per coloro
2. che osservavano con occhi carnali [22]. Invero quelli che portano con sé qualcosa del mondo sono trattenuti dagli «esattori del rendiconto» [23], perché tuttora gravati dalle loro passioni; ma colui che è spoglio di tutto ciò che cade sotto il rendiconto ed è invece pieno di "gnosi" e della giustizia dimostrata con le opere [24], quegli esattori lo accompagnano con un coro di preghiere, proclamando

[20] Il concetto è ripreso in una Catena a Mt (I 37, 25 Cramer) e in un fr. di Cirillo (indicazione in Früchtel, Nachtrag, II 531).

[21] Cfr. **6** 28.2; VII **12** 76.7. Riassume e cristianizza in senso escatologico (cfr. Méhat, 511) il discorso sull'amore di Socrate-Diotima nel *Simposio platonico* (201d - 212c; cfr. Plut. *Amat.* 19 764c; 765a); platonico è anche il "contrassegno" (σύμβολον in Clem.; σημεῖον in Plat. *Resp.* X 614cd), che l'anima mostra, nella sua andata all'altro mondo, non più ai giudici infernali come nel mito di Er (*Resp.*, cit.; cfr. *Gorg* 524e - 525a), ma agli angeli (gli «angeli dell'ascensione» compaiono come concezione peculiare in scritti apocalittici apocrifi giudeo-cristiani: Testam. di Levi, Ascensione di Isaia): cfr. I **16** 80.5; anche VII **13** 83.1; Lilla, 181 s.

[22] Es 34, 29-34; cfr. Philon. *De Vita Mois.* II 14, 70 e VI **12** 103-5 - 104.1.

[23] Gli angeli (ma Clem. aveva in mente i pubblicani di Lc 3, 12 etc.?).

[24] Cfr. II **2** 5.3.

3. beato lui e la sua opera. «E la sua foglia non cadrà», [la foglia cioè] dell'albero della vita, allevato lungo «il
4. corso delle acque» [25]. Il giusto è paragonato ad alberi ricchi di frutti – non solo per quanto si riferisce al sacrificio di ciò che ascende al cielo (anche nell'oblazione dei sacrifici secondo la legge vi erano i sacerdoti addetti ad
5. osservarne i vizi formali) –. Ora gli esperti distinguono "appetito" da "concupiscenza": questa, irrazionale, la riferiscono a piaceri e intemperanza, invece l'appetito, moto razionale, alle necessità naturali [26].

[25] Sal 1, 3 e Ap 22, 2.

[26] Distinzione stoica: Chrysipp., *fr. mor.* 442 Arn., già in II **20** 119.3. Il testo, lacunoso e poco comprensibile (per μετάρσια cfr. V **1** 3.1), sembra paragonare il sacrificio che il vero "gnostico" fa delle sue passioni all'offerta dei sacrifici nell'antico culto (per i sacerdoti addetti a garantirne la validità, μωμοσκόποι, cfr. Philon. *De Agric.* 29, 130). E dice che egli non solo è perfetto per la purità dei suoi sacrifici, ma, s'intende, per ogni aspetto della vita.

LA SPOSA CRISTIANA IDEALE
(c. 19-20)

Capitolo 19

300

118. 1. A questa perfezione è possibile ugualmente all'uomo co- 2. me alla donna partecipare[1]. Mosè, ad es., sentì dire da Dio, e non fu il solo: « Ti ho parlato una volta, due volte, e ti ho detto: "Ho visto questo popolo, ed è di cervice dura. Lascia che io li stermini, e cancellerò il loro nome quaggiù sotto il cielo, e te farò diventare un popolo 3. grande e mirabile, molto più di questo" »[2]. Ebbene, Mosè risponde con una preghiera: « No, Signore, rimetti il peccato a questo popolo, o altrimenti cancella anche me dal libro dei viventi ». Quale grande perfezione! Egli preferì morire con il suo popolo piuttosto che salvarsi da 4. solo. Anche Giuditta, la perfetta fra le donne, quando la città fu accerchiata, prega gli anziani di poter andare nell'accampamento degli stranieri, esce, con totale disprezzo del pericolo, e si consegna ai nemici per la patria, nella fede di Dio. Riceve subito il premio della sua fede: lei, donna, che aveva agito da prode contro il nemico della

119. 1. fede, s'impadronì della testa di Oloferne. Ancora: la celebre Ester, perfetta nella sua fede, quando liberò Israele dal dispotismo tirannico e dalla crudeltà del satrapo, unica donna, macerata dai digiuni, resistette ad innumerevoli schiere d'armati: con la fede annullò il decreto del tiranno. 2. E riuscì a mitigare lui, poi tolse di mezzo Aman e preservò illeso Israele con la sua perfetta preghiera a Dio.

[1] Cfr. sopra, **8** 58-59, passo cui si ricollega questa affollata galleria di donne celebri (c. 19-20) e la figura della sposa cristiana (c. 21).

[2] Dt 9, 13-14. Ma questi testi (Es 32, 32 per la risposta di Mosè; Gdt 8-13 e Est 7-8 per gli esempi delle due donne) sono tolti di nuovo (cfr. c. 17) dalla 1ª Lettera di Clemente Romano ai Corinti (53, 3-5 e 55, 4-6).

3. Taccio poi di Susanna e della sorella di Mosè[3]: questa fece da guida all'esercito insieme con il profeta, in testa a tutte le donne ebree insigni per sapienza; l'altra per straordinaria austerità di costumi resistette fino alla morte, incrollabile martire della purezza, quando fu condan-

120. 1. nata da corteggiatori dissoluti. C'è dell'altro. Il filosofo Dione[4] racconta di una Lisidica che per eccesso di pudore si lavava con gli abiti addosso, e di una Filotera che quando doveva entrare nella vasca da bagno si sollevava a poco a poco la veste, via via che l'acqua ricopriva le parti 2. nude, poi risalendo man mano si ricopriva. E non sopportò forse virilmente persino le torture la celebre Leena ateniese? Complice dei congiurati di Armodio e Aristogitone nel complotto contro Ipparco, non fece la minima 3. rivelazione per quanto brutalmente torturata[5]. Si narra anche che le donne di Argo, guidate dalla poetessa Telesilla, volsero in fuga con il loro solo apparire i bellicosi guerrieri Spartani: fu la poetessa a destare in esse il di- 4. sprezzo della morte[6]. Qualcosa di simile dice anche il poeta della *Danaide*[7] sulle figlie di Danao: « Allora si armavano leste le figlie di Danao, sulle rive del Nilo dalla bella

[3] Cfr. Es 15, 20-21; Susanna 1-64 (= Dn 13).

[4] Si tratta di Dione Crisostomo (Potter)? Un accenno qualsiasi alla virtù delle due nominate manca però nelle opere del celebre oratore-filosofo di Prusa (40-120 c.), che passò per uno degli iniziatori della seconda sofistica. Comunque la serie di donne celebri che segue proviene, come si ricava da 122.4, dai Συμποσιακά del grammatico Didimo Calcentero (*fr.* 7 nella vecchia raccolta di M. Schmidt, *Didymi fr. quae supersunt*, Lipsiae 1854). Cfr. I **14** 61.1. Parte di questi aneddoti anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* XII 73. Filotera era sorella di Tolomeo Filadelfo (cfr. Strab. XVI 4, 5 p. 769; Callim., *fr.* 228, 43 App. Pf.).

[5] Su Leena (la "leonessa") cfr. anche Plut. *De Garrul.* 8 505de; Paus. I 23, 1-2; Athen. XIII 596f; Plin. *N. H.* VII 23, 87. L'episodio si riferisce alla congiura di Armodio e Aristogitone contro i tiranni Ippia e Ipparco in Atene (514/3 a. C.).

[6] Per le donne di Argo cfr. Plut. *De Mul. Virt.* 4 245d-f; Paus. II 20, 8-10. Sotto la guida della poetessa Telesilla le argive avrebbero difeso la patria dagli assalti di Cleomene spartano (cfr. Hdt. VI 77 etc.).

[7] Poema del Ciclo epico. Figure amazzoniche, le Danaidi, le 50 figlie di Danao, rifiutavano le nozze con i cugini e li uccisero tutti quando questi le sposarono a forza. Sul mito è nota la trilogia di Eschilo, della quale ci restano le *Supplici*.

121. 1. corrente, fiume potente etc. ». Altri poeti celebrano la velocità nella caccia di Atalanta, l'affetto filiale di Anticlea, l'amore coniugale di Alcesti, l'intrepidezza di Macaria e 2. delle figlie di Giacinto[8]. E che dire di Teano pitagorica? Non giunse forse a grande altezza filosofica? Tanto che a colui che la osservava con troppa cupidità e le disse: « Che 3. belle braccia! », rispose: « Ma non di tutti! ». Della stessa austerità di costumi si riferisce a prova anche il seguente motto. Le fu chiesto dopo quanto tempo una donna levatasi dal [letto di] un uomo poteva recarsi alle feste delle Tesmoforie; rispose: « Se dal letto del proprio marito, anche subito, ma di un estraneo, mai »[9].
4. Ancora. Temisto figlia di Zoilo, di Lampsaco, moglie di Leonteo di Lampsaco, si occupava di filosofia epicurea. Muia figlia di Teano era pitagorica, come pure Arignota 5. che scrisse *Su Dioniso*[10]. E le figlie di Diodoro soprannominato Crono furono tutte versate nella dialettica, come dice Filone il dialettico nel *Menesseno*; e ne elenca i nomi: Menessena, Argia, Teognide, Artemisia, Panta-6. clea[11]. Ricordo qui anche una filosofa della scuola cinica: si chiamava Ipparchia, di Maronea, ed era la moglie di Cratete, per la quale egli celebrò anche, nel Pecile, il ma-

[8] Eroine celebri. Per la terribile cacciatrice Atalanta cfr. Ael. *V. H.* XIII 1 etc.; per Anticlea, madre di Ulisse, l'Odissea (XI 202; XV 358); per Alcesti ,il dramma omonimo di Euripide; per Macaria e il suo sacrificio per la patria, gli *Eraclidi* dello stesso (v. 474 ss.); per le figlie di Giacinto, Apd. III 15, 8 etc.

[9] Su Teano cfr. già **7** 44.2 e I **16** 80.4. I motti (mancano nelle raccolte dei frammenti pitagorici) anche in Diog. L. VIII 43; Jambl. *V. P.* 11, 55; 27, 132; Plut. *Coniug. Praec.* 30-31 142b-d etc.; cfr. *Paed.* II **10** 114.2; Elter, *o. c.* [a I **3** 22.3], 12; Thesleff, *o. c.*, 194 s.

[10] Per Temisto (il padre Zoilo è l'Omeromastix) cfr. Diog. L. X 5; 25 etc. Epicuro, che le fu molto affezionato (fr. 125 Us.), le dedicò anche un'opera (Diog. L. X 2). Sulle pitagoriche in genere cfr. l'elenco in Jambl. *V. P.* 36, 267 in f.; Porph. *V. P.* 4 (58a e 14.13 D.-K. = 33 e 1.13 Timpanaro Cardini); per Arignota scrittrice cfr. Sud., s. v.

[11] Diodoro detto Crono fu discepolo di un discepolo di Euclide di megarese: cfr. Diog. L. II 111; Strab. XIV 2, 21 658; Natorp, v. Diodoros (n. 42 in P. W. V 1 [1903] c. 705-707. Sulle esemplari figlie di questo διαλεκτικώτατος (Sext. Emp. *Adv. Math.* I 310; Cic. *De Fato* 12) cfr. Hieron. *Adv. Jovin.* I 42. Filone il dialettico era amico di Zenone stoico: cfr. Diog. L. VII 16; 65.

122. 1. trimonio cinico[12]. Arete, la figlia di Aristippo, di Cirene, istruì il figlio Aristippo, chiamato perciò Metrodidatta[13]. 2. Con Platone studiavano filosofia Lasteneia arcade e Axio-3. tea di Fliunte. Da Aspasia di Mileto, sulla quale tanto ebbero a scrivere anche i comici, furono ispirati Socrate 4. per la filosofia, Pericle per l'arte retorica[14]. E ometto le altre per non allungare il discorso: non elenco né le poetesse, Corinna, Telesilla, Muia e Saffo, né le pittrici, come Irene figlia di Cratino e Anassandra di Nealce, di cui par-**123.** 1. la Didimo nei Simposiaci[15]. E la figlia di Cleobulo il sapiente, che regnò su Lindo, non si vergognava di lavare i piedi agli ospiti paterni[16]; se è vero che anche Sara, beata moglie di Abramo, preparò lei stessa agli angeli i pani cotti sotto la cenere[17], e presso gli Ebrei principesse mandavano al pascolo le greggi[18]; la Nausicaa omerica andava al lavatoio[19]...

[12] Su Ipparchia ,la moglie girovaga del girovago Cratete di Tebe (cfr. II **20** 121.1) cfr. la sezione dedicatale da Diog. L. VI 96-98. Il « matrimonio cinico » (κυνογαμία) Clem. mostra di ignorare che cosa sia, altrimenti forse non l'avrebbe ricordato, in un tratto che vuole essere ad onore delle donne. Le fonti (Diog. L., *l. c.*; Corn. Nep., *fr.* 14 Malcovati; Tatian. *Adv. Gr.* 3; Aug. *De Civ. D.* XIV 20; Theod. *Gr. Aff. Cur.* XII 49) ci dicono che Cratete si univa in pubblico con la moglie. O forse Clem. o la sua fonte edulcorava di proposito la notizia e faceva passare l'uso cinico per altra cosa, come un'onorevole festività, per presentare ai cristiani in luce favorevole il Cinismo, che con la loro religione aveva qualche elemento di somiglianza?

[13] Cfr. Diog. L. II 72; 83 e 86; Ael. *N. A.* III 40; Theod., *o. c.*, XI 1; Zeller-Mondolfo, cit., II 1 247; 250; 340.

[14] Sulle due filosofe platoniche cfr. Dicaearch., *fr.* 44 Wehrli (Die Schule cit., Heft I p. 21) = Diog. L. III 46; IV 2. Su Lastenia cfr. anche Athen. VII 279e; XII 546d (Giamblico [*V. P.*, *l. c.*] la chiama pitagorica). Di Axiotea riferisce Temistio (*Or.* 23 295c) che era fanatica ammiratrice del maestro. Sui famigerati rapporti fra Aspasia e Socrate e Pericle cfr. Plat. *Menex.* 235e; Plut. *Per.* 24, 5-9 etc. (cfr. Theod. I 17).

[15] Muia, altra pitagorica (cfr. Jambl., *l. c.*); forse coetanea di Pindaro, di cui è anche detta maestra, è Corinna di Tanagra in Beozia.

[16] Può alludere alla servizievole Cleobulina di cui Plut. *Sept. S. Conviv.* 3 148cd.

[17] Cfr. Gn 18, 6.

[18] Cfr. Gn 29, 6-9; Es 2, 16 etc.

[19] Cfr. Odyss. VI 86 etc.

2. Orbene, la moglie saggia si proporrà anzitutto di persuadere il marito a farlesi compartecipe di tutti i mezzi che portano alla felicità; se ciò è impossibile, si sforzi da sola per raggiungere la virtù. Cerchi pure di assecondare in tutto il marito, tanto da non fare mai nulla contro il suo volere, tranne quello che si suol giudicare vantaggioso ai 3. fini della virtù e della salvezza. Che anzi, se qualcuno cerca di distogliere da questa disposizione una donna che sinceramente vi aspiri, moglie o domestica che sia, costui con tale modo di agire mostra per il momento di non essersi proposto altro che di allontanarla da giustizia e temperanza, anzi d'aver voluto rendere insieme ingiusta **124.** 1. e intemperante la propria famiglia. Non è possibile che una persona, uomo o donna, si metta in luce in qualsiasi campo se non impegna le sue cognizioni, disciplina ed esercizio; ed affermiamo che la virtù non dipende da al- 2. cun altro se non da noi, e più d'ogni cosa. Tutto insomma si può evitare, se vi si contrasta, ma non quello che dipende da noi: nemmeno con il massimo sforzo di opposizione. Si tratta di un dono dato da Dio e non soggiace 3. ad alcun altro potere [20]. Onde l'intemperanza non può essere ravvisata un male proprio di alcun altro se non dell'intemperante, come viceversa la temperanza è un bene proprio di chi è capace di essere temperante.

Capitolo 20

125. 1. Euripide delinea con lode il ritratto della moglie che ama il marito seriamente [1]. « Ella deve credere che [il marito] dica giusto, quando parla, anche se non è vero, e fare in modo che qualunque cosa dica sia per compiacere il com- 2. pagno ». E ancora, in maniera analoga: « È bello che la moglie, se il marito incorre in qualche malanno, si affligga 3. con lui e partecipi al suo dolore, come alle sue gioie ». E così prosegue, mostrando che la bontà e la tenerezza si

[20] Cfr. Epict. *Ench.* 1, 1. Sulla libertà del volere e la necessità dell'esercizio cfr. a I **1** 4.1 e **5** 31.5.

[1] Segue il *fr.* 909 N.², forse dall'*Edipo*, fino a 126.4, commentato con testi paolini.

manifestano anche nelle sciagure: « Se tu sei malato io accetterò d'essere malata con te; ti aiuterò a sopportare i tuoi mali, e nulla mi sarà amaro ». Poiché con le persone care « bisogna dividere fortuna e sventura: che altro **126.** 1. è l'amicizia se non questo? ». In ogni caso « è santificato » anche il matrimonio compiuto secondo Logos, se cioè l'unione è sottomessa a Dio ed è vissuta « con cuore sincero e in pienezza di fede, quando abbiamo purificato i cuori da cattiva coscienza e lavato il corpo con acqua pura e manteniamo la professione della speranza, perché Colui 2. che ha promesso è fedele » [2]. Mai bisogna d'altronde giudicare il matrimonio felice sulla base della ricchezza o 3. della bellezza, ma sulla base della virtù [3]. Dice il tragico: « A nessuna donna giovò mai la bellezza nei rapporti con il marito; la virtù invece giovò a molte spose: ogni donna virtuosa che è tutt'uno con il suo uomo sa mantenere una 4. condotta onesta ». Aggiunge quindi quasi in forma di ammonimento: « Prima cosa è questa: anche se il marito è brutto d'aspetto, deve parere bello alla sposa assennata; perché non è l'occhio che giudica, ma il pensiero » etc. 5. Molto propriamente la Scrittura disse che la donna fu **127.** 1. data all'uomo da Dio « come aiuto » [4]. Ritengo pertanto evidente che essa si proporrà di lenire ogni contrarietà che le venga dal marito nella cura della casa, con parole 2. di persuasione. Se invece non le ubbidirà, allora tenterà, nella misura di quanto è possibile all'umana natura [5], di trascorrere una vita senza peccato: o che debba morire o vivere in armonia con il Logos, essa avrà la convinzione che collaboratore e compagno in tale suo atteggiamento è Dio, il vero « assistente e salvatore » [6] per il presente e per il futuro. Quello essa costituirà come capo e guida in ogni azione; stimerà proprio compito la temperanza e la giustizia e si prefiggerà come scopo ciò che è gradito a

[2] 1 Tm 4, 5 e Eb 10, 22-23.

[3] Massima nota e diffusa in tutta la filosofia greca.

[4] Gn 2, 18.

[5] La impeccabilità dello " gnostico " non è assoluta: in contrasto con la perfezione dei ritratti nei ll. 6° e 7°. Cfr. a I **1** 1; Völker, 540-546; Prunet., *o. c.* [ib.], 162-165.

[6] Denominazione dei Dioscuri: cfr. Plat. *Symp.* 197e; Fr. Trag. Adesp. 14 [T. G. F. p. 842 N.].

128. 1. Dio. Dice bene in proposito l'apostolo nella *Lettera a Tito*, che « le donne anziane debbono serbare un contegno quale s'addice a persone sante, non essere malediche, non troppo dedite al vino, affinché sappiano ammonire le giovani ad essere amanti del marito e dei figli, ad essere temperanti, caste, attente ai doveri domestici, benevole, sottomesse ai propri mariti, perché la parola di Dio non sia 2. oggetto di maldicenza »[7]. « Anzi », dice, « cercate pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà il Signore; vigilate che non vi sia nessun fornicatore o profanatore, come Esaù il quale per una mangiata vendette il diritto di primogenitura; che nessuna radice d'erba amara, crescendo, vi molesti e molti ne rimangano

129. 1. infetti »[8]. Quindi, venendo a capo della questione del matrimonio, aggiunge: « Onorato sia il matrimonio fra tutti voi, il letto incontaminato; libidinosi e adulteri li 2. giudicherà Dio »[9]. Mostrato che per l'uomo e per la donna unico è il compito, unico il fine, quale sia la perfezione 3. dice Pietro nella *Lettera*: « ... se per un poco ancora dovete essere afflitti da varie prove, affinché l'autenticità della vostra fede sia trovata più preziosa dell'oro che pure perisce ed è provato con il fuoco, a lode e gloria nella ma- 4. nifestazione di Gesù Cristo. Voi non lo avete visto ma lo amate; in Lui credete, pur non vedendolo al presente, ed esulterete di gioia inesprimibile e circonfusa di gloria, conseguendo il fine della fede, la salvezza delle anime »[10]. 5. Onde anche Paolo si gloria d'essere stato per causa di Cristo « molto di più [degli altri] nei travagli, nelle battiture oltre misura, in pericolo di morte spesso »[11].

[7] Tt 2, 3-5.
[8] Eb 12, 14-16. Per la storia di Esaù cfr. Gn 27, 28-40.
[9] Eb 13, 4.
[10] 1 Pt 1, 6-9.
[11] 2 Cor 11, 23.

LA PERFEZIONE DELLO "GNOSTICO"

(c. 21-26)

Capitolo 21

130. 1. Trovo a questo punto che il concetto di perfezione è inteso in più modi, a seconda delle singole virtù in cui la si raggiunga. Uno ad es. può diventare perfetto come timorato di Dio, come virtuoso nella pazienza o nella temperanza o nell'operosità, come "martire", come "gno- 2. stico"[1]. Ma perfetto in tutte le virtù insieme non so se vi sia alcuno, finché è uomo, se non solo Colui che « si è rivestito » dell'uomo per amor nostro[2]. Vero è che si può essere perfetti anche secondo la legge, che prescrive d'astenersi dal male: essa è però solo una via che conduce 3. al Vangelo e al bene. Ma appunto la perfezione di chi è nella legge sta nella assunzione "gnostica" del Vangelo: così ci sarà il perfetto secondo la legge, e così infatti il Mosè della legge profetò che avremmo dovuto intendere[3], per ricevere il Cristo « pienezza della legge », come dice 4. l'apostolo[4]. Nel Vangelo poi lo "gnostico" progredisce[5] via via, senza basarsi solo sulla legge come su di un gradino, ma comprendendola e interpretandola come la trasmise agli apostoli quel Signore che ci ha dato i Testa-

[1] Cfr. 133.1. Sino alla fine del l., ritratto dello "gnostico". In rapporto col tema del martirio, qui si accentuano i caratteri filosofico-etici del perfetto. Nei ll. 6° e 7°, come si è detto, si nota uno sviluppo in senso mistico; lo "gnostico" appare sempre più lontano dai comuni fedeli.
[2] Cfr. Ef 4, 24; Col 3, 10. Anche Crisippo stoico non trovava il saggio perfetto: *fr. mor.* 662 Arn.; cfr. Pohlenz, *Stoa*, cit. [a I 1 2.1], I 309 s. Perfetto è solo Cristo; cfr. VII **12** 72.1. Per quanto segue cfr. 135.1 e VI 7 60.2-3.
[3] Cfr. Dt 18, 15 (e At 3, 22; 7, 37).
[4] Cfr. Rm 10, 4; 13, 10; Mt 5, 17 (già **18** 113.5 e *Quis Div. s.* 9, 2).
[5] Cfr. I **5** 29.3.

5. menti[6]. E se anche si comporterà rettamente (poiché in realtà è impossibile che la " gnosi " segua ad un cattivo comportamento) e perciò, con perfetta confessione, diventerà " martire " per il suo amore, conquistandone il merito in misura maggiore rispetto alla comune umanità, ebbene neanche così giungerà ad essere chiamato perfetto, finché è ancora nella carne. Tale privilegiata qualifica l'ha già assunta il compimento della sua vita: allora il " martire gnostico " giungerà a mostrare e presentare con piena validità l'opera perfetta, quando il sangue per grazia con-

131. 1. cessogli esalerà, con amore " gnostico ", lo spirito. Da quel momento sarà beato e a buon diritto sarà proclamato perfetto, « affinché la sovranità della potenza sia di Dio e non da parte nostra », come dice l'apostolo: solo salviamoci la libera scelta e l'amore[7]: « tribolati in tutto, ma non schiacciati, smarriti nell'anima, ma non disperati, perseguitati ma non abbandonati, abbattuti ma non per-

2. duti »[8]. Quelli infatti che aspirano alla perfezione debbono, dice ancora l'apostolo, « non dare in nessuna occasione motivo di scandalo, ma in tutto raccomandare se

3. stessi », non agli uomini, bensì a Dio. Sia pur concesso, in conseguenza, di ubbidire anche agli uomini a causa

4. delle maldicenze che [altrimenti] ci affliggerebbero. Ma la vera prova sta [per noi] « nel sopportare con pazienza grande tribolazioni, necessità, angustie, percosse, prigionie, sommosse, travagli, veglie, digiuni, e nel vivere con castità, " gnosi ", longanimità, bontà, spirito santo, amore non finto, parole di verità, potenza di Dio »[9]. Così saremo « tempio di Dio », purificati « da ogni sozzura di carne e

5. di spirito ». « " E io », soggiunge, « vi accoglierò e vi sarò padre, e voi sarete per me come figli e figlie ", dice

6. il Signore onnipotente ». « Compiamo dunque la santificazione nel timore di Dio ». E se il timore di Dio produce tristezza, ecco le parole dell'apostolo: « Io godo, non perché foste rattristati, ma perché foste rattristati per giungere alla penitenza: foste rattristati secondo Dio, sì

[6] Entrambi: cfr. I **27** 174.3.
[7] Cfr. I **1** 4.1.
[8] 2 Cor 4, 7-9.
[9] 2 Cor 6, 3-7.

che in nulla subiste danno da parte nostra. Poiché la tristezza secondo Dio provoca una penitenza salutare, di cui non ci si pente; invece la tristezza del mondo produce

7. morte. Ed ecco: proprio questo rattristarvi secondo Dio, quanto zelo produsse in voi, anzi quanta sollecitudine per giustificarvi, quanta indignazione, quanto timore e che rimpianto, che spirito di emulazione, che severità! Per ogni verso avete mostrato d'essere innocenti in quell'affare »[10].

132. 1. Tutto ciò è esercizio preparatorio della ascesi " gnostica "[11]. E poiché lo stesso Dio onnipotente « diede alcuni come apostoli, altri come evangelisti, altri pastori e maestri, per preparare i santi all'opera del ministero, per la edificazione del corpo di Cristo, fino a che tutti non saremo giunti all'unità della fede e del riconoscimento del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, alla maturità della pienezza di Cristo »[12], per questo bisogna adoperarsi a divenire uomini adulti in modo " gnostico " e perfetti quanto più si può mentre ancora si resta nella carne. Già di quaggiù, dal perfetto consenso di qui, bisogna aspirare concorrendo con la volontà di Dio alla reintegrazione dei nobili e degli affini veramente perfetti nella « pienezza di Cristo », perfettamente adempiutasi nella riconciliazio-

2. ne. Vediamo ormai come e in che senso e quando il divino apostolo descrive colui che è perfetto e come rivela diffe-

3. renze fra perfetti. Di nuovo: « A ciascuno è data la manifestazione dello Spirito per l'utile di tutti. Ad uno è data per mezzo dello Spirito la parola di sapienza, ad un altro il discorso della " gnosi ", secondo il medesimo Spirito, ad un altro la fede, nel medesimo Spirito, ad un altro ancora carismi di guarigione, nello stesso Spirito, e ad altri potenza di miracoli, ad altri profezia, ad altri potère di distinguere gli spiriti, ad altri varietà di lingue, ad altri interpretazione delle lingue. Ma tutto questo opera l'unico e medesimo Spirito, che dispensa a ciascuno indi-

133. 1. vidualmente, come vuole »[13]. Stando così le cose, i pro-

[10] 2 Cor 6, 16-17 (che cita 2 Sam 7, 14), inserito in 7, 1; quindi 7, 9-11.
[11] Cfr. I **5** 31.5.
[12] Ef 4, 11-13.
[13] 1 Cor 12, 7-11.

feti sono perfetti nella profezia, i giusti nel senso di giustizia, i "martiri" nella confessione, altri nella predicazione: non sono esenti dalle comuni virtù, ma toccano la perfezione del loro agire nel compito cui furono assegnati. Giacché chi, sano di mente, direbbe non giusto il profeta? E che? Non profetarono anche i giusti come 2. Abramo? « Ad uno Dio dà gesta guerresche, ad un altro danza, ad altro cetra e canti »[14], dice Omero. « Ma ciascuno ha un suo particolare carisma da Dio, chi in un modo, chi in un altro »[15] – ma gli apostoli furono completi

134. 1. in tutto. In ogni caso troverai, se vuoi, sulla base delle loro azioni e degli scritti, quale era in essi la "gnosi", il comportamento di vita, la predicazione, la giustizia, la 2. castità, la capacità profetica. Ci si deve poi rendere conto che, anche se Paolo è recente nel tempo, poiché fiorì subito dopo l'assunzione del Signore, i suoi scritti dipendono tuttavia dall'Antico Testamento: di lì traggono re- 3. spiro ed eloquio[16]. Infatti la fede in Cristo e la conoscenza del Vangelo è spiegazione e completamento della 4. legge. Per questo è detto agli Ebrei: « Se non avrete fede, certamente non capirete »[17]. Cioè: se non avrete fede in Colui che è stato preannunciato mediante la legge e profetato dalla legge, non capirete l'Antico Testamento, che Egli stesso spiegò durante la sua presenza [sulla terra].

Capitolo 22

135. 1. Uno che sa veramente comprendere e penetrare [il significato delle Scritture]: questi è lo "gnostico". Suo comportamento tipico non è l'astenersi dal male (questa è pure la base di un grandissimo avanzamento[1]), e nem- 2. meno fare del bene per paura (sta scritto infatti: « Dove posso fuggire, dove mi nasconderò al tuo volto? Se salgo al cielo, tu sei là. Se mi allontano verso i confini del mare,

[14] Iliad. XIII 730-731; cfr. sopra, 130.1.
[15] 1 Cor 7, 7.
[16] Così dice Clem. anche di se stesso: VII **1** 1.4.
[17] Is 7, 9.
[1] Cfr. c. prec., 130.2 e 4; προκοπή: cfr. I **5** 29.3.

là è la tua destra. Se scendo negli abissi, là è il tuo spi- 3. rito »[2]). Ma nemmeno [lo "gnostico" farà il bene] per la speranza di un premio promesso (è detto infatti: « Ecco il Signore e la sua mercede davanti al suo volto: rendere a ciascuno secondo le sue opere »[3]: « Ciò che occhio non vide e orecchio non udì e non entrò in cuore d'uomo, è 4. quello che Dio preparò per chi lo ama »[4]). Soltanto il fare il bene per amore, quello che si fa per il bene in sé e per

136. 1. sé, deve scegliere lo "gnostico". Così è stato detto in nome di Dio dal Signore: « Chiedimi e ti darò popoli per tua eredità »[5]: Egli insegna a rivolgergli la richiesta veramente degna di un re, la salvezza degli uomini, senza mercede, proprio perché noi ereditiamo e possediamo il 2. Signore. Viceversa aspirare alla scienza di Dio per qualche scopo, perché questo mi avvenga e quest'altro no, non è proprio dello "gnostico": a lui basta come motivo 3. della contemplazione la "gnosi" in se stessa. Oserei anzi dire che colui che per la sola scienza divina persegue la "gnosi", non sceglierà la "gnosi" per volontà di salvarsi. 4. Infatti l'atto di intellezione s'intensifica per esercizio fino all'attività d'intellezione perseverante; e questa intellezione perseverante, fattasi sostanza del conoscente per contemperamento ininterrotto e contemplazione perenne, per- 5. mane come sostrato vivente[6]. Se pertanto, per ipotesi, si

[2] Sal 138 [139], 7-10.
[3] Is 40, 10; 60, 11; Sal 61 [62], 13 (in Ap 22, 12; Rm 2, 6 etc.).
[4] 1 Cor 2, 9 (cfr. **18** 114.1 e II **4** 15.3). Questi testi sono raggruppati anche in Clem. Rom., 1 Cor 28, 3; 34, 3 e 8), donde sono qui desunti; così sopra, al c. 17. Il bene va scelto per se stesso: cfr. **6** 29.4.
[5] Sal 2, 8.
[6] Cfr. **6** 28.1; 40.1. L'acquisto di "gnosi", si risolve in una trasformazione (μεταβολή: II **6** 31.1) sostanziale del soggetto (intellettualismo etico: cfr. I **25** 166.5 etc.): egli diviene "gnosi" vivente. Concetto comune a Clem. e a tutte le sette gnostiche esoteriche (cfr. Orbe, *Estud. Valentinianos*, cit. [a III 4 29.2], 101-160; Méhat, 457 etc.). È l'ultimo stadio cui può giungere il concetto della trasposizione e trasformazione delle anime (viaggio celeste etc.) per il ricupero della purificazione e della sapienza, secondo il pitagorismo e il platonismo. Se ci fosse ancor bisogno di una testimonianza a dimostrare l'amore di Clem. per la filosofia, questa è tipica: Mondésert, 93-96; J. Waszink *Der Platonismus*

proponesse allo "gnostico" di scegliere o la "gnosi" di Dio o la salvezza eterna, come possibilità distinte (in realtà formano identità assoluta), egli sceglierebbe senza esitare un attimo la "gnosi" di Dio: giudicherebbe infatti che la sola cosa che deve essere scelta per sé è la natura propria della fede di trascendere

137. 1. per amore nella "gnosi". Dunque la prima azione buona dell'uomo perfetto consiste nel fatto che non è compiuta per utile alcuno nell'ambito di ciò che lo riguarda; egli anzi giudica che bello è il fare il bene, e perciò la sua energia si fa buona in ogni azione, indirizzandovisi con forza, non in alcune sì, in altre no, ma nell'assunzione di un abito di bontà nell'agire che non è più in vista di una riputazione o, come dicono i filosofi[7], della fama, né di una mercede, provenga essa dagli uomini o anche da Dio. Solo così egli compirà la sua vita « ad immagine e somi-
2. glianza »[8] del Signore. E se per caso nel suo beneficare incontrerà qualche ostilità, lascerà perdere la vendetta senza serbare rancore, come non tocco da nessuna passione: egli è divenuto giusto e buono verso « giusti e in-
3. giusti »[9]. A così fatte persone dice il Signore: « Siate come è perfetto il vostro Padre »[10]. Per lui la carne è morta. Ed egli vive [come tornato] uno in ciò che è la sua essenza[11], poiché ha consacrato il suo sepolcro al Signore, nel tempio

138. 1. santo, ha convertito a Dio l'antica vita peccaminosa. Egli più non esercita positivamente la continenza, ma è pervenuto ad uno stato di assenza di passioni nell'attesa di ri-
2. vestirsi di un abito divino[12]. Dice il Signore: « Quando fai elemosina, nessuno lo venga a sapere; quando digiuni, ungiti, affinché Dio solo lo sappia », e nessun uomo. Ma

u. d. Christl. Gedankenwelt, in Rech. sur la Tradition Platonicienne, Vandoeuvres - Génève 1955, 139-174, prec. 154 s. Cfr VI **12** 98.3.

[7] Cfr. V **9** 59.2; Chrysipp. *fr. mor.* 161 Arn., per la distinzione fra δόξα e εὔκλεια.

[8] Gn 1, 26.

[9] Mt 5, 45. Per la ἀπάθεια dello "gnostico" cfr. a II **8** 40.2.

[10] Mt 5, 48.

[11] Cioè senza che la materia abbia più significato: cfr. Gal 2, 20; e oltre, 151.3 - 152.1; 157.2.

[12] Cfr. 2 Cor 5, 2 e 4.

nemmeno quello stesso che usa misericordia è tenuto a sapere che usa misericordia[13]: così infatti talvolta sarà
3. [da sé] pietoso, talvolta non [da sé]. Quando in questo caso farà l'azione benefica, per abito, finirà con l'immedesimarsi con la natura del bene: e tale condizione sarà e
4. natura e esercizio che concorre [in essa]. Né è possibile trasferircisi a volo, ma è possibile giungere grado a grado al punto dovuto, percorrendo tutta la « via stretta »[14]. Questo vuol dire essere "tirati" dal Padre[15], cioè diventar degno di ricevere da Dio la potenza della sua grazia,
5. e corrergli poi incontro senza impedimenti. E se taluni odiano l'eletto, egli conosce [che ciò è per] la loro stoltezza ed ha compassione dell'ignoranza dei loro cuori.

139. 1. Logicamente dunque questa "gnosi" ama[16] e insieme ammaestra ed educa gl'ignari a onorare tutta la creazione di
2. Dio onnipotente. E chi ha imparato ad amare Dio non possederà mai la virtù in modo da poterla perdere, né da *sveglio* né in sonno né per una immaginazione qualsiasi. Infatti l'abito non si aliena mai da se stesso, cessando di essere abito (comunque si voglia chiamare la "gnosi",
3. abito o comportamento)[17]. E ciò perché, non insinuandosi mai pensieri diversi [da essa], la parte-guida [dell'anima] resta inalterata e non assume nessuna varietà di rappresentazioni, nemmeno riproducendo in sogno le immagini
4. derivanti dalle emozioni della giornata. Proprio per questo il Signore esorta a *vigilare*[18], sì che la nostra anima neppure in sogno sia turbata mai, ma comanda di custodire anche di notte il nostro tenore di vita puro e immacolato, in efficienza come di giorno. Questa è l'assimilazione a Dio che possiamo ottenere: mantenere lo spirito

[13] Cfr. Mt 6, 2-4 e 16-18.

[14] Quella di cui Mt 7, 13-14; Lc 13, 24.

[15] Cfr. Gv 6, 44 (anche V **1** 7.3 etc.).

[16] Cfr. I **1** 4.1; sui rapporti fra "gnosi" e amore cfr. II **6** 31.1; anche VII **11** 62.3.

[17] ἕξις e διάθεσις, rispettivamente. La differenza è una maggiore stabilità di ἕξις rispetto a διάθεσις (Arst. *Cat.* 8, p. 8 b 27; Chrysipp., *fr. mor.* 240 Arn.). Per lo ἡγεμονικόν dell'anima (n. 3) cfr. II **11** 51.6.

[18] Mt 24, 42. Qui, come in V **14** 106.1, il testo sacro è "illuminato" da pensiero eracliteo (141.2; cfr. I **1** 2.2).

5. nello stato sempre uguale a se stesso[19]. Esso è per altro stato dello spirito in quanto spirito, mentre il variare della disposizione interiore si ha con l'adesione sensibile alle

140. 1. cose materiali. Credo che abbiano chiamato la notte "euphrone"[20] perché è il tempo in cui l'anima, libera dalle sensazioni, si concentra in se stessa e più partecipa del-
2. l'assennatezza. E questo è anche il motivo per cui le iniziazioni misteriche hanno luogo prevalentemente di notte, ad indicare che nel notturno raccoglimento in sé l'anima
3. si distacca dal corpo. « Dunque, non *dormiamo* come i più, ma vegliamo e siamo sobrii! Chi dorme, dorme di notte; chi si ubriaca, si ubriaca di notte. Noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobrii, armati della corazza della fede e dell'amore e avendo per elmo la speranza del-

141. 1. la salvezza »[21]. Quello che si dice del sonno si deve intenderlo ugualmente anche della morte. L'uno e l'altra denotano una separazione dell'anima, questa in maggiore, quello in minor grado. Lo si può rilevare anche in Era-
2. clito: « L'uomo nella *notte* accende una *luce* per sé, quando è morto, con gli occhi spenti; da vivo però tocca il morto dormendo, con gli occhi spenti, e il dormiente da
3. sveglio »[22]. Infatti sono beati quelli « che sanno il momento in cui siamo », dice l'apostolo, « poiché è tempo ormai di ridestarsi dal *sonno*. Oggi è più vicina a noi la salvezza di quando cominciammo a credere. La notte è inoltrata, il *giorno* s'avvicina. Deponiamo quindi le opere delle tene-
4. bre, rivestiamoci delle armi della luce »[23]. Dice allegoricamente "giorno" e "luce" per il Figlio[24] e "armi di

[19] Cfr. Plat. *Theaet.* 176b; cfr. II **18** 80.5 - 81.1; per la – opposta – προσπάθεια verso le cose materiali cfr. I **1** 9.2; Schmöle, *o. c.*, 31 s.

[20] εὐφρόνη: « buona mente ». Cfr. Plut. *De Curiosit.* 12 521d; e per le etimologie in genere, a I **5** 31.4.

[21] 1 Ts 5, 6-8; Ef 6, 17 (che rievoca Is 59, 17). La sentenza che segue sul sonno e sulla morte anche in *Sacra Parall.* 244 Holl.

[22] Heraclit., 22 B 26 D.-K. = A 57 Colli. Ho dato una delle possibili traduzioni. Per le infinite discussioni cui ha dato luogo il frammento cfr. Zeller-Mondolfo, cit., I 4 283-287; Marcowich, cit. [a I **1** 2.2], 171-174; Diano, cit., 135 s.

[23] Rm 13, 11-12.

[24] Per il simbolismo della luce in rapporto al Salvatore cfr. VI 1 2.4; 3 34.3; 16 145.6; VII 2 5.5; 3 21; Paed. III, h. 26; fra i

luce" per i suoi precetti: sono metafore. Così dicono che bisogna accostarsi ai riti sacrificali e alle preghiere lavati:

142. 1. puri e splendenti. Anche l'essere adorni e purificati all'esterno dev'essere espressione simbolica. « *Purità* significa avere pensieri santi »[25]. In particolare sarà immagine del battesimo anche quella che da fonte mosaica è stata
2. tramandata alla poesia epica: « Dopo aver attinto acqua, rivestito il corpo di *pulite* vesti »[26], Penelope va a pregare. E Telemaco « *deterse* le mani nel grigio mare e pre-
3. gava Atena »[27]. Questo è costume dei Giudei, come anche le ripetute abluzioni dopo il coito. Comunque è giusto anche il detto: « Sii puro non per i bagni, ma nella men-
4. te »[28]. Certo, perfetta purità è quella della mente, delle opere, dei pensieri; è inoltre sincerità nelle parole, da

143. 1. ultimo innocenza nei sogni[29]. Ma, evidentemente, una purificazione adeguata a un uomo è un pentimento fermo e sicuro[30]: [lo avremo] se ci sbarazziamo di tutto il passato con la condanna di noi stessi per la vita precedente, acquistando dopo ciò comprensione ed emergendo con lo spirito dai diletti sensibili e dai passati errori.
2. Peraltro, se dobbiamo cercare l'etimologia di "scienza" e assumere il suo significato da "stasi"[31], « perché fa sostare sulle cose la nostra anima », che prima vagava or
3. qua or là, così pure la "fede" è da spiegare come la so-
4. sta della nostra anima intorno all'essere. Noi vogliamo conoscere colui che sempre e in ogni cosa è giusto, e per-

numerosi testi gnostici, la Dottrina di Silvano, cit. [a I **10** 48.5], f. 98, r. 20-28, p. 56. Cfr. Dölger, *Antike u. Christ.* V, cit., 1-43 (*Lumen Christi*, prec. 8-11); Rahner, *o. c.* [a I **1** 13.1], 107-197.

[25] Anth. Pal., Appendix, 99 (chiusa di un epigramma di Epidauro; cfr. oltre, V **1** 13.3).

[26] Odyss. IV 750.

[27] Odyss. II 261. Per quel che segue, cfr. III **12** 82.6.

[28] Epigramma oracolare greco (noto dal ms. Laur. 32.37).

[29] Cfr. V **5** 28.1; VI **9** 79.1.

[30] Chrysipp., *fr. mor.* 414 Arn.; sul pentimento, μετάνοια, cfr. II **6** 26.5.

[31] Sulle orme del *Cratilo* platonico (437ab; cfr. Arst. *Probl.* 30, 14 956 b 40 etc.), ripetuto da Teodoreto (*Gr. Aff. Cur.* I 91): ἐπιστήμη, "scienza", deriverebbe da ἵστημι, "fissare". Come poi Clem. ricavi πίστις, "fede", dalla stessa radice verbale, non s'intende. Ma forse egli ha l'occhio ad una sorta di cruciverba: π[ερ]ὶ [τὸ ὄν] στ[άσ]ις!

mane giusto non perché tema le rappresaglie della legge, né perché eviti l'odio contro il male, proprio di quelli che lo attorniano e perseguitano le colpe, né perché paventi il pericolo derivante dagli stessi offesi. Infatti chi si astenga dal commettere qualche iniquità per quelle ragioni non è buono per intima volontà, è bravo per paura[32]. 6. Certo Epicuro dice che colui che per lui è saggio non commette ingiustizia solo per un guadagno, poiché non può avere assicurazione che non sarà scoperto. Cioè, se sarà sicuro di non essere scoperto, commetterà ingiustizia,

144. 1. a suo vedere[33]. Ma questi sono i dogmi delle tenebre. Anzi, se uno si asterrà dal commettere ingiustizia anche soltanto per la *speranza* della ricompensa riservata da Dio ai giusti, nemmeno questi sarà buono per intima volontà: lo fa essere giusto, o meglio, sembrare giusto, la 2. mercede, come quello [di cui sopra] la paura. Quanto poi alla *speranza* dopo la morte, non solo i seguaci della filosofia " barbara "[34] sanno che è buona per i buoni e per gli iniqui viceversa, ma anche i Pitagorici. Anch'essi infatti proponevano come fine ai filosofi la speranza; come del resto anche Socrate dice nel *Fedone* che le anime belle si dipartono da questa terra « con buona *speranza* »; e vi contrappone, biasimandoli, i cattivi dei quali dice 3. che « vivono con pessimo *presentimento* »[35]. E vediamo che s'accorda con lui pure Eraclito, quando parlando degli uomini così s'esprime: « Gli uomini, una volta morti, li attendono cose che non s'*aspettano* né immaginano »[36].

145. 1. Divine parole dunque scrive a chiare lettere Paolo ai Romani: « La tribolazione produce pazienza, la pazienza virtù provata, la virtù provata *speranza*: e la speranza non disinganna »[37]. Infatti la pazienza [si esercita] in vista della speranza futura; ed è definito con lo stesso nome " speranza " sia l'adempimento sia il compenso della speran-

[32] Il periodo anche in *Sacra Parall.* 245 Holl.
[33] Epicur., *fr.* 582 Us. Per il concetto che segue cfr. **6** 29.4.
[34] Cioè cristiana: cfr. I **3** 22.1.
[35] Plat. *Phaed.* 67c; *Resp.* I 330e; 332a.
[36] Heraclit., 22 B 27 D.-K. = A 58 Colli, già cit. in *Protr.* **2** 22.1; anche, come di solito, in Theod. VIII 45 e 41. Cfr. Marcowich, *fr.* 74, p. 277-279; Zeller-Mondolfo, cit., I 4 298-301.
[37] Rm 5, 3-5.

za[38], che « non disinganna », perché non la si può più 2. smentire. Chi obbedisce alla semplice chiamata, così come l'ha ricevuta, non tende alla " gnosi " né per paura né per piacere. Non considera certo se qualche utile lucro o godimento gliene viene dall'esterno; vive religiosamente, trascinato dall'amore verso Colui che veramente ama

146. 1. e spinto al dovere. Ora poniamo, per ipotesi, che ricevesse da Dio licenza di fare ciò che è proibito, restando anche impunito, e ricevesse oltre a ciò promessa che ne otterrebbe in premio i benefici dei beati; poniamo anzi che fosse persino persuaso che sfuggirebbe alla vigilanza di Dio nelle sue azioni, cosa impossibile: ebbene, nemmeno così egli sarebbe mai disposto a far nulla contro la retta ragione, una volta scelto il vero bene, che dev'essere scelto di per se stesso ed è degno pertanto di essere amato. « Non nel cibo del ventre sta l'esser buono », ci 2. è stato insegnato[39]. Quegli [che ha scritto tale verso] ha appreso che « non sarà il cibo a raccomandarci »[40], né certo il matrimonio, ma nemmeno l'astenersi dal matrimonio, se fatto senza " gnosi "[41], ma la vita " gnostica " condotta secondo virtù. [Se non fosse così], definiamo pure continente anche il cane, animale privo di ragione, solo perché ha paura di colui che gli alza il bastone da3. vanti e perciò si trattiene dal mangiare. Ma sii certo che, una volta tolta la promessa fatta prima o circoscritta la paura minacciata o rimosso il pericolo incombente, l'intenzione di quegli animali risulterà chiara.

Capitolo 23

147. 1. Essi non si adeguano intimamente alla natura del reale, sì da comprendere in modo veramente " gnostico " che tutto è bene ciò che fu creato per nostro uso, il matrimonio per esempio, e la procreazione, purché assunti con

[38] Cfr. II **22** 136.3.
[39] Da Euripide (*Suppl.* 865-866).
[40] 1 Cor 8, 8.
[41] Cfr. 1 Tm 4, 3; e III **6** 51.2: Clem. allude, come si rileva dal seguito ,agli encratiti.

temperanza, e che cosa ancor migliore di questo bene è divenire libero da passioni e virtuoso attraverso l'assi-
2. milazione a Dio[1]. A contatto con i beni e con i mali esteriori, dagli uni si astengono, dagli altri no: ma nella loro astensione c'è odio manifesto contro le cose; essi rivolgono accuse alla creazione e al Creatore, e proprio nel dare a credere di convertirsi alla fede confermano l'em-
3. pietà del loro giudizio. Invece il precetto « non desiderare »[2] non ha bisogno della costrizione che viene dalla paura e che ci sforza ad astenerci da ciò che piace, né della promessa del premio che persuade a reprimere gli
4. istinti. Quelli che hanno obbedito a Dio a causa della sua promessa non scelgono la obbedienza per il comandamento, ma, appunto, per la promessa, quasi presi da

148. 1. un'esca di piacere. E non è certo tale avversità al mondo sensibile a creare per conseguenza una comunione con la realtà intelligibile, mentre viceversa la comunione con l'intelligibile diviene per lo "gnostico" un naturale distacco dal mondo sensibile: egli ha scelto, in modo "gnostico" il bene con una scelta fra i beni; egli ammira la generazione e "santifica"[3] il Creatore, santificando così
2. l'assimilazione a Dio. « "Ma io mi libererò"[4] dalla concupiscenza », egli dirà, « per la mia comunione con te, o Signore. Stupenda è l'economia del creato e tutto è bene amministrato, nulla avviene senza ragione. Io devo essere in tuo possesso[5], o Onnipotente. Anche se sono quaggiù, sarò presso di te. E voglio essere senza timore, per potere avvicinarmiti, e contentarmi di poco, meditando la tua giusta scelta che distingue il bene da ciò che gli è simile ».

149. 1. Nel suo ammaestramento in sommo grado mistico e santo

[1] Cfr. Plat. *Theaet.* 176b; e ancora II **8** 40.2; **18** 80.5 - 81.1. Il concetto di assimilazione è espresso qui sopra col verbo οἰκειοῦνται. Οἰκείωσις (cfr. 148.1 e 2) è termine stoico (cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 178 [Diog. L. VII 85]), ma di ascendenza academica e forse attratto in campo filosofico dalle speculazioni medico-biologiche ippocratee. Cfr. V **1** 13.2; VI **12** 102.1; VII **7** 35.7; 45.1; Paed. I **3** 8.1; Richardson, *art. c.* [a I **5** 29.3], 92 s.

[2] Es 20, 17 etc.

[3] ἁγιάζοντι: reminiscenza del Pater Noster (Mt 6, 9 e parall.).

[4] Iliad. X 378.

[5] Cfr. Lc 2, 49.

l'apostolo ci ha rivelato che la scelta davvero auspicabile va fatta non ripudiando le altre cose in quanto cattive,
2. ma come scegliendo un grado superiore nel bene. Egli dice: « Colui che marita la sua figliola fa bene; colui che non la marita fa meglio, in vista di ciò che è decoroso e
3. atto ad unire al Signore senza distrazioni »[6]. E noi sappiamo[7] che le cose difficili a procurarsi non sono necessarie, e quelle necessarie sono state fatte da Dio, per sua
4. benignità, facili a procurarsi. Onde dice bene Democrito: « Natura ed educazione sono simili a vicenda ». E ne dà brevemente la ragione: « L'educazione trasforma l'uomo, e la natura opera trasformando »[8]. Così non c'è differenza alcuna fra l'essere foggiato da natura in un dato modo e l'essere trasformato da un apprendimento protratto nel
5. tempo. E il Signore ci ha garantito l'una e l'altra cosa, la prima con la creazione, la seconda con la ricostituzione
6. e con il rinnovamento del Testamento. Bisogna scegliere ciò che giova alla parte più importante, e la parte più im-
7. portante di tutte è l'intelligenza. Colui al quale piace più d'ogni cosa ciò che è realmente bene si procura da sé il
8. frutto che desidera, la tranquillità dell'anima. « Colui che mi ascolta », dice [la Scrittura], « riposerà fiducioso nella pace e avrà ristoro da ogni male senza timore ». « Sii fiducioso con tutto il tuo cuore e la tua mente in Dio »[9]. Così lo "gnostico" può già [sulla terra] diventare Dio: « Io ho detto: "voi siete dèi, figli dell'Altissimo" »[10].

150. 1. Anche Empedocle dice che le anime dei sapienti diventano dei. Ecco le sue parole: « Infine essi diventano indovini, poeti, medici e principi fra gli uomini terrestri:
2. da essi germinano dèi gloriosissimi per onori »[11]. Dunque

[6] 1 Cor 7, 38 e 35; cfr. **4** 21.2.

[7] Da Epicuro, *fr.* 469 Us.

[8] Democr., 68 B 33 D.-K. (anche in Stob. *Ecl.* **II** 31, 65; Theod., IV 1; e oltre, VII **9** 52.2).

[9] Prv 1, 33 (cfr. II **8** 39.1) e 3, 5.

[10] Sal 81 [82], 6; cfr. **6** 40.1; II **20** 125.5.

[11] Emped., 31 B 146 D.-K.; anche in Theod., *o. c.*, VIII 36; cfr. Empedocle, a cura di C. Gallavotti, cit. [a III **3** 14.2], 78 s. Clem. associa volentieri il concetto empedocleo alla trasformazione dello "gnostico" in angelo: cfr. **25** 155.4; V **14** 122.3 (ove è citato un altro frammento di Empedocle); VII **10** 57.5; trasforma-

l'uomo, genericamente, è foggiato secondo la rappresentazione dello « spirito innato »: poiché non senza rappresentazione o senza forma avviene la creazione nella « officina della natura »[12], ove si compie misteriosamente la generazione dell'uomo, e dove sono una cosa sola l'arte e l'essenza, ma il singolo uomo è caratterizzato dall'im-
3. pronta, che si forma nell'anima, delle sue scelte. Così noi diciamo che anche Adamo, per quanto attiene alla sua formazione fu un essere perfetto, perché nulla gli mancò di ciò che caratterizza la rappresentazione e la forma
4. dell'uomo. Ma quello che nel nascere riceveva la sua forma perfetta ed era giustificato dall'obbedienza, era il suo libero volere che doveva farsi adulto: per la « responsabilità di chi sceglie », e ancor più se sceglie ciò che è vietato, « Dio è senza colpa »[13]. Duplice è invero la generazione, l'una degli esseri nascenti, l'altra degli esseri di-

151. 1. venienti. Ora ad es. la virtù della fortezza rende colui che ne partecipa impavido e invincibile: eppure l'uomo, si sa, è per sua essenza soggetto a turbamenti; ma il coraggio nella pazienza, nella fortezza e in simili virtù è scudiero dello spirito. Alla concupiscenza è preposta la temperanza e la salutare saggezza [e così via]. Dio invece non è soggetto a passioni[14], né ad ira né a desideri; e
2. non è impavido nel senso che non evita i pericoli, né temperante nel senso che vince i desideri. La natura di Dio infatti non può incorrere in alcun rischio; Dio non rifugge dalla viltà, come neppure proverà desideri, per poterli
3. vincere. In senso mistico dunque si diceva per noi anche la sentenza pitagorica: « Bisogna che anche l'uomo di-

zione già pregustata in terra: VI **9** 73.4; **13** 105.1; VII **12** 78.6; **14** 84.2. Cfr. Lc 20, 36.

[12] L'utero: cfr. III **12** 83.2; è forse espressione stoica, come lo « spirito innato », συμφυὲς πνεῦμα, cioè l'anima: cfr. Zenon., *fr.* 137; Chrysipp., *fr. phys.* 774; 885 (cfr. Pohlenz, *Stoa*, cit. [a I **1** 2.1], I 168; altro il πνεῦμα σαρκικόν o σωματικόν di VI **16** 135.3 - 136.1?); mentre l'espressione seguente (identità arte/sostanza) tiene presente, superandola, la concezione platonica dell'arte " inferiore " all'oggetto.

[13] Cfr. Plat. *Resp.* X 617e (e I **1** 4.1). Sul concetto dell'uomo non perfetto, ma perfettibile cfr. III **13** 93.3; VI **12** 96.1-2.

[14] ἀπαθής: Cfr. II **8** 40.2.

venti uno »[15], poiché lo stesso sommo pontefice[16] è uno ed uno è Dio per l'immutabile abito per cui ciò che è

152. 1. " buono " perennemente " corre "[17]. In effetti il Salvatore annulla con il desiderio anche l'ira, che è desiderio di vendetta[18]; e in genere la passionalità ‹è congenita›* ad ogni tipo di desiderio, mentre l'uomo che si divinizza via via sino all'assenza di passioni diviene una inconta-
2. minata unità[19]. E come quelli che sono in mare sono tenuti fermi dall'ancora e se cercano di strappare l'ancora non la tirano a sé, ma sono tratti loro verso di essa, così coloro che nella vita " gnostica " vogliono attrarre a sé Dio non s'accorgono che vanno essi a Dio[20]:
3. chi coltiva Dio coltiva se stesso. In conclusione, nella vita contemplativa uno prende cura di se stesso mediante il culto di Dio, e attraverso la sua propria limpida purificazione contempla[21] Dio, che è santo, in modo santo. La temperanza infatti, almeno in sua presenza osservando e contemplando se stessa senza interruzione, si assimila per quanto può a Dio[22].

[15] È un symbolon pitagorico (cfr. V **5** 27 etc.), non riportato nelle altre fonti pitagoriche. Cfr. 137.3.

[16] Il Cristo: cfr. II **9** 45.7.

[17] θεῖν: l'etimologia (cfr. a I **5** 31.6) di θεός da θεῖν è di Platone *Crat.* 397cd; già in *Protr.* **2** 26.1; e cfr. Cic. *De Nat. D.* II 25, 59-60). Ma il senso è forzato. « Ciò che è buono » sono gli astri (*Protr.*, cit.)? Deve supporsi l'altra etimologia, da τίθημι (I **29** 182.2): onde non θεῖν, ma θεῖν‹αι›: « Egli *pone* perennemente ciò che è bene ». Cfr. anche Philon. *De Conf. Ling.* 27, 137; Theoph. *Ad Aut.* I 4 (entrambe le etimologie).

[18] Cfr. V **5** 27.10.

[19] L'uomo ἀπαθής diviene μοναδικός per imitazione di Cristo/Logos, identificato con la monade o κόσμος νοητός di Dio: cfr. V **14** 93.4-5; VI **11** 87.2; Casey, *art. cit.* [a I **1** 1.1], 72-74; Lilla, *art. c.* [a I **7** 37.6], 35 s.

[20] Per l'immagine cfr. Ps. Dionys. *De Div. Nomin.* 3, 1 [P. G. III 680 CD]; Simplic. *Comm. in Epict.*, p. 107 Dübner.

[21] ἐποπτεύει: linguaggio misterico: cfr. a I **1** 13.1.

[22] Dalle solite parole del *Teeteto*, 176b.

Capitolo 24

153. 1. Ora ciò che è in nostro potere è ogni atto sul quale siamo arbitri: su esso e parimenti sul suo contrario, ad es., filosofare o no, credere o non credere. Pertanto per essere noi parimenti arbitri su ciascuno dei due atti contrari, 2. risulta che la scelta che dipende da noi è potente[1]. In particolare i comandamenti possono essere attuati o non attuati da noi, al che segue giustamente lode o biasimo. D'altronde quelli che sono puniti per i peccati da loro commessi, per questi soli sono puniti: i fatti che sono avvenuti sono del passato, e ciò che è avvenuto non potrà 3. mai diventare non avvenuto[2]. In ogni caso i peccati commessi prima di abbracciare la fede sono rimessi dal Signore non *affinché* non esistano, benché siano stati com- 4. messi, ma *come se* non commessi. Non tutti per altro, dice Basilide[3], sono rimessi, ma soltanto quelli involontari e commessi per ignoranza: come se fosse un uomo, e non Dio, a garantire così grande dono. La Scrittura gli rispon- 5. de: « Hai creduto, empio, che sarei simile a te »[4]. Ma se anche siamo puniti per i peccati volontari, siamo puniti non *affinché* non siano stati commessi (e lo furono), ma 6. *perché* sono stati commessi. E la punizione non giova al peccatore quanto al già fatto, ma perché non pecchi in avvenire e perché nessun altro cada più in peccati simili.

154. 1. Orbene, nella sua bontà Dio castiga per queste tre cause: prima perché il castigato stesso diventi migliore di come è stato finora; poi perché coloro che possono salvarsi avvalendosi di esempi, ammoniti, si lascino tirare indietro per tempo [dal male]; da ultimo perché l'offeso non sia 2. facilmente disprezzato ed esposto alle mortificazioni[5]. Ci sono poi due modi di correzione, uno mediante l'ammaestramento e uno mediante la punizione, che abbiamo detto

[1] Sulla libertà di scelta cfr. I **1** 4.1.
[2] Proverbio; cfr. Plat. *Leg.* XI 934a; *Prot.* 324b; Plut. *Cons. ad Apollon.* 26 115a; e già Simon., *fr.* 603 Page.
[3] Per Basilide cfr. a II **3** 10.1 e al principio del l. 3°.
[4] Sal 49 [50], 21; cfr. sopra, **12** 83.1.
[5] Cfr. il fr. di Calvisio Tauro in Gell. VII 14, 1-7; Basil. *Epist.* 112, 3.

3. castigo[6]. È pertanto da tener presente che sono soggetti alla punizione coloro che dopo il battesimo ricadono nei peccati: se quelli commessi in precedenza sono stati rimessi, di quelli posteriori ci si deve purificare. Degli increduli è detto: « Siano reputati come pula, che il vento disperde lontano dalla faccia della terra », « come goccia che cade dal secchio »[7].

Capitolo 25

155. 1. « Beato colui che ha appreso la disciplina della ricerca, e non si spinge a molestare i concittadini né ad inique azioni, ma studia l'ordine che non invecchia della natura immortale, come e in che forma s'è costituito. In questi uomini non si trova mai pensiero di vergognose imprese »[1]. 2. A buon diritto quindi anche Platone afferma che colui che contempla le idee vivrà come dio fra gli uomini: l'intelletto è il « luogo delle idee »[2], e intelletto è Dio. Platone ha definito dio vivente fra gli uomini colui che con- 3. templa il Dio invisibile; e nel *Sofista* Socrate chiamò « divino » l'ospite eleate, perché abile nella speculazione dialettica: tali gli dei « somiglianti ad ospiti stranieri »[3], 4. che frequentano le città. Quando l'anima, sfuggita alla generazione[4], sia di per sé sola e s'accompagni alle idee, come il « corifeo » del *Teeteto*[5], allora l'uomo sarà « come un angelo » e « unito a Cristo »[6]; vivrà nella contem-

[6] Cfr. I **26** 168.1-2; II **2** 4.4.
[7] Sal 1, 4 e Is 40, 15 (citaz. congiunta anche in VI **14** 111.2; VII **18** 110.3: apparteneva dunque a "Testimonia"?).

[1] Eur., *fr.* 910 N.[2] (da dramma incerto).
[2] Il pensiero di Platone è rispecchiato in Arst. *De An.* III 4 429 a 27: l'anima è il luogo delle idee; ma anima è intelletto e intelletto è Dio: onde la formulazione di V **11** 73.3. La citaz. del *Sofista* è invece precisa, 216ab. Per l'identificazione del νοῦς con Dio cfr. oltre, 162.5 e II **11** 51.1; Osborn, *o. c.* [a I **1** 2.1], 41-44. Cfr. Philon. *De Cherub.* 14, 49; *De Somn.* I 11, 62-65, e Wolfson, *o. c.* [a I **5** 31.3], 193 s.; 239-241.
[3] Odyss. XVII 485.
[4] Cfr. oltre, 159.2; Plat. *Resp.* VII 525b.
[5] Plat. *Theaet.* 173c.
[6] Cfr. Mt 22, 30 e Fil 1, 23; anche Lc 20, 36.

plazione e osserverà sempre la volontà di Dio, realmente « egli solo saggio, mentre gli altri svolazzano come om-
5. bre »[7]: « morti che seppelliscono i loro morti »[8]. Onde Geremia: « Riempirò la terra di cadaveri, di terrigeni,

156. 1. che colpì la mia ira »[9]. Dio dunque, indimostrabile, non può essere oggetto di scienza; invece il Figlio è sapienza, scienza, verità e tutto quanto a queste qualità è inerente, e perciò offre possibilità di dimostrazione e di descrizione. Tutte le potenze dello Spirito, divenute insieme un solo essere, si consumano nel medesimo, nel Figlio, ma Egli è irriducibile a un limite definito[10], se si persegua la no-
2. zione di ogni singola potenza. Perciò non è, il Figlio, uno in quanto uno, né molteplice come parti, ma uno come [unione di] tutte le cose. Onde è anche tutte le cose. Infatti è Egli stesso come un circolo di tutte le potenze che

157. 1. in uno si risolvono e si unificano. Per questo il Logos è detto « alfa e omega »[11]: di Lui solo il termine diventa principio e di nuovo termina al principio iniziale, senza

[7] Odyss. X 495.
[8] Mt 8, 22 e parall.
[9] Ger 33, 5 (= 40, 5 LXX).
[10] ἀπαρέμφατος. Solo qui il termine in Clem. e non altrove in senso teologico (l'avv. -τως in Epiphan. *Panar.* 69, 76.5, p. 224 Holl. Era vocabolo in uso fra i grammatici ad indicare il modo "infinito" dei verbi: cfr. F. Colson, in « Journ of Theol. Stud. » 22 1921 156-159 (contro J. Smith, ib. 21 1920 329-331), che opportunamente cita Gell. I 7, 6 e 14: qui è detto che l'infinito non indica numero o genere o persona, ma li comprende tutti. Il parallelo con quanto scrive subito dopo Clem. della persona del Figlio è lampante; cfr. anche V **14** 93.4. Su tutto il difficile testo – le categorie dell'unità (Padre, ὁ θεός) e della molteplicità (Figlio, θεός senz'articolo) in rapporto alla trascendenza divina – cfr. Lebreton, *Désaccord*, cit. [a I **1** 1.1], II 17 s., che intende la molteplicità d'ordine logico, non fisico, e le "potenze" non personificazioni, ma attributi di Dio. Per Daniélou, *Message*, cit. [ib.], 435 l'opposizione fra inconoscibile e conoscibile in Dio « è ricondotta all'opposizione fra Uno e Molteplice. Fra l'Uno puro (Padre) e il Molteplice puro (mondo) c'è l'ordine intermedio dell'Uno-Molteplice (il Logos) ». Cfr. Osborn, *o. c.*, 31-44; 175 etc.; Méhat, 440 s.; Lilla, 204-207. J. Zandee, *The Teaching of Silv.*, cit. [a I **10** 48.5] così traduce un pensiero dello gnostico: « Tutto è Cristo che ha ottenuto tutto dall'Uno Esistente » (f. 101, r. 21-26, p. 69 s.).
[11] Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13; cfr. VII **10** 55.5; *Dottrina di Silv.*, f. 113, r. 17-23, p. 120.

2. mai permettere interruzione. Per cui credere in Lui e per Lui significa fondarsi sull'unità, unificandosi in Lui « senza esserne distratti »[12]; non credere significa essere nel-
3. l'ambiguità, essere disunito e diviso. « Per questo il Signore dice così: "Ogni figlio straniero, non circonciso nel cuore e non circonciso nella carne" », cioè impuro nel corpo e nello spirito, « "non entrerà nel luogo santo, nessuno tra gli stranieri che abitano in mezzo ad Israele, tranne i Leviti" »[13]: e ha chiamato "stranieri" coloro

158. 1. che non vollero aver fede, ma restare infedeli. Così soltanto coloro che conducono vita pura sono veramente sacerdoti di Dio. E pertanto, mentre pur tutte le tribù erano circoncise, più sante furono reputate quelle che
2. consacrano sommi sacerdoti, re, profeti[14]. Onde prescrive[15] a quelli di non toccare i cadaveri né di accostarsi ai morti, non perché il corpo sia contaminato, ma perché il peccato, cioè la disubbidienza, è cosa carnale e legata al
3. corpo e al cadavere e perciò abominevole. Pertanto al sacerdote è permesso entrare dove ci siano morti solo quando essi siano suo padre e sua madre, un figlio o una figlia, perché solo questi gli sono congiunti per carne e seme e da essi anche il sacerdóte ha derivato la causa
4. prossima del suo ingresso nella vita. Ma anch'essi devono purificarsi per sette giorni, perché attraverso tanti giorni si compie la generazione [del mondo]: nel settimo infatti si celebra il riposo e nell'*ottavo* il sacerdote offre un sacrificio propiziatorio, come è scritto in Ezechiele: sacrificio propiziatorio per cui si può ottenere la [attuazione

159. 1. della] promessa. E perfetta purificazione sarà bene la fede nel Vangelo attraverso la legge e i profeti; propiziazione, la purità raggiunta mediante completa ubbidienza, unitamente alla rinuncia alle cose del mondo, perché questo « abitacolo »[16] sia restituito con gratitudine dopo l'uso
2. godutone dall'anima. Qualunque sia il concetto di *ogdoa-*

[12] 1 Cor 7, 35; e cfr. 137.3.
[13] Ez 44, 9-10.
[14] Cfr. anche V **6** 40.4.
[15] Per questa e le seguenti prescrizioni cfr. Ez 44, 25-27 sotto cit., e il commento di Filone (*De Spec. Leg.* I 23, 112-113).
[16] σκῆνος, il corpo in 2 Cor 5, 1 etc.; cfr. 165.2; V **5** 29.2; **14** 94.3; anche Corp. Herm. 13, 15 etc.

de, o detto del tempo che attraverso i sette periodi computati [nella Scrittura, degli anni sabbatici] ci riporta al sommo giubileo[17], o dei sette cieli che taluni contano uno dopo l'altro, o anche della regione immobile[18] che è vicina al cosmo intellegibile, comunque sia, ciò significa che lo "gnostico" deve emergere fuori dall'ambito della 3. nascita e dal peccato[19]. In ogni caso dopo i sette giorni si fa il sacrificio espiatorio per i peccati; infatti può esserci ancor timore di un mutamento, e perdura fino al settimo giro.

160. 1. Dice Giobbe, il giusto: « Io uscii nudo dal ventre di mia madre e nudo vi farò ritorno »[20]: non "nudo" di possessi, poiché ciò sarebbe interpretazione modesta e ordinaria, ma come un giusto se ne va "nudo" di malvagità e peccato e di quegli incorporei fantasmi che seguono chi è 2. vissuto ingiustamente. Era questo che significava il detto: « Se non vi muterete e non diventerete come i bambini »[21], puri nella carne e santi nell'anima per astinenza da male opere: come si vede, [il Signore] vuole che noi siamo tali quali ci ha generato dalla matrice dell'acqua[22]: nel susseguirsi di generazione a generazione vuole portarci all'immortalità per progressivo avanzamento, « men-

161. 1. tre la lucerna degli empi si spegnerà »[23]. Invero quella purità nel corpo e nell'anima, che lo "gnostico" persegue, fu significata in modo eccellente dal sapientissimo Mosè, che usò appunto la ripetizione nel descrivere, in figura di Rebecca, l'integrità sia del corpo sia dell'anima: così, se

[17] Cfr. Lv 25, 8. Per i cieli cfr. 2 Cor 12, 2 e II **11** 51.1.
[18] Cfr. II **11** cit.; per l'ogdoade sopra, **17** 109.2; per le stelle fisse, V **6** 36.2-3.
[19] Cfr. 155.4.
[20] Gb 1, 21; il commento si ritrova nelle "Catene" al passo (cfr. l'apparato dello Stählin) e riecheggia il mito delle anime del *Fedone* (81cd).
[21] Mt 18, 3.
[22] ἐκ μήτρας ὕδατος: sull'espressione cfr. Cyrill. Jerus. *Mystagog. Cathec.* 2, 4 (20) [P. G. XXXIII 1080 C]; Aug. *Serm.* 119 [P. L. XXXVIII 674 D]; persino Pier Crisologo, *Serm.* 117 [P. L. LII 521 B]: « virginei *fontis uterum*... caelestis spiritus... fecundat ». Cfr. C. Weyman, *Beitr. zur Gesch d. altchristl. Liter.*, « Philol. » 55 1896 462-473, prec. 468; Rahner, *o. c.* [a I **1** 13.1], 89-94.
[23] Gb 21, 17. Sulla προκοπή "gnostica" cfr. a I **5** 29.3.

non erro: « E la vergine era bella; era vergine e nessun 2. uomo l'aveva conosciuta »[24]. "Rebecca" è interpretato « gloria di Dio »[25]; e gloria di Dio è incorruttibilità. Questa è la vera giustizia: non prevaricare nei confronti dell'altro, ma essere come tutto un tempio consacrato al Signore[26]. Giustizia è dunque pace di vita e stabile equilibrio: ad essa inviava il Signore dicendo: « Va in pace »[27].
3. "Salem" è interpretato "pace", quella pace di cui il nostro Salvatore è intitolato re. Di lui dice Mosè: « Melchisedech, re di Salem, sacerdote del Dio altissimo »[28], Colui che offre il vino e il pane, a simbolo dell'eucaristia[29]. E Melchisedech s'interpreta "re giusto"; onde giustizia

162. 1. e pace risultano sinonimi. Basilide[30] anzi ritiene che la Giustizia e la Pace sua figlia restino disposte come persone nella Ogdoade.
2. Dobbiamo ora passare dagli argomenti metafisici a quelli morali, più chiari: il discorso che riguarda quelli seguirà 3. la trattazione che abbiamo fra mano. Iniziatore al mistero sarà per noi lo stesso Salvatore, proprio come dice la tragedia: « A faccia a faccia con me, mi trasmette le "orgie" ». E se domandi: « Che "orgie" sono? Che forma hanno per te? », di nuovo ti sentirai rispondere: « Sono 4. segrete, ai non iniziati vietato conoscerle ». Chi sia curioso di investigare come siano, ascolti ancora: « Non ti è lecito sentirne parlare, eppure vale la pena di sapere: le 5. "orgie" del dio aborrono chi pratica empietà »[31]. E Dio

[24] Gn 24, 16; cfr. Philon. *De Post. Caini* 39, 132-133; *Quaest. In Gen.* 4, 99.
[25] Altra spiegazione del nome in I **5** 31.3.
[26] Cfr. 1 Cor 3, 17. Sulla giustizia "gnostica" cfr. Völker, 463-467; anche VII **3** 18.2.
[27] Lc 7, 50; 8, 48; e il commento di Teofilatto (P. G. CXXIII 795 B). Ma lo « stabile equilibrio », εὐστάθεια risente di Epicuro, *fr.* 68 Us.; cfr. II **20** 119.4.
[28] Cfr. Gn 14, 18; l'interpretazione allegorica è in Filone (*Leg. Alleg.* III 25, 79) e in Eb 7, 1-2, per cui cfr. già II **5** 21.4.
[29] Per la dottrina eucaristica in Clem. cfr. Völker, 598-602; Brontesi, *o. c.*, 327 s.
[30] Cfr. II **3** 10.1 e III, in princ.; Quispel, *cit.* [a II **20** 113.1], **112**.
[31] Eur. *Bacch.* 470-472 (questo v. anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* I 86); 474; 476. Per ὄργια e i termini misterici cfr. I 1 13.1.

è senza principio[32], ma principio assoluto dell'universo, creatore del principio. In quanto è Essere, è principio della scienza della natura; come Bene è principio dell'etica; in quanto poi è Intelletto[33], è principio della scienza del pensiero e del giudizio. Onde unico maestro è il Logos, Figlio dell'altissimo Padre che è intelletto*. Egli è l'educatore dell'uomo.

Capitolo 26

163. 1. Irrazionale, dunque, l'atteggiamento di quanti inveiscono contro la formazione [della figura umana] e spregiano il corpo. Essi non considerano che la costituzione dell'uomo è stata eretta per contemplare il cielo[1], che la struttura degli organi di senso è protesa alla "gnosi", che le membra e le parti del corpo sono adeguatamente disposte a 2. conseguire il bene, non il piacere. È così che questa dimora diviene atta ad accogliere l'anima, preziosissima presso Dio, ed è tenuta degna dello Spirito Santo per la santificazione dell'anima e del corpo insieme, resa per- 3. fetta per la riconciliazione operata dal Salvatore[2]. E veramente la reciproca corrispondenza delle tre virtù si riscontra nell'uomo "gnostico"[3], che si occupa [dello stu- 4. dio] del divino circa le dottrine etica, fisica, logica. Infatti la sapienza è scienza delle cose divine e umane[4], la giustizia è armonia delle parti dell'anima[5], la santità è culto

[32] ἄναρχος, termine della teologia negativa, medio-platonico e quindi cristiano (Tatian. *Adv. Gr.* 4; Arist. *Apol.* 1, 4): cfr. V **12** 80.3; *Protrept.* **5** 66.4; Daniélou, *Message*, cit. [a I **1** 1.1], 385-387.

[33] Cfr. II **11** 51.1; per il Logos come maestro cfr. I **20** 97.2.

[1] Luogo comune della filosofia antica (qui utilizzato di nuovo in polemica antimarcionita o antiencratita [nn. 1-5]: cfr. III **12** 80 etc.); cfr. Plat. *Tim.* 90a; Philon. *De Plant.* 4, 17 etc. Ov. *Met.* I 84-85; e già Clem. in *Protr.* **4** 63.4; **10** 104.4 etc.; qui oltre, 169.1.

[2] Cfr. **1** Ts 5, 23.

[3] Cfr. II **9** 45.1.

[4] Cfr. I **5** 30.1.

[5] Concetto platonico: cfr. *Resp.* IV 433c-e; 441e-444a etc. [Def.] 411d; Albin. *Didasc.* 29, 3 p. 182 Herm.; Philon. *Leg. All.* I 23, 72; già X **4** 18.1.

5. di Dio[6]. Se poi qualcuno sostiene che [nella Scrittura] si accusa la carne e, per essa, la generazione, producendo le parole di Isaia: « Ogni carne è erba, ogni gloria dell'uomo è come fiore dell'erba; secca l'erba e il fiore cade, ma la parola di Dio dura in eterno »[7], ebbene, ascolti lo spirito che per mezzo di Geremia risolve il quesito:

164. 1. « Li dispersi come pula portata a volo dal vento nel deserto. Questa la sorte e la parte che vi tocca per avermi disubbidito, dice il Signore: poiché ti sei dimenticato di me e hai sperato nella menzogna. E io svelerò quello che è dietro di te davanti alla tua faccia, e si vedranno le tue 2. onte, i tuoi adulterî, i tuoi fremiti, etc. »[8]. Questo è infatti « il fiore dell'erba », e « il camminare secondo la carne » e « l'essere carnali », come dice l'apostolo, re- 3. stando « nel peccato »[9]. È da tutti ammesso che parte superiore dell'uomo è l'anima, inferiore il corpo. Ma né l'anima è buona per natura, né d'altronde è per natura cattivo il corpo; e nemmeno ciò che non è buono è sen- 4. z'altro cattivo. C'è dunque qualche medietà e, nell'intermedio, cose che vanno scelte e cose che vanno respinte[10]. 5. Era dunque opportuno che il composto umano, fatto nell'ambito del sensibile, fosse costituito di elementi diversi

165. 1. sì, ma non avversi, corpo e anima[11]. Pertanto le buone azioni, in quanto "migliori", sono sempre attribuite alla parte superiore, la spirituale, invece quelle compiute per voluttà e peccaminose sono imputate alla parte inferiore, 2. appunto peccaminosa. Così l'anima del sapiente e "gnostico", che è come ospite del corpo, si comporta verso di esso in modo serio e rispettoso, ma senza troppo attaccamento[12], disposta a lasciare lì per lì « l'abitacolo »[13],

[6] Cfr. II **5** 21.4.

[7] Is 40, 6-8 (in 1 Pt 1, 24-25).

[8] Ger 13, 24-27.

[9] 2 Cor 10, 2; 1 Cor 3, 3 e 15, 17.

[10] Cfr. lo stoico Crisippo, *fr. mor.* 122; 126-136 Arn. si tratta di certi ἀδιάφορα (cfr. a II **20** 109.4), le cose indifferenti "preferibili" o "da respingere", come certi piaceri (sopra, **5** 22.2; **6** 39.3); cfr. Bradley, *art. c.* [a I **11** 51.1], 57 s.

[11] Cfr. sopra, **8** 60.4 e a III **7** 59.4.

[12] προσπαθῶς: cfr. a I **1** 9.2.

[13] Come sopra, 159.1.

3. quando il momento della partenza la chiami. « Un estraneo », dice[14], « in questa terra io sono, un ospite di passaggio fra voi ». Di qui Basilide ha preso lo spunto per definire " stranieri " gli eletti del mondo, come se fossero 4. per natura sopramondani[15]. Ma la cosa non sta così: tutto è di un solo Dio, e non c'è nessuno la cui natura sia straniera al mondo, poiché una è la sostanza e uno è Dio[16]. Piuttosto l'eletto si comporta come straniero, sapendo che tutto [ciò che ha] come è stato acquistato così va perduto.

166. 1. Egli usufruisce di tutt'e tre le specie di beni di cui parlano i Peripatetici[17], ma anche del corpo, come uno che fa un lungo viaggio usa locande e ricoveri che trova per via. Certo si cura del luogo ove soggiorna e lo rende ameno, ma poi egli lascia la sua casa e i suoi beni, come anche l'uso che ne ha fatto, senza attaccamento, pronto a seguire Colui che lo toglie dalla vita, « senza mai voltarsi indietro »[18] per nessun pretesto. Grato d'aver soggiornato nel mondo, egli ne benedice la propria dipartita, 2. abbracciando con gioia la dimora celeste. « Sappiamo infatti che se la casa terrena, questo nostro abitacolo, viene distrutta, abbiamo da Dio un edificio, un'abitazione eterna nei cieli, che non è fatta da mano d'uomo. In questo [pensiero] noi sospiriamo, bramando di essere sopravvestiti della nostra abitazione del cielo: se è vero che, una volta rivestiti, non saremo mai sorpresi nudi. Poiché camminiamo attraverso la fede, non attraverso la visione », 3. così dice l'apostolo. « E ci piace più emigrare dal corpo e prendere domicilio presso Dio ». Il " più " sta in un paragone, e il paragone ha luogo fra le cose che soggiacciono a somiglianza: così uno più coraggioso è più coraggioso rispetto ai coraggiosi, ma coraggiosissimo rispetto

167. 1. ai codardi. Onde aggiunge: « Perciò ci sforziamo, sia che emigriamo dal corpo sia che vi rimaniamo, d'essere bene

[14] Abramo ai figli di Het (Gn 23, 4; cfr. Eb 11, 13).

[15] « Salvi per natura »: cfr. II **3** 10.2; III **1** 3.3 etc.

[16] Cfr. VI **16** 142.3. Si direbbe monismo stoico: cfr. M. Aurel. VII 9; Spanneut, *o. c.* [a I **1** 2.1], 352-370.

[17] Cfr. Arst. *Eth. Nic.* I 8 1098 b 12 etc.; cfr. già II **7** 34.1.

[18] Cfr. Gn 19, 26 (in Lc 17, 31).

accetti a Lui »[19]: evidentemente all'unico Dio, del quale tutto è opera e creazione, il mondo e le cose sopramon- 2. dane. Ammiro Epicarmo che dice chiaramente: « Se sei pio nel cuore non subirai alcun male dopo morto. Alto permane lo spirito nel cielo »[20]; e il poeta lirico che canta: 3. « Le anime degli empi sotto il cielo svolazzano per terra, in sanguinosi dolori, sotto inevitabili gioghi di mali; ma quelle dei pii abitano in cielo e cantano fra il suono degli 4. inni il grande Beato »[21]. Dunque l'anima non viene inviata dal cielo quaggiù ad una sorte deteriore[22], poiché Dio dirige ogni cosa al fine migliore, ma quell'anima che ha scelto la vita migliore, per un atto di giustizia di Dio cambia la terra con il cielo.

168. 1. Disse dunque giustamente Giobbe, che conseguì la " gnosi ": « Ora riconosco che Tu puoi tutto, e nulla è a Te impossibile. Chi mi annuncia infatti cose che io non conoscevo, grandi e meravigliose cose che io non sapevo? Io dovevo disprezzare me stesso, considerandomi terra e 2. polvere »[23]. Invero chi è nell'ignoranza è soggetto al peccato: è « terra e polvere »; ma chi si pone nella " gnosi ", assimilandosi a Dio per quanto può[24], è già spirituale e 3. perciò eletto. Perché poi la Scrittura chiami " terra " gli stolti e i disubbidienti, lo chiarirà il profeta Geremia quando dice di Joachim e dei suoi fratelli: « O terra, terra, ascolta la parola del Signore! Scrivi che quest'uomo è

169. 1. come un uomo scomunicato! »[25]. E un altro profeta dice: « Ascolta, o cielo, tendi l'orecchio, o terra »[26]: con ciò chiama " udito " l'intelligenza, e " cielo " l'anima dello " gnostico ", che si è assunto il compito di contemplare

[19] 2 Cor 5, 1-3 e 7-9.

[20] Epicharm., 23 B 22 D.-K.

[21] Frammento (132 Schröder) già falsamente attribuito a Pindaro (dai Neopitagorici? Cfr. III **3** 17.1); anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* VIII 35.

[22] Cfr. II **13** 93.3.

[23] Gb 42, 2-3 e 6.

[24] Plat. *Theaet.* 176b; ignoranza fonte di peccato: cfr. I **17** 84.2.

[25] Ger 22, 29-30. Joachim è il figlio di Joachim di cui 2 Cr 36, 9 (cfr. I **21** 121.1-2).

[26] Is 1, 2.

il cielo e le cose divine[27] ed è così divenuto Israelita. 2. Viceversa chiama "terra" colui che ha scelto l'ignoranza e la durezza di cuore; e il verbo « tendi l'orecchio » lo ha derivato dall'organo dell'udito, attribuendo le caratteristiche carnali a coloro che sono dediti solo alle cose sensibili. 3. Sono quelli di cui il profeta Michea dice: « Ascoltate, o popoli, la parola del Signore, voi che coabitate con le afflizioni »[28]. 4. E Abramo disse: « Mai, o Signore, che giudichi la terra! », poiché « chi non crede è già stato giudicato »[29], secondo la sentenza del Salvatore.

170. 1. E sono scritti anche nei Libri dei Re il giudizio e la sentenza del Signore, in questi termini: « Dio esaudisce i giusti, e non salva gli empi, perché non vogliono conoscere Dio: 2. l'Onnipotente non compirà mai cose assurde »[30]. Contro queste parole che cosa possono dire gli eretici, quando la Scrittura proclama che l'Onnipotente è Dio, buono e non colpevole di malvagità e ingiustizia, se è vero che l'ignoranza nasce a causa del non conoscere e Dio non fa nulla di assurdo? 3. « Questo », dice [la Scrittura] « è il nostro Dio e tranne Lui non c'è chi ci salvi »[31], poiché, secondo l'apostolo, « non c'è ingiustizia presso Dio »[32]. 4. Ancora: il profeta ci ammaestra sulla volontà di Dio e sull'avanzamento "gnostico"[33] con queste parole: « E ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore tuo Dio, se non di temere il Signore tuo Dio e procedere in tutte le Sue vie e amarlo e servire a Lui solo? »[34]. A te lo chiede, che hai la facoltà di scegliere la salvezza.

171. 1. Che cosa intendono dunque i Pitagorici quando prescrivono di « pregare ad alta voce »[35]? A parer mio essi non credevano che Dio non possa esaudire quelli che gli parlano tacitamente, ma volevano che le preghiere fossero giuste, tali che non ci si debba vergognare di formularle 2. anche se molti ne stanno in ascolto. Quanto a noi, tratteremo della preghiera a suo tempo, con il procedere del nostro discorso[36]; ma intanto dobbiamo poter gridare alto le nostre azioni, « come gente che cammina in pieno 3. giorno »: infatti « risplendano le tue azioni »[37]. « Ecco un uomo, e le sue azioni davanti al suo volto. Ecco Dio 4. e le opere sue »[38]. Lo "gnostico" deve imitare Dio per quanto può[39]. A me pare anzi che persino i poeti chiamino quelli che per loro sono gli eletti « con aspetto simile a un dio », « divini », « uguali a un dio » e « pari a Zeus nel senno » e « con pensieri simili agli dei » e « simili a un dio »[40]. Così essi rosicchiano torno torno il detto « ad immagine e somiglianza ».

172. 1. Euripide dal canto suo dice: « Ho ali d'oro sul dorso e i graziosi calzari delle Sirene ai piedi: e mi leverò a volo per l'etere immenso, 2. per unirmi a Zeus »; ed io pregherei lo Spirito di Cristo che mi desse ali per volare alla mia Gerusalemme. Infatti dicono anche gli Stoici[41] che il cielo è in senso proprio una città, mentre quelle che sono qui sulla terra non sono ancora città: lo si dice, sì, ma non è: perché la città è cosa buona e il popolo è una onesta società, una moltitudine di gente amministrata dalla legge, come la nostra chiesa dal Logos: città sulla terra, che non può essere stretta d'assedio, non può essere oppressa da ti-

[27] Cfr. sopra, 163.1. Israelita è « colui che vede Dio », secondo l'etimologia già proposta (cfr. I **5** 31.1).

[28] Cfr. Mic 1, 2 e 12.

[29] Gn 18, 25 e Gv 3, 18.

[30] Non nei Libri dei Re; cfr. invece Gb 36, 10 e 12; 34, 12; 35, 13. Scambio di citazioni: cfr. I **15** 69.2.

[31] Cfr. Is 45, 21.

[32] Rm 9, 14.

[33] προκοπή: cfr. I **5** 29.3.

[34] Dt 10, 12.

[35] Il precetto, ἄκουσμα, (Clem. è l'unica fonte) manca nel D.-K.; e nelle raccolte pitagoriche.

[36] Allusione ad un trattato progettato, poi non scritto (Cfr. I **14** 60.4) o si riferisce a VII **7** 38-40?

[37] Rm 13, 13 e Mt 5, 16.

[38] Cfr. Is 40, 10; 62, 11 (Ap 22, 12?); e sulla base del confronto con Isaia Clem. ritiene autentico il logion (« ecce homo et facta eius », anche in Tert. *De Idol.* 20; Ps. Aug. *Medit.* 39, 5 [P. L. XL 937]; cfr. Ruwet, *art. c.* [a I **8** 41.2], 152 s.

[39] Cfr. I **1** 9.3; II **8** 39.5.

[40] Ancora teologia biblica (Gn 1, 26) spiegata mediante formule omeriche (cfr. ad es. Iliad. II 263; 714; 169 etc.; I 264; 131 etc.; Odyss. XIII 89 etc.; cfr. Plut. *De Is. et Os.* 26 360f-361a), e anelito cristiano confortato da Euripide (*fr.* 911 N.² da dramma ignoto; anche nella Vita di Euripide di Satiro, *fr.* 39 [POxyr. IX 1176]).

[41] Chrysipp., *fr. mor.* 327 Arn. (cfr. Stob. *Ecl.* II 7, 11 p. 103 Wachs.). Sulla Gerusalemme celeste come allusione alla resurrezione cfr. Schmöle, *o. c.*, 10 s.

3\. ranni: volontà divina sulla terra, come in cielo. Immagini di questa città anche i poeti fanno sorgere, nei loro versi: le città degli Iperborei e degli Arimaspi e la pianura Elisia sono città di giusti. E sappiamo che anche la città di Platone è posta come esemplare nel cielo[42].

[42] Sui favolosi Iperborei e Arimaspi, localizzati nell'estremo Nord dell'Europa, cfr. Pind. *Ol.* 3, 16; Hdt. IV 13 e 32-36; per l'Elisio, Odyss. IV 563-568; Pind. *Ol.* 2, 75-82 etc. Infine Plat. *Resp.* IX 592b (anche in Orig. *c. Cels.* V 43).

LIBRO V

SIGNIFICATO TEOLOGICO DELLA FEDE E DELLA SPERANZA

(c. 1-3)

Capitolo 1

326

1\. 1. Sulla figura dello "gnostico" basti per il momento questo che si è detto, come di corsa. Passiamo ora al seguito. In particolare bisogna riconsiderare la fede[1]. C'è chi distingue: fede riguardo al Figlio, "gnosi" riguardo al 2. Padre. Ma in tal modo sfugge che bisogna sì, credere veracemente nel Figlio, che è Figlio e che è venuto, come e perché, e sulla sua passione, ma è necessario anche co- 3. noscere chi è il Figlio di Dio. Insomma, non c'è "gnosi" senza fede né fede senza "gnosi"[2]: come non c'è Padre senza Figlio, perché con l'essere Padre egli è Padre di un Figlio. E il Figlio è verace maestro intorno al Padre. 4. Quindi perché uno creda nel Figlio, bisogna conoscere il Padre, cui il Figlio stesso si riconduce; e viceversa per conoscere il Padre dobbiamo credere nel Figlio, perché il Figlio di Dio ce lo insegna. Dalla fede alla "gnosi", attraverso il Figlio[3] il Padre: e "gnosi" del Figlio e del Padre è il conseguimento e il discernimento della verità attraverso la verità[4], secondo il "canone gnostico" – quello 5. che è veramente "gnostico". Noi siamo così i fedeli in ciò che non è creduto e gli "gnostici" in ciò che non è

[1] Cfr. II 2; IV 1 1.2; Osborn, *o. c.* [a I 1 2.1], 140-143. I primi 3 capitoli dicono le condizioni di sviluppo della fede.

[2] Cfr. II 4 16.2. Per l'analogia delle relazioni fede/"gnosi" e Padre/Figlio cfr. Orig. *Comm. in Joh.* X 37 (246); *Dial. c. Heracl.* 4; *De Princ.* I 2, 10 etc. Sul magistero del Figlio cfr. oltre, 7.8 e I 20 97.2.

[3] Cfr. Gv 1, 1 e 18. Cristo stesso è "gnosi": VI 1 2.4.

[4] Cfr. Gv 14, 6-7. Per la regola "gnostica" cfr. I 1 15.2; del resto ἐπιβολή καὶ διάληψις sono termini del linguaggio gnoseologico epicureo: cfr. Epicur. *Ad Herod.* 51; 69 etc. e Le Boulluec, Comm ad l., p. 16.

conosciuto: vale a dire "gnostici" in ciò che da tutti è misconosciuto e non creduto, e solo da pochi creduto e conosciuto. "Gnostici" non a parole, cioè con la pro-

2. 1. messa di operare, ma nella contemplazione stessa. « Beato colui che parla ad orecchie di chi *ascolta* »[5]. Ora la fede è l'orecchio dell'anima e a questa fede allude il Signore quando dice: « Chi ha *orecchie* per ascoltare, ascolti », affinché, credendo, comprenda[6] quel che dice, come lo

2. dice. Ma già Omero, il più antico dei poeti, per "intendere" usa il verbo "ascoltare"[7], cioè lo specifico per il generico; scrive: « ...E soprattutto essi *sentono* parlare di sé ». Insomma l'armonia e la concordia della fede di

3. entrambi converge ad un unico fine, la salvezza. Per noi è testimone infallibile l'apostolo che dice: « Bramo di vedervi per comunicarvi un dono spirituale al fine di confermarvi. E questo significa ricevere in voi consolazione attraverso la fede reciproca, vostra e mia ». E ancora un po' più sotto aggiunge: « La giustizia di Dio si rivela in

4. Lui, da fede a fede ». A quanto pare quindi l'apostolo annuncia una duplice fede, o meglio una sola, ma capace

5. di accrescimento e di perfezione. Infatti la fede comune sta alle fondamenta come base (tanto vero che a quelli che desideravano essere risanati, poiché erano animati

6. dalla fede, il Signore diceva: « La tua fede ti ha salvato »[8]), ma la fede più elevata, costruita sopra la prima[9], raggiunge la perfezione nel e con il fedele e si integra con questa, essa che proviene dallo studio della dottrina e riesce ad adempiere ai comandamenti del Logos. Tali gli apostoli, della cui fede è detto che era capace di « spo-

3. 1. stare montagne » e « trapiantare alberi ». Accortisi della

[5] Sir 25, 9; cfr. II **4** 17.2.
[6] Mt 11, 15 e parall.; cfr. Is 7, 9 e oltre, **14** 115.3.
[7] αἰσθάνεσθαι e ἀκούειν. Clem. identifica i due verbi all'omerico κλύειν: Odyss. VI 185; cfr. Iliad. I 218. Nel verso dell'Odissea sembra che si alluda alla buona fama di due sposi concordi: Clem. trasferisce l'allusione all'intesa fra maestro e discepolo nel campo della fede, συμφωνία τῆς αὐτοῖν πίστεως? Ciò si dedurrebbe dalla citaz. di Paolo che segue (Rm 1, 11 e 17). Cfr. **II 5** 24.5 - **6** 26.2.
[8] Mt 9, 22 e parall.
[9] Cfr. Ef 2, 20; 1 Cor 3, 10; sopra, **II 6** 31.3; **VII 10** 57.3 etc.

grandezza di questa potenza, essi chiedevano che fosse loro data più fede, quella che « grande come un grano di senape »[10], s'abbarbica con buon profitto nell'anima e vi prospera rigogliosa, sì che in essa si acquieta l'ansia del

2. pensiero sulle cose sublimi[11]. Invero se qualcuno conosce Dio per natura, come crede Basilide[12], e spiega che la fede « sta accanto al Creatore come creazione degna della sua essenza », chiamando fede * "l'intellezione speciale", "regno" ‹ etc. ›, in tal modo egli definisce la fede un'essenza, non una facoltà, natura e sostanza [e sia pure] infinita bellezza di una creatura insuperabile, ma non assenso

3. razionale di un'anima libera e responsabile[13]. I comandamenti del Vecchio e del Nuovo Testamento diventano quindi inutili, se uno si salva "per natura", come vuole Valentino, o è fedele ed eletto "per natura", al dire di Basilide. Così sarebbe stato possibile che questa "natura" si potesse rivelare nel suo splendore un giorno, col tempo,

4. anche senza la venuta del Salvatore. Se d'altronde ammettono come necessario l'avvento del Signore, allora scompaiono le particolari proprietà di questa loro "natura", salvandosi perciò gli eletti mediante la dottrina, la puri-

4. 1. ficazione, la bontà delle opere, e non "per natura". Abramo credette, soltanto all'udirla, alla voce sotto la quercia di Mambre che gli prometteva: « A te e alla tua discendenza io dò questa terra »[14]: ebbene era egli eletto o no? Se non lo era, come poté credere all'istante, quasi per un atto naturale? Se invece lo era, cade la "ipotesi" di quegli eretici, poiché si trovano degli eletti anche prima della venuta del Signore, ed eletti che si salvano. Infatti

2. « ciò gli fu computato a giustizia »[15]. Se qualcuno, se-

[10] Cfr. Mt 17, 20 e parall.; Lc 13, 8; 1 Cor 3, 12.
[11] Cfr. Mt 13, 31-35 e parall.; e il *fr.* 54 (III 226 St.) di Clem. stesso. Per il "riposo", ἀνάπαυσις, dello "gnostico" cfr. II **9** 45.4-5. Le « cose sublimi », μετάρσια, sono le potenze angeliche? (cfr. **6** 36.4).
[12] Testo poco chiaro. Comunque sull'interpretazione della fede in Basilide e Valentino (l. 3° in princ.) cfr. già II **3** 10.2; **6** 27.2; anche qui oltre, **13** 86.1.
[13] Sulla libertà cfr. a I **1** 4.1; in particolare II **2** 8.4; **3** 11.1.
[14] Gn 17, 8; 18, 1.
[15] Gn 15, 6 (in Rm 4, 3); cfr. oltre, 8, 5; sul termine "ipotesi" cfr. IV **12** 83.2.

guendo Marcione[16], osa sostenere che il demiurgo salva chi ha creduto in lui partecipandogli la sua propria salvezza, finisce con il sottovalutare la potenza del Dio buono, che in ritardo e dopo il loro celebrato demiurgo si mette anch'essa a fare opera di salvezza, o ammaestrata

3. da lui o imitando lui. Ma se il Dio buono secondo loro salva comportandosi così, la sua opera salvatrice non è intrapresa né verso quelli che gli appartengono, né con la volontà di colui che ha compiuto la creazione, ma con

4. violenza e inganno. E come potrà ancora essere "buono" chi opera in tal modo e in ritardo? Se poi si tratta solo di una differenza di luogo e la dimora dell'Onnipotente sta al di sotto della dimora del Dio buono, ebbene la volontà di colui che salva, proprio perché ha preso prima l'iniziativa, non è al di sotto del Dio buono.

5. 1. Da quanto abbiamo fin qui esposto risulta che stolti sono gl'increduli. « I loro sentieri sono perversi e non conoscono pace », dice il profeta[17]. Il divino Paolo consiglia di evitare « le questioni stupide e incomprensibili, perché generano battaglie »[18]. Ed Eschilo grida: « Non affannarti

2. invano a ciò che a nulla ti giova »[19]. La ricerca che procede con fede, che costruisce sulla base della fede l'augusta "gnosi" della verità, noi sappiamo che è eccellente;

3. e sappiamo anche che non indaga ciò che a tutti è chiaro

[16] Per Marcione cfr. II 8 39.2; per la sua dottrina della salvazione operata dal demiurgo (o Dio "giusto" del V.T.) e di quella operata dal Dio "buono", cfr. Tert. *Adv. Marc.* I 23, 2-3; III 24, 1 etc.; Harnack, *Marcion*, cit., 32 s.; 294 etc. L'esempio di Abramo, salvato dal Dio "giusto", serve a Clem. per criticare le posizioni marcionite circa la salvazione: 1) c'è salvezza *anche* prima della venuta di Cristo, spirito del Dio "buono"; 2) la salvezza non è per natura, ma per libera scelta (con adesione al Vangelo e alle opere buone); 3) non si distinguono Dio buono e demiurgo, per cui il 1° metterebbe in atto opera salvifica *dopo* il 2° e lontano dal 2° (per di più con irrazionale discriminazione), che pure è animato da volontà salvifica. Cfr. già III **10** 68.3; Brontesi, *o. c.* [a I **1** 1.1], 174 s.; Le Boulluec, Comm. ad l., p. 29-33.

[17] Is 59, 8.

[18] 2 Tm 2, 23; si riferisce ad eretici e sofisti insieme: cfr. I **2** 21.2 - **3** 24.

[19] Aesch. *Prom.* 44; cfr. IV **7** 50.3 - 51.1 e Theod. *Gr. Aff. Cur.* IV 24. All'indaffararsi vano si contrappone la proficua ricerca, ζήτησις: cfr. I **5** 31.5; 32.4 e oltre, 11.

(ad es., se è giorno, quando è giorno), né ciò che è incerto e non diventerà mai chiaro (ad es., se [il numero delle] stelle è pari o dispari)[20]. E nemmeno indaga le proposizioni convertibili[21] (sono convertibili le proposizioni che possono ugualmente sostenere anche i sostenitori dell'argomento opposto, come ad es. se l'essere che è nell'utero è animato o inanimato)[22]. C'è poi un quarto modo: quando da una qualsiasi delle due parti si produce un argo-

4. mento inconfutabile e incrollabile. Se pertanto viene eliminata la causa dell'indagine in tutti questi modi, si consolida la fede. Noi infatti produciamo contro quegli [eretici] la famosa proposizione inconfutabile, che cioè è Dio che parla e informa, nelle Scritture, su ciascun problema

6. 1. che sto studiando[23]. Chi sarà dunque tanto ateo, da diffidare di Dio e da pretendere le dimostrazioni da Dio come le pretende dagli uomini? D'altronde alcune questioni che si pongono hanno solo bisogno dei sensi [per essere risolte]: è il caso, per es., di chi ricerca se il fuoco è caldo o la neve bianca. Altre questioni hanno invece bisogno di ammonimento e rimprovero, come dice Aristotele[24]: per es. la domanda se si debbano onorare i genitori. E ce ne sono poi altre meritevoli anche di punizione, come il

2. pretendere prove se esista la provvidenza. Ma poiché la provvidenza esiste, è empio pensare che l'intera profezia

[20] Cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 122 Arn. (Sext. Emp. *Adv. Math.* VIII 25; XI 59; *Pyrr. Hyp.* II 90-91; 231 etc.).

[21] τὰ ἀντιστρέφοντα (la definizione anche in uno scolio a Ps. Dion., P. G. IV 380): termine della logica aristotelica: cfr. *Anal. Prior.* I 2 25 a 6; 8; 10 etc. Clem. aggiunge qui uno degli argomenti razionali della fede, di cui già nel 2° libro (Osborn, *o. c.* [a I **1** 2.1], 132-140.

[22] Cfr. [VIII] 4 9.7 - 13.3; *Ecl. Proph.* 50 etc. Anche questo problema da fonte stoica? Cfr. Aet. *Plac.* V 15 [= Plut. 907c]; Galen. *Hist. Philos.* 119 (Diels, *Doxogr.* 643). Per i Cristiani cfr. oltre, **14** 133.7 e Tert. *De An.* 26; Dölger, *Antike und Christ.* IV, Münster 1934, 28-32. Altro noto esempio di ἀντιστρέφων in Gell. V 10, 3.

[23] Cfr. a II 4 13.4. Di qui la necessità, per Clem., di un approfondimento metodologico nell'interpretazione delle Scritture, e quindi l'esposizione del metodo simbolico (c. 4-8).

[24] Arst. *Top.* I 11 105 a 3-9; anche Xen. *Mem.* IV 4, 19-20, e naturalmente Es 20, 12.

e la [divina] economia relativa al Salvatore[25] non si sia attuata secondo la provvidenza. E non è nemmeno necessario tentare di darne una dimostrazione, poiché la divina provvidenza è manifesta sia alla vista di tutto ciò che è visibile creazione di arte e di sapienza, sia di tutto ciò che parte avviene con ordine, parte con ordine si mani-
3. festa. E Colui che ci ha fatto partecipi dell'esistenza e della vita, ci ha fatto partecipi anche della ragione, perché vuole che noi conduciamo una vita razionale[26] e insieme onesta. Il Logos del Padre dell'universo non è questa nostra ragione che si esprime in parole[27], ma è sapienza e bontà assolutamente manifesta di Dio e, rispettivamen-

[25] Sulla "economia" di Dio cfr. I **11** 52.2; **27** 174.3; sull'ordine della natura, manifestante la provvidenza, II **2** 5.4.

[26] λογικῶς: cfr. I **8** 40.2. Da Dio deriva ogni bene: cfr. **14** 141.1-2; VI **16** 141.7; **17** 152.3; 160.3-161.3; VII **1** 2.3; **2** 14.6; **7** 41.4; *Paed.* I **3** 7.1; Völker, 78-85. Sebbene dica chiaramente che la bontà di Dio è anche giustizia (cfr. VI **14** 109.5; VII **3** 15.4; *Paed.* I **9** 88.2 etc.), Clem. ha « carattere irenico »: non grida mai di rovinose punizioni o mostruose distruzioni di peccatori da parte di Dio; cfr. Prunet, *o. c.* [a I **1** 1.1], 18-20.

[27] λόγος προφορικός (cfr. VII **9** 53.6; **10** 55.4): gli Stoici del periodo medio e recente così designavano « la parola espressa con la voce » e vi contrapponevano il λόγος ἐνδιάθετος, il pensiero interiore o la facoltà di pensare. Cfr. Pohlenz, *Stoa*, cit. [a I **1** 2.1], I 61 etc.; Spanneut, *o. c.*, 310-316. Clem. sembra riferire a Dio il λ. ἐνδιάθετος (= sapienza: cfr. Theoph. *Ad Autol.* II 10 e 22), del quale il προφορικός è la partecipazione umana. Il passo originò una pretestuosa polemica, poiché fu dallo Zahn (*o. c.* [a II **9** 45.3-4], III [= Supplem. Clem.], 142-147) erroneamente avvicinato al famoso *fr.* 23 delle I*potiposi* (III p. 202 St.), incriminato con orrore da Fozio (Bibl., cod. 109), ove si dice che non il Logos/Figlio si fece carne, ma una seconda emanazione del Logos, e che quindi apparenterebbe Clem. con l'eresia ariana. La piena ortodossia trinitaria di Clem. fu invece difesa da R. Casey (*Clem. and the two divine Logoi* etc., « Journ. of Theol. Stud. » 25 1924 43-56, spec. 47 s.), che rileva come l'unica natura sovrana del Logos emerga in VII **2** 5.3-6, e da J. Lebreton (*Théol. de la Trinité chez Clem.*, « Rech. de Sc. Rel. » 34 1947 142-172, spec. 148-155), che aggiunge una probabile influenza filoniana, la quale potrebbe tuttavia limitarsi a reminiscenza verbale: cfr. *De Vita Mois.* II 25, 127; *Quis Rer. Div. h.* 48, 230-233 (altre indicazioni in Le Boulluec, Comm. ad l., p. 43 s.); cfr. Camelot, 56 s.; Knauber, *art. c.* [a III **7** 59.2], 296-300; Daniélou, *Message*, cit., 429-440; Lilla, 202 s.; Wolfson, *o. c.* [a I **5** 31.3], 191 s.; 239-241 e in « Church Hist. » 21 1951 72-81.

te, potenza dominatrice di tutto e veramente divina, comprensibile anche a chi non lo confessa, volontà onnipotente.

7. 1. Ma siccome alcuni sono increduli, altri smaniosi di polemiche, non tutti conseguono la perfezione nel bene. Non è possibile infatti raggiungerla senza libera scelta, ma nemmeno dipende tutto dalla nostra volontà, come ad es.
2. gli eventi futuri. « Ci salviamo per grazia »[28]: ma non senza le buone opere. Bisogna anzi che, per natura ten-
3. denti al bene, vi ci applichiamo con impegno; e bisogna anche che possediamo sana l'intenzione, che non si penta nella ricerca del bene[29]: soprattutto in questo ci occorre la grazia divina, una retta dottrina, un puro spirito di
4. ubbidienza, e occorre che il Padre ci tiri a sé[30]. Legati al corpo terreno, percepiamo le cose sensibili attraverso il corpo, mentre le intelligibili le apprendiamo con la sola
5. facoltà razionale[31]; perciò se uno si aspetta di poter comprendere tutto mediante i sensi, aberra lontano dalla verità. In senso veramente spirituale scrive l'apostolo a proposito della conoscenza di Dio: « Ora vediamo come at-
6. traverso uno specchio, ma allora, faccia a faccia »[32]. A pochi è data la visione della verità[33]. Tanto vero che anche Platone dice nell'*Epinomide*: « Affermo che è impossibile agli uomini in genere diventare beati e felici, tranne che a pochi. Questa definizione la riferisco al tempo finché siamo vivi. Ma c'è buona speranza che dopo morti otter-
7. remo tutto ». Ugual significato ha la frase che si legge in Mosè: « Nessuno vedrà la mia faccia, e vivrà »[34]. Evidentemente nessuno potrà mai durante il tempo della vita

[28] Ef 2, 5; per la libera scelta, προαίρεσις cfr. I **1** 4.1.

[29] θήρα: cfr. I **2** 21.1; **6** 35.4. L'uomo tende al bene per natura: cfr. VI **11** 95.5.

[30] Cfr. Gv 6, 44. Sul concetto che Dio si può "conoscere" solo per grazia cfr. **11** 71.5; VII **10** 55.3 e 6.

[31] Così già i noti passi del *Fedone* platonico (79cd; 81e etc.).

[32] 1 Cor 13, 12; cfr. Mortley, *art. c.* [a I **19** 94.4].

[33] « Non da tutti è la "gnosi" » (1 Cor 8, 7: a I **1** 2.2). Cfr. *Sacra Parall.* 246 Holl. Segue Plat. *Epin.* 973c (anche in Theod. VIII 49; XII 36).

[34] Es 33, 20. Segue la beatitudine spesso cit., Mt 5, 8; cfr. I **19** 94.6. Cristo maestro: I **20** 97.2.

comprendere chiaramente Dio. Ma « i puri di cuore vedranno Dio » quando saranno giunti all'ultima perfezione. 8. Infatti, poiché debole era l'anima per la comprensione dell'Essere, abbiamo avuto bisogno di un maestro divino: ci è inviato il Salvatore, maestro e guida nell'acquisto del bene, Lui arcana sacra rivelazione dell'augusta provvi-

8. 1. denza. Dice [l'apostolo]: « Dov'è il professore? Dov'è il dialettico di questo secolo? Dio non rese follia la sapienza di questo mondo? » E ancora: « Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti »[35], 2. s'intende, di questi falsi sapienti e cavillatori. Così dice benissimo Geremia: « Questo dice il Signore: "State sulle strade e chiedete i sentieri eterni, quale sia la strada buona. Camminate in questa e troverete la purificazione 3. per le vostre anime"' »[36]. « Chiedete », dice, e informatevi da chi sa, senza presunzione e senza spirito di contesa. Quando poi l'avremo appresa, camminiamo per la via della verità senza volgerci indietro, fino a che c'im- 4. batteremo in ciò che desideriamo. Giustamente il re romano Numa, pitagorico, fondò un tempio alla *Fede* e 5. alla Pace[37]. « Ad Abramo il fatto che ebbe *fede* fu computato a giustizia »[38]. Egli fu chiamato *Abram* – che s'interpreta "padre sublime" – « perché perseguiva la sublime filosofia relativa ai fenomeni aerei e ai corpi che si 6. muovono nel cielo »; quindi, sollevati gli occhi al cielo, vide in ispirito il Figlio, come alcuni spiegano, o un angelo glorioso, o comunque anche altrimenti riconobbe Dio come sovrano della creazione e dell'ordine che vi regna. Allora aggiunse al nome un alfa, cioè la "gnosi" del solo ed unico Dio, e « viene chiamato *Abraam*, perché diventò, da studioso della natura, sapiente e amico di Dio. 7. Il nome s'interpreta infatti "padre eletto del suono", perché il Logos emesso con la voce ha suono, e padre di

[35] 1 Cor I, 20 e Is 29, 14 (in ib., 19). Ripete le espressioni polemiche contro sofisti ed eretici: cfr. sopra, 5.1; I **3** 24.4.

[36] Ger 6, 16; anche in *Paed.* I **10** 93.1: il vs. era caro a Clem.: cfr. a I **5** 29.3.

[37] Cfr. Plut. *Num* 16, 1; per il "pitagorismo" di Numa cfr. I **15** 71.1.

[38] Cfr. Gn 15, 6, già cit. (4.1).

esso è il pensiero: ed eletto è il pensiero del virtuoso »[39].

9. 1. E mi viene da lodare caldamente il poeta d'Agrigento che inneggia alla fede così: « O amici, so che c'è verità nelle parole che vi dirò: ma molto faticoso è per gli uomini e non amato lo slancio della *fede* nell'anima »[40]. 2. Per questo anche l'apostolo ci esorta « a che la nostra *fede* non sia riposta in sapienza di uomini », di quelli che professano l'arte di persuadere, « ma nella potenza di Dio »[41], che da sola, senza appoggio di prove, attraverso la semplice fede, è capace di dare la salvezza. « L'uo- 3. mo più reputato conosce il modo di custodire cose soltanto apparenti; e per verità la giustizia afferrerà i costruttori e i testimoni di falsità », dice il filosofo di Efe- 4. so[42]. Difatti anch'egli conosce, per averla appresa dalla filosofia "barbara", la purificazione mediante fuoco di coloro che sono vissuti nel male. Gli Stoici in seguito la chiamarono "conflagrazione"[43]: seguendo lui credono

[39] Cfr. Gn 15, 5 e (per la trasformazione del nome) 17.5. La curiosa spiegazione del nome è in Filone (*De Cherub.* 2, 4 e 7; *De Abr.* 18, 82; *De Gigant.* 12, 62-63 etc.). Cfr. già I **5** 31.2 e 4; VI **10** 80.3. Già i propagandisti ebrei sulla base del vs. cit. della Genesi avevan fatto di Abramo un astronomo, anzi il maestro di astrologia presso gli Egiziani (Eus. *P. E.* IX 17, 7; 18, 1: da Alessandro Poliistore [= Eupolemo e Artapano, 273 F 19 Jac.]). Su Dio come νοῦς cfr. II **11** 51.1.

[40] Emped., 31 B 114 D.-K. (ora in Empedocle etc., cit. [a III **3** 14.2], *fr.* 101 p. 74 s.).

[41] 1 Cor 2, 5.

[42] Heraclit., 22 B 28 D.-K. (testo difficile e forse guasto: discussione in Marcowich, cit., *fr.* 19-20, p. 50-54; Diano, 184 s.). Per quella che qui Clem. chiama la κάθαρσις διὰ πυρός di Eraclito, quasi profeta del Purgatorio cristiano (per la sapienza "barbara": I **3** 22.1), cfr. B 66 D.-K.: « Tutte le cose il fuoco, quando verrà, separerà e afferrerà ». Il tono oracolare delle sue sentenze rendeva l'oscuro di Efeso congeniale allo spirito di Clem.; cfr. Valentin, *art. c.* [a I **1** 2.2].

[43] Ἐκπύρωσις: Chrysipp., *fr. phys.* 605, 624 e 630 Arn. Altri già aveva o accettato o discusso l'equivalenza fra la ἐκπύρωσις stoica e la resurrezione cristiana (Tatian. *Ad Gr.* 3 e 6; Just. *I Apol.* 19, 5; 20, 4; *II Apol.* 7, 2-3; cfr. Orig. *c. Cels.* IV 68; V 20; anche ἀνάστασις, "restituzione", compariva nel vocabolario stoico: Chrysipp., *fr. phys.* 599 Arn. Clem. naturalmente rileva in senso positivo il contatto, tanto più che ricollega il fuoco degli Stoici a quello "intelligente" di Eraclito (cfr. VII **6** 34.4), provvidente e benigno, e non pensa alla furia distruggitrice del fuoco

che risorgerà chi è dotato di particolari qualità, proprio
5. con ciò alludendo alla resurrezione. E Platone dice che la terra di tempo in tempo si purifica con fuoco e acqua. Ecco le sue parole: « Molte distruzioni dell'umanità sono avvenute e avverranno, in molti modi, le più grandiose per mezzo di fuoco e acqua, altre più modeste in un'infi-
6. nità di altre forme ». E poco oltre aggiunge: « In realtà c'è una mutazione di tutti i corpi che vanno attorno alla terra e nel cielo, e una distruzione ad opera di un gran fuoco delle cose terrestri avviene ad intervalli di lunghi tempi » Poi dirà sul diluvio: « Quando poi gli dei inondano la terra per purificarla con acqua, alcuni, mandriani o pastori, riescono a salvarsi sui monti, ma gli abitanti delle nostre città sono trascinati dai fiumi nel mare »[44].

10. 1. Esponemmo nel 1° *Stromate* che i filosofi greci sono detti "ladri", perché desunsero da Mosè e dai profeti le prin-
2. cipali loro dottrine senza spirito di gratitudine[45]. Ora vi aggiungeremo altresì che quegli angeli che avevano ottenuto in sorte il mondo celeste, decaduti nelle voluttà, rivelarono alle donne tutti i segreti dei quali erano venuti a conoscenza. Gli altri angeli invece li tenevano nascosti, o meglio li serbavano per la venuta del Signore[46]. Da qui defluì la dottrina della provvidenza e la rivelazione delle
3. verità sublimi. E quando ormai le profezie erano state diffuse fra i Greci, i filosofi cominciarono ad elaborare le loro dottrine, talora vere, quando per congettura colpivano nel segno, talora aberranti[47], quando non comprendevano il senso nascosto delle allegorie profetiche. Di ciò vogliamo dare un cenno in breve, affrettandoci ai temi più urgenti.

11. 1. Per quanto riguarda la fede, noi affermiamo che essa non deve prodursi da sé, nell'inerzia [del soggetto], ma con

biblico (cfr. sopra, a 6.3); se mai, il fuoco consuma il male e fa emergere il bene; cfr. anche **14** 91.2; 104.5 - 105.1; e Schmöle, *o. c.* [a I **1** 10.1], 73-77.

[44] Plat. *Tim.* 22c-e. Per le tradizioni sul diluvio cfr. I **21** 102.3 - 103.2.

[45] Cfr. I **1** 10.2; **17** 87.2 e qui il c. 14. Per ora Clem. dà un breve saggio (§§ 10-15) della teoria della "derivazione", in particolare circa la fede e la speranza.

[46] Cfr. I **16** 80.5; **17** 81.4.

[47] Cfr. I **13** 57.1; **17** 87.2 e qui oltre, **14** 116.1.

l'aiuto della ricerca. Infatti non posso dire che non si debba ricercarla affatto, poiché « cerca e troverai », dice
2. [il Signore][48]. « Ciò che si cerca è conquistabile, sfugge
3. invece ciò che si trascura », come dice Sofocle. E similmente Menandro: « Sempre, quando si cerca occorre cu-
4. ra, dicono le persone più sapienti »[49]. Non solo: ma occorre protendere nella ricerca la perspicacia dell'anima, sgombrando tutti gli ostacoli, e cioè gettare via radicalmente ambizione, invidia e la stessa discordia – che ma-
5. lamente scomparirà dal mondo[50]. Ed ecco, ottimamente, Timone di Fliunte: « S'aggira funesta agli uomini la Discordia, che schiamazza a vuoto, sorella e mercenaria dell'Odio micidiale. S'avvolge cieca dappertutto, infine s'af-
6. figge in testa a un uomo e lo spinge alla speranza ». E poco più sotto aggiunge: « Chi ha mandato costoro a combattere con Discordia funesta? La folla, che corre insieme dietro all'Eco. Adirata con chi sta in silenzio, suscitò fra gli uomini la peste della chiacchiera; e molti ne perirono »[51], a battagliare per l'argomento che nega falsamente, per quello "delle corna", e così per quello "che fugge" e per quello "del coccodrillo", e per il sorite e per l'argomento "velato" e anfibolie e sofismi[52].

12. 1. Ma la ricerca intorno a Dio, se tende non alla disputa, ma alla scoperta, è salutare[53]. Sta scritto in David: « Man-

[48] Cfr. Mt 7, 7 e parall.; cfr. I **5** 31.5; **11** 51.4; [VIII] **1** 1.2.

[49] Soph. *Oed. R.* 110-111 e Menandr., *fr.* 164 K. Le due citaz. derivano da un florilegio: appaiono anche in Stob. *Flor.* III 29, 47-48; cfr. Elter, *o. c.* [a I **3** 22.3], 96.

[50] Cfr. Iliad. XVIII 107; Ἔρις personificata.

[51] Timon., *fr.* 21-22 Diels: i versi, di tradizione incerta, derivano da Omero (cfr. Iliad. IV 440-443; I 8-10; V 518). La citaz. anche in Eus. *P. E.* XV 62, 14-15 etc.

[52] Elenco di ragionamenti capziosi e sofistici, di cui si occuparono in particolare Megarici e Stoici (cfr. la serie dei titoli delle opere di logica di Crisippo. Diog. L. VII 196-198). Es. del primo tipo: « È falso chi dice che dirà una menzogna e poi la dice veramente? »; del "velato": – Conosci quest'uomo velato? – No. – Eppure è tuo padre: allora non conosci tuo padre –. Altri esempi in Le Boulluec, Comm., p. 72-75. Cfr. Cic. *Acad. Pr.* II 30, 96; Diog. L. II 108; VII 187; Luc. *Vitar. Auct.* 22-23; Plut. *De Stoic. Rep.* 19 1042f; Quintil. I 10, 5; Gell. XVI 2; Arst. *Conf. Soph.* 4 166 a 6-8 etc. In genere cfr. 5.1-3.

[53] Cfr. sopra, 7.1; anche in *Sacra Parall.* 247 Holl.

geranno i poveri e saranno saziati, e loderanno il Signore quelli che lo ricercano: vivrà il loro cuore nel tempo dei 2. tempi »[54]. Cioè: quelli che si mettono nella ricerca del vero, lodando il Signore, saranno saziati dal dono di Dio, vale a dire dalla "gnosi", e vivrà la loro anima ("cuore" è infatti allegoria per l'anima, che dà la vita), poiché il 3. Padre si conosce attraverso il Figlio[55]. Però non bisogna senz'altro porgere arrendevole *orecchio* a tutti coloro che parlano e scrivono: anche le anfore, prese da tante mani per le "orecchie", logore, perdono le anse e infine ca- 4. dono e vanno esse stesse in frantumi. Allo stesso modo anche quelli che con molto ciarpame contaminano la pura tradizione della fede, alla fine, ottusi alla verità, diven-

13. 1. gono inetti e cadono a terra. Perciò non a caso esortiamo i bambini a baciare i loro cari prendendoli per le *orecchie*[56]: vogliamo significare che il senso dell'amore si ingenera attraverso l'*ascolto*; e « Dio è amore », quel Dio che si lascia conoscere a chi lo ama, come « fedele è Dio »[57], la cui conoscenza, attraverso lo studio, si tra- 2. manda ai fedeli. E noi dobbiamo familiarizzarci con Lui attraverso l'amore divino, proprio per contemplare il simile con il simile[58], ascoltando la parola della verità senza inganni e con purità, come i bambini che ubbidiscono a 3. noi. A ciò alluse colui che, chiunque egli fosse, incise sull'entrata del tempio di Epidauro [questi versi]: « Chi entra nel *tempio* profumato d'incenso deve essere puro. Pu- 4. rità significa avere pensieri santi »[59]. « Se non divente-

[54] Sal 21 [22], 27; per il commento cfr. **3** 17.1 e [VIII] **1** 2.1.

[55] Cfr. Mt 11, 27 e parall.; e II **11** 52.7. La frase seguente è conservata anche in *Sacra Parall.* 248 Holl.

[56] Usanza greca: cfr. il comico Eunico (*fr.* 1 K. [C. A. F. I p. 781]); Plut. *De Aud.* 2 38c; Theocr. 5, 132-133; Tibull. II 5, 92 etc.

[57] 1 Gv 4, 16 e 1 Cor 1, 9 etc.

[58] Cfr. Philol., 44 A 29 D.-K. (= II 190-192 Timpanaro Cardini); onde Plat. *Lys.* 214b; *Gorg.* 510b etc.; Arst. *De An.* I 2 404 b 16; Albin. *Didasc.* 14, 1 p. 169 Hermann; ma il principio diviene certo in Clem. una tappa dell'assimilazione a Dio (II **18** 80.5 - 81.1). Cfr. **3** 17.5; anche VI **9** 72.2.

[59] Anth. Pal., Append. 99 (= Inscr. Gr. Metricae, ed. A. Preger, Leipzig 1891, n. 207); Porph. *De Abst.* II 19, 5; cfr. sopra, IV **22** 141.1.

rete come questi bambini », dice [il Signore] « non entrerete nel *regno* dei cieli »[60]: qui infatti si vede che il *tempio* di Dio è basato su tre fondamenti, fede, speranza, amore.

Capitolo 2

14. 1. Dunque per quanto riguarda la fede abbiamo prodotto testimonianze sufficienti tratte dalla letteratura greca. Per non dilungarci a dismisura, nell'ambizione di raccogliere molte prove anche intorno alla speranza e all'amore, basta dire solo questo: Socrate nel *Critone*, anteponendo al vivere il vivere e morire bene, crede di avere delle spe- 2. ranze in un'altra vita dopo la morte. E infatti l'anima, dice nel *Fedro*, solo quando è in sé e per sé può partecipare alla sapienza vera e superiore alle capacità umane; e quando l'amore ispiratole da quaggiù le dà le ali per [salire al] cielo e perviene al termine della speranza attraverso l'amore filosofico, allora, dice, incomincia un'altra

15. 1. vita senza fine. Nel *Simposio* spiega poi che in tutti è congenito l'amore fisico della generazione del proprio simile: negli uomini [semplici], di [altri] uomini semplici, 2. nell'uomo eccellente, del suo simile. È tuttavia impossibile che l'uomo eccellente realizzi questa aspirazione se non possiede in forma completa le virtù, secondo le quali educherà i giovani che gli si accostano e cioè, dice nel 3. *Teeteto*, li genererà e li farà uomini: poiché c'è chi è in gestazione nel corpo e chi nell'anima[1]. Anche presso i filosofi "barbari" "istruire" e "illuminare" si dice "rigenerare": « Io vi ho *generato* in Cristo Gesù », dice in 4. qualche parte il nostro buon apostolo[2]. Empedocle poi

[60] Mt 18, 3.

[1] Raggruppa noti testi platonici: *Crit.* 48b (cfr. anche VI **12** 100.2); *Phaedr.* 246a; 248a - 249a (cfr. I **1** 4.3; per « l'anima αὐτὴ καθ' αὑτήν » cfr. *Phaed.* 65d [e III **3** 18.1]); *Symp.* 206c - 208b (passim); *Theaet.* 150 bc; anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* VIII 44.

[2] 1 Cor 4, 15; cfr. 1 Pt 1, 3 e 21-23. Per φωτίζειν ("illuminare") cfr. Gv 1, 9; Ef 1, 8 etc.; per i « filosofi barbari », I **3** 22.1.

fra i princìpî annovera anche l'amicizia[3], pensando ad una sorta di amore che unisce e concilia: « Tu osservala 5. con la mente, non rimanere stupito con gli occhi ». Ma anche Parmenide nel suo poema, allude indirettamente alla speranza, e dice così: « Osserva con la mente come anche le cose lontane siano ugualmente vicine, in realtà, poiché non troncheranno il contatto dell'essere con l'essere, né se è disperso completamente nel cosmo, né se si condensa »[4].

Capitolo 3

16. 1. Invero anche chi spera, come chi crede, vede con la mente le cose intelligibili e future. Se noi affermiamo che esiste un "giusto" e affermiamo che esiste un "bello" e, anche, se diciamo che esiste una "verità", di tali realtà non ne abbiamo però mai vista nessuna con gli occhi, ma solo con l'intelletto[1]. Il Logos di Dio dice: « Io sono la verità »[2]: il Logos si può dunque contemplare 2. solo con l'intelletto. Platone scrisse: « – Chi sono quelli che definisci veri filosofi? – Sono quelli che amano con-3. templare la verità – »[3]. Nel *Fedro* chiarirà poi che parla della verità come idea. E l'idea è pensiero di Dio o, come 4. dicono i "barbari"[4], Logos di Dio. Comunque ecco il testo: « Bisogna insomma avere il coraggio di dire il vero, specie se si parla della verità: l'essenza incorporea, impalpabile e priva di contorni, che veramente è, può es-

[3] φιλία o φιλότης: cfr. Emped., 31 B 17, 21 D.-K. (= *fr.* 4, 20, p. 18 Gallavotti, cit.); il v. appartiene a un ampio fr. in Simpl. *Phys.* 158.

[4] Parm., 28 B 4 D.-K.; l'interpretazione del testo (anche in Damasc. *De Princ.* I 67, 23; Theod. *Gr. Aff. Cur.* I 72) è discussa. Per Clem. le cose ἀπεόντα, lontane, o future nel tempo (cfr. 16.1), sono rese παρεόντα, vicine, dalla speranza.

[1] Cfr. Plat. *Phaed.* 65d; cfr. già II **5** 24.1-2.

[2] Gv 14, 6; cfr. I **5** 32.4.

[3] Plat. *Resp.* V 475e; cfr. I **19** 93.3.

[4] I Cristiani: cfr. ancora I **3** 22.1. Il testo sacro (« Io sono la verità ») è interpretato per mezzo della filosofia platonica. Da un lato il Logos è la verità, dall'altro la verità è un'idea: così idea platonica e Logos cristiano si identificano.

sere contemplata solo dall'intelletto, pilota dell'anima »[5]. 5. Il Logos poi si esplicò come causa della creazione, quindi generò se stesso, quando « il Logos si fece carne »[6], per 6. divenire visibile. Ora il giusto farà una ricerca d'amore, e in questa ricerca sarà fortunato, perché è detto: « A 7. chi bussa sarà aperto; chiedete e vi sarà dato »[7]. Infatti quelli che si impossessano del regno sono detti « violenti »[8], non per capacità di litigare a parole, ma perché perseverano nella rettitudine della vita, e poiché pregano incessantemente[9], si dice che "forzano" [a concedere]: così cancellano le macchie contratte per i peccati prece-8. denti. « La malvagità è possibile coglierla anche in massa »[10]. « Ma con chi si sforza anche Dio coopera ». « Non sono esposti a tutti gli ambiti doni delle Muse, perché se

17. 1. li prenda chi capita »[11]. Il prendere coscienza dell'ignoranza è comunque la prima lezione per chi vuol procedere secondo ragione. Se uno si è accorto di ignorare, cerca; se cerca, trova il maestro. Quando l'ha trovato, ha fede; e se ha fede, spera: di qui inizia ad amare e si assimila all'oggetto del suo amore, studiandosi di essere 2. quello che già aveva iniziato ad amare[12]. È press'a poco la via che Socrate indica ad Alcibiade. Questi chiede: « – Non credi che io potrei in altro modo acquistare conoscenza della giustizia? – Sì, purché lo trovi! – Ma non

[5] Plat. *Phaedr.* 247c; cfr. anche Albin. *Didasc.* 9 p. 163 Hermann; Attic., in Eus. *P. E.* XV 13, 5; Philon. *De Opif. M.* 5, 20.

[6] Gv 1, 14; sull'esplicarsi del Logos (προελθών, « che è proceduto », « venuto fuori »: anche Athenag. *Pro Christ.* 10, 3) cfr. sopra, **1** 6.3. Come il Logos generi se stesso forse spiega VII **5** 28.7.

[7] Mt 7, 8 e 7.

[8] Mt 11, 12; cfr. IV **2** 5.3; VI **17** 149.5.

[9] Cfr. 1 Ts 5, 17.

[10] Hes. *Op.* 287. La sentenza dice che è facile essere malvagi; vi si contrappone il verso seguente (Eur., *fr.* 432, 2 N.[2] [dal 1° *Ippolito*]; cfr. anche oltre, VI **2** 10.6). Questa raccolta di testi, insieme con la citaz. platonica che segue, fu tenuta presente anche da Teodoreto (I 87 e 84). Cfr. Elter, *o. c.* [a I **3** 22.3], 45 e 96, che richiama le citaz. precedenti, 1 **5**.**1** e 11.2-3.

[11] Frammento di sconosciuto lirico corale (ma attribuito a Bacchilide, *fr.* 55 Sn.[4] Sulle citaz. da Bacchilide cfr. oltre, **11** 68.5).

[12] Cfr. VI **17** 154.3; [VIII] **1** 2.2 (interazione fra desiderio di apprendere e amore: trasposizione cristiana dell'eros platonico).

ritieni che io lo troverei? – Certamente, se cerchi. – Allora non credi che dovrei mettermi a cercare? – Io sì, se 3. pensi di non sapere – »[13]. Ciò significano anche le lampade delle vergini prudenti[14], che erano state accese di notte, nelle dense tenebre dell'ignoranza – poiché è questa che la Scrittura raffigura come una notte. Anime prudenti, pure di vergini com'erano, si accorgono di trovarsi nell'ignoranza delle cose del mondo e accendono la luce, cioè svegliano lo spirito; illuminano le tenebre, cioè scacciano l'ignoranza e cercano la verità: aspettano la com- 4. parsa del maestro. « Che una massa sia filosofa è certo impossibile ». « Molti sono i portatori di verga bacchica, 5. pochi i "bacchi", dice Platone[15]. « Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti ». « Non da tutti è la gnosi »[16], incalza l'apostolo. « E pregate perché siamo liberati dalla gente perversa e cattiva, poiché non da tutti è la fede »[17].

6. Anche il filosofo stoico Cleante scrive nella *Poetica* press'a poco lo stesso: « Non mirare alla fama, se vuoi arrivare rapidamente alla sapienza. Non temere le dicerie del volgo, senza discernimento e petulanti. La massa non possiede un giudizio intelligente, né giusto, né onesto:

18. 1. questo lo puoi trovare solo in pochi individui »[18]. Più sentenzioso e conciso il comico: « È indecoroso giudicare 2. le cose belle fra il chiasso »[19]. Io credo che ambedue abbiano avuto sentore di quella nostra bella sapienza che

[13] Plat. *I Alc.* 109e.

[14] Nella parabola: Mt 25, 1-13; cfr. anche VII **12** 72.5-6; Mondésert, 248. Il diffuso parallelo ignoranza/tenebre anche nella *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 103, r. 28-32, p. 77.

[15] Plat. *Resp.* VI 494a; *Phaed.* 69c; Orph. Fr. 5 Kern; Themist. 21, 254b etc. Ovvio avvicinare le due sentenze platoniche al vs. evangelico (Mt 22, 14 etc.; cfr. già I **19** 92.3; e Theod. *Gr. Aff. Cur.* XII 35).

[16] 1 Cor 8, 7; cfr. a I **1** 2.2.

[17] 2 Ts 3, 1-2.

[18] Cleanth., *fr.* 559 Arn. (S. V. F. I p. 127; cfr. N. Festa, *I Framm. degli Stoici Antichi*, Bari 1936, II 83, fr. 2). Forse si allude al Περὶ τοῦ ποιητοῦ di cui Diog. L. VII 175. Per il disprezzo della moltitudine (οἱ πολλοί, i profani, la gente di mondo senza interessi profondi), che Clem. ha in comune coi filosofi antichi, cfr. I **8** 41.6; e qui oltre **4** 19.1-2; **14** 111.1.

[19] Framm. di comico sconosciuto, *Adesp.* 518 K. (C. A.F. III 503).

dice: « Se ti trovi fra insensati, spia l'occasione [di andartene]; ma fra gente giudiziosa rimani sempre ». E ancora: « I sapienti nasconderanno la loro intelligenza »[20].

3. I più invero richiedono la prova come pegno della verità, non contenti della semplice salvezza che procede dalla 4. fede. « Di certo i meschini sono soliti diffidare di chi è loro superiore. Ma tu, come ti invitano le sicure attestazioni che dalla nostra Musa procedono, ricevi la conoscenza, assimilando i ragionamenti nelle viscere dell'anima »[21]. Cioè: i meschini hanno l'abitudine di voler con- 5. quistare la verità mediante la diffidenza. Ma che la nostra dottrina sia provata e degna di fede, lo riconosceranno i Greci ad un'ulteriore indagine del discorso tramite le parole che seguono. Infatti noi apprendiamo, mediante una nozione simile, ciò che le è simile[22]. « Rispondi allo 6. stolto secondo la sua stoltezza », dice Salomone[23]. Così a quelli che cercano la sapienza[24], la "loro" sapienza, bisogna porgere elementi con cui hanno familiarità: allora giungeranno facilmente, come è logico, alla fede nella 7. verità, attraverso una via tutta loro[25]. Del resto « mi sono fatto tutto a tutti », dice [Paolo], « per guadagnare tutti [alla fede] »[26], poiché anche la pioggia della grazia 8. divina è fatta cadere su giusti e ingiusti[27]. « O forse Egli è Dio soltanto dei Giudei? Non anche dei pagani? Sì, anche dei pagani, se uno è Dio », grida il grande apostolo[28].

[20] Sir 27, 12 e Prv 10, 14.

[21] Emped., 31 B 4 D.-K. (anche in Theod. I 71); ora in Empedocle, cit., *fr.* 1, v. 50-52; l'allusione (n. 5) ai « versi che seguono » si riferisce ai v. 56-58 (= B 109 D.-K.; cfr. Gallavotti, ib., p. 10).

[22] Cfr. sopra, I 13.2.

[23] Prv 26, 5; la citaz. anche nella lettera di recente scoperta, f. 2, r. 14: cfr. Smith, *o. c.* [a I **1** 1.1], p. 55.

[24] Cfr. 1 Cor 1, 22.

[25] Cfr. VII **1** 1.2; Lazzati, 50 s.

[26] Cfr. 1 Cor 9, 22; già I **1** 15.4-5; oltre, VI **15** 124.1.

[27] Cfr. Mt 5, 45.

[28] Rm 3, 29-30; cfr. oltre, **14** 134.2; VI **6** 47.2.

L'USO DEL LINGUAGGIO SIMBOLICO NELLA LETTERATURA RELIGIOSA

(c. 4-10)

Capitolo 4

338

19. 1. Ebbene, poiché non sono disposti a credere né per le buone opere, come sarebbe giusto, né per la "gnosi" che conduce alla salvezza, noi stessi riterremo nostro quello che è loro, poiché tutto è di Dio, e soprattutto perché il bene ha preso le mosse da noi per giungere ai Greci. Accingiamoci quindi a trattare di tutto ciò nel modo come essi sanno ascoltare[1]: la massima parte della gente infatti esamina ciò che è oggetto di comprensione o ciò che è giusto non in base alla verità, ma in base alle 2. sue predilezioni sensibili. E le sue predilezioni sensibili sono certo orientate più che altro verso gli aspetti della realtà che le somigliano. Ogni essere cieco e sordo non può ancora possedere intelligenza, né quella capacità di visione sicura e perspicace, propria di un'anima contemplativa, che solo il Salvatore infonde; e perciò deve stare ancora al di fuori del coro divino, come un profano nei misteri[2], un inesperto di musica nelle danze; non è ancora purificato, non ancora degno della sacra verità: scordato, disordinato, materiale (tanto per « adattare a cose 3. spirituali un linguaggio spirituale »[3]). Di qui dunque il metodo dell'interpretazione *nascosta*[4], veramente divino e assolutamente indispensabile per noi, perché è un

[1] Come con le parabole per i Giudei: Mc 4, 33.

[2] Plat. *Phaedr.* 247a; *Resp.* V 475e; *Phaed.* 69c.

[3] 1 Cor 2, 13. Questo preambolo (cfr. già 3 18.5-7) serve di passaggio dalle considerazioni su fede, speranza ,amore, alla giustificazione del metodo simbolico di trattare le Scritture. Anche i pagani lo conobbero: tanto più facile quindi condurli al possesso di quelle virtù cristiane.

[4] τρόπος τῆς ἐπικρύψεως, cioè simbolico: cfr. I 1 13.3; 2 20.4.

discorso sacro in assoluto, riposto nei *penetrali* della verità. Vi fecero allusione anche gli Egiziani, attraverso le [parti dei templi] da loro chiamate "*adyta*"[5] e gli Ebrei 4. attraverso il *velo* *: in quei luoghi era lecito entrare solo a quelli di loro che erano consacrati, cioè votati a Dio: circoncisi nelle cupidigie delle passioni per l'amore verso l'unico Dio. Che l'impuro abbia contatto con ciò che è

20. 1. puro sembrava nefando anche a Platone[6]. Per questo le profezie e gli oracoli sono espressi per *enigmi*, i *misteri* non sono celebrati pubblicamente e senza riguardi di fronte a chi capita, ma con determinati riti purificatori e 2. con prescritte esclusioni[7]: « Poiché la Musa non era ancora avara né mercenaria; Tersicore dalla voce di miele non vendeva ancora dolci canti di molle suono inargentati nel volto »[8].

3. Cominciamo dall'Egitto. Gli educandi anzitutto apprendono il metodo di scrittura egizia chiamato "epistolare"[9];

[5] ἄδυτα, le parti più interne e nascoste. Per gli Ebrei cfr. il c. 6°; e Col 2, 11.

[6] Plat. *Phaed.* 67b, anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* I 85.

[7] πρόρρησις, termine tecnico: cfr. Isocr. *Paneg.* 157; Plat. *Leg.* X 907d; 873b.

[8] Pind. *Isthm.* 2, 5-8. I versi sono essi stessi un'allusione "enigmatica" nel contesto: come c'è poesia dignitosa e non venale, così riti riservati e non pubblici; cfr. *Protr.* **10** 94.2.

[9] Sulla scrittura egiziana cfr. già Hdt. II 36 etc. Clem. dà questo schema:

1) epistolare (o demotica)
2) ieratica (o sacerdotale)
3) geroglifica { a) con στοιχεῖα; b) con simboli (pittografici) { I) raffigurazioni proprie; II) traslati (τροπικῶς); III) allegorico-enigmatici } }

La 1ª sottospecie della geroglifica, costituita da 25 segni (στοιχεῖα, "lettere", "sillabe"?: cfr. Eus. *P. E.* XI 6, 33 e gli « elementa prima » di Hor. *Sat.* I 1, 26, opportunamente cit. dal Früchtel, nel Nachtrag, p. 534), si sarebbe sviluppata da una più antica scrittura ideografica. Il 2° modo della 2ª sottospecie sarebbe costituito da particolari segni indicativi che facevano capire in che senso si doveva intendere il simbolo (τροπικῶς); mancando questi segni si aveva lo "enigma" (3ª sottospecie). Questo testo fu a lungo studiato dagli egittologi. Semplificazioni (onde oscurità o errori) di Clem. son dovute al fatto che l'esposizione è diretta ai Greci, non ad Egiziani. Cfr. A. Deiber, *Clém. et L'Égypte*, « Mem.

poi quella " ieratica ", usata dagli scribi dei templi; per ultima infine la " geroglifica ", della quale un tipo usa le lettere e si esprime in termini propri, l'altro è simbolico. Di questo simbolico a sua volta una sottospecie si esprime in termini propri per imitazione, un'altra è scritta come per traslati, una terza è del tutto allegorica, secondo de-
4. terminate allusioni enigmatiche. Per es., secondo la specie in termini propri, volendo scrivere " sole ", disegnano
5. un cerchio; per " luna ", una sagoma falciforme. Nella specie per traslato, traducendo o trasferendo con criteri d'affinità [di suono], scrivono incidendo disegni, parte con scambi [rispetto al vero], parte con sostituzioni varie.

21. 1. Così per gli elogi dei re: li tramandano con miti teologici
2. e li inscrivono nei bassorilievi. Come esempio invece della terza specie, quella che usa le allusioni enigmatiche, valga questo: tutti gli astri, a causa della loro orbita sinuosa, li assimilavano a corpi di serpenti, il sole invece allo scarabeo, perché si forma una sorta di palla dallo
3. sterco bovino e se la rotola davanti. Per altro dicono anche che questo animale vive sei mesi sotto terra e l'altra parte dell'anno sopra, ed eiacula il seme e prolifera nelle masse rotondeggianti [di sterco]; non esiste scarabeo femmina [10].
4. Insomma tutti, per così dire, quelli che si occuparono di cose divine, barbari o Greci, tennero sempre nascosta [la spiegazione dei] principî della realtà e tramandarono la verità mediante rappresentazioni e simboli, allegorie e metafore, ed altri procedimenti simili a quelli in cui sono espressi gli oracoli dei Greci: Apollo Pizio del resto è

22. detto " Tortuoso " [11]. Ed invero anche le sentenze di

de l'Inst. Franc. d'Archeol. au Caire » 10 1904 13-32; J. Vergote, *Clém. et l'écriture égyptienne*, « Le Mouseon 52 1939 199-221; E. Drioton, τὰ πρῶτα στοιχεῖα, « Ann. du Service des Antiq. d'Égypte » 42 1943 169-176; Pepin, *o. c.* [a I **5** 31.3], 269-275; Mortley, 191 s.; bibliografia più antica nelle note dello Stählin.

[10] Notizie simili a queste sugli animali dell'Egitto e sulla loro interpretazione allusiva in Horapoll. *Hierogl.* I 10 Sbordone; Porph. *V. P.* 12 (e in Eus. *P. E* III 4, 13 etc.); Plut. *De Is et Os.* 74 381ab; in particolare sullo scarabeo Ael. *N. A.* X 15; Pieper, P W, s. v. III A [1927] 447-459.

[11] Λοξίας: l'epiteto di Apollo non è però spiegato in modo univoco (cfr. Sud. e Phot. *Lex.*, s. v.). Per l'associazione dello

quelli che i Greci chiamarono " Sapienti " vogliono significare con poche parole una realtà più grande. Per es., il detto « Risparmia il tempo » [12] [si giustifica] sia perché la vita è breve e non bisogna sciupare invano questo tempo, sia perché, in senso contrario, bisogna risparmiare nelle spese personali affinché, ti dice [il sapiente], anche se vivi molti anni, non ti venga a mancare il necessario [13].

23. 1. Così l'altro motto « Conosci te stesso » [14] vuole indicare tante cose: che sei mortale; che sei nato uomo; che in realtà non vali nulla in confronto alle altre supreme realtà della vita, se ti vanti glorioso e ricco; o che, viceversa, se sei ricco o glorioso, puoi pavoneggiarti per questa sola non durevole superiorità. E il motto significa ancora: sappi per che cosa sei nato, di chi sei l'immagine, e quale è la tua essenza e come sei stato creato, quale la tua affi-
2. nità con Dio, e altre cose simili. Dice anche lo Spirito per bocca del profeta Isaia: « Ti darò tesori segreti e nascosti » [15]: e tesori e ricchezza inesauribile di Dio è la sapienza che a fatica si conquista.

24. 1. Non solo. Anche i poeti che hanno imparato la scienza divina da questi profeti fanno molte volte filosofia per coperti sottosensi: alludo ad Orfeo, Lino, Museo, Omero
2. ed Esiodo e a quanti ebbero questa sapienza. E il fascino della poesia servì loro di schermo, di fronte alla gente [16]; e sogni e simboli sono tutti alquanto oscuri per gli uomini, non già a motivo di invidia [divina] (non si può con-

stile oracolare e simbolico e degli apoftegmi dei saggi cfr. Plut *De Pyth. Orac.* 25-27 406f - 408b.

[12] Cfr. Zenon., *fr.* 323 Arn., anche in noto 1° aforisma di Ippocrate e Philon. *De vita cont.* 2, 16.

[13] In questo caso χρόνου φείδου varrebbe: abbi riguardo all'avvenire; cfr. *Quis Div. s.* 26, 3.

[14] Cfr. I **14** 60.3; VII **3** 20.7; anche III **3** 22.4. Tutto entra in " gnosi ".

[15] Is 45, 3 (cfr. Lc 12, 33 e *Paed.* III **12** 87.3); anche oltre, **10** 64.1. La conquista della sapienza richiede sforzo: I **5** 31.5; **2** 21.1.

[16] Che la sapienza filosofica apparisse scandalosa per i suoi ardimenti speculativi, e dovesse perciò esser diffusa attraverso schermi o " veli ", è concetto sofistico: cfr. Plat. *Prot.* 316de. Clem. trae il concetto alla sua visuale.

cepire Dio soggetto a passioni)[17], ma perché la ricerca, penetrando nell'interpretazione delle immagini, riesca al 3. ritrovamento della verità. Così il tragico Sofocle dice in qualche parte: « Io so bene la natura di Dio: per i sapienti enigmatico rivelatore di oracoli, per gli sciocchi un maestro dappoco e troppo conciso »; e usa " dappoco "

25. 1. per " semplice "[18]. Comunque, di ogni nostra Scrittura è detto apertamente nei Salmi che è espressa in parabole: « Porgete ascolto, o mio popolo, alla mia legge, piegate il vostro orecchio alle parole della mia bocca. Aprirò la mia bocca in parabole, proferirò enigmi a partire dal 2. principio »[19]. E il nostro grande apostolo si esprime in modo press'a poco simile: « Noi parliamo di sapienza con i perfetti, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei principi di questo mondo, destinati a perire; noi parliamo della sapienza di Dio, che sta nel mistero, quella nascosta che Dio preordinò prima dei secoli per nostra gloria. È una sapienza che nessuno dei principi di questo mondo conobbe. Infatti se l'avessero conosciuta non avrebbero crocifisso il Signore della gloria »[20]. 3. Però i filosofi non furono autorizzati ad oltraggiare la venuta del Signore. Resta dunque che l'apostolo vuol fu-4. stigare le vane credenze dei sapienti giudei; e perciò aggiunge: « Noi proclamiamo, secondo che è scritto, cose che né occhio vide mai, né orecchio udì, né si manifestò in cuore d'uomo, cose che Dio preparò per coloro che lo amano. A noi Dio lo ha rivelato per mezzo dello Spirito, poiché lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di 5. Dio ». Egli sa che " spirituale " e " gnostico " è il discepolo dello Spirito Santo[21], inviato da Dio e che è « l'intelligenza di Cristo ». « L'uomo " psichico " non accoglie le cose dello spirito, ai suoi occhi sono follia »[22].

[17] Cfr. Plat. *Phaedr.* 247a, anche oltre, **5** 30.5; Tim **29e**; Arst. *Met* I 2 983 a 2; e II **8** 40.2; VII **2** 7.1-2.

[18] φαῦλος per ἁπλοῦς. Il frammento di Sofocle (704 N.²; cfr. cfr. Plut. *De Pyth. Orac.* 25 406f) è da dramma incerto; lo stesso scambio in Eur., *fr.* 473 N.², secondo la fonte.

[19] Sal 77 [78], 1-2.

[20] 1 Cor 2, 6-8, qui cit. in senso antigiudaico; in VI **8** 68.1 in senso antisofistico.

[21] La frase in *Sacra Parall.* 249 Holl.

[22] 1 Cor 2, 9-10 (incluso Is 64, 4); 12; 14-16; cfr. VI **18** 166.3.

26. 1. Ed ecco che proprio l'apostolo per distinguere dalla perfezione " gnostica " la comune fede, la chiama talvolta " fondamento "[23], ma talvolta " latte ", scrivendo così: « Fratelli, non potei parlare a voi come a persone " spirituali ", ma come a persone " carnali ", bambini in Cristo. Vi ho dato latte da bere, non cibo solido, perché non lo tolleravate ancora. Anzi, non lo tollerate nemmeno adesso, perché siete ancora " carnali ". Se c'è tra voi gelosia e discordia non siete forse carnali, non pro-2. cedete a maniera di uomini? », [vale a dire] secondo le scelte dei peccatori, mentre coloro che se ne tengono lontani rivolgono i loro pensieri a Dio e prendono parte ad 3. un " cibo gnostico ". « Secondo la grazia a me concessa », prosegue, « come sapiente architetto, io ho posto il fondamento. Altri poi vi costruirà sopra, con oro e argento, 4. con pietre preziose » – e questo è l'edificio della " gnosi ", sul piedistallo della fede in Gesù Cristo – « con stoppia » – che è la sovrastruttura delle eresie – e « con legno » e « fieno ... E che cosa valga l'opera di ciascuno, 5. lo farà manifesto il fuoco »[24]. All'edificio " gnostico " allude anche nella *Lettera ai Romani*, dove dice: « Desidero proprio vedervi, per comunicarvi qualche dono spirituale, al fine di fortificarvi »[25]. Tali doni non potevano essere apertamente esposti per lettera.

Capitolo 5

27. 1. Così pure dalla filosofia " barbara " dipendono, per vie tutte nascoste, i " simboli " pitagorici[1]. Il filosofo di Samo consiglia, ad es., di « non tenere in casa una *rondine* »,

[23] θεμέλιον, termine proprio (1 Cor 3, 10 etc.), contrapposto al traslato γάλα, " latte " (ib. 1-3), elemento primo, essenziale, per i neonati alla fede, come il fondamento è l'elemento primo di ogni edificio. Cfr. sopra, c. 1° al princ.; II **2** 4.1; **9** 43.1.

[24] 1 Cor 3, 10 e 12-13; cfr. **1** 9.4-5 e oltre, VI **17** 152.1.

[25] Rm 1, 11; cfr. **10** 64.5.

[1] Erano una serie di massime (ἀκούσματα: cfr. già I **1** 10.3), attribuite a Pitagora, talune di carattere morale, le più legate a tabù arcaici e a superstizioni magiche, espresse in forma enigmatica ed oracolare, che solo i discepoli dovevano intendere. Natural-

cioè di non accogliere una persona chiacchierona, maledica, linguacciuta, che non sa mantenere i segreti di cui 2. venga a parte. « Infatti », dice la Scrittura, « la *rondine* e la tortora, uccellini del campo, conoscono il tempo delle migrazioni »[2]. Non è mai opportuno avere dimestichezza 3. con ciarle insulse. E difatti la *tortora* quando tuba indica ingrata maldicenza e lagnanza, e si fa bene a cacciarla di casa, « ... affinché non stiate più a *pigolarmi* attorno, chi 4. da una parte chi dall'altra »[3]. La rondine poi, che richiama per allusione il mito di Pandione, merita cerimonie espiatorie per le sciagure che di lei si raccontano, di cui sappiamo che Tereo parte fece subire e parte a sua volta subì[4]. Essa poi perseguita anche le canore cicale: se ne trae che si deve tener lontano, giustamente, 5. colui che perseguita la parola. Dice una lirica: « Sì, per lo scettro di Era che protegge l'Olimpo, io ho un fedele 6. custode sulla lingua »[5]. Ed Eschilo: « Anch'io ho sulla

mente col tempo si moltiplicarono le interpretazioni e nemmeno i Pitagorici le intesero più. Fra questi " simboli " fu annoverato pure il celebre divieto circa le fave (Cfr. III **3** 24.2). Essi sono raccolti in Jambl. *Protr.* 21; Porph. *V. P.* 42; Diog. L. VIII 17-18 e 34-35; alcuni in Plut. *Quest. Conv.* VIII 7 727b; 728c (e IV, probl. 9, 672c per la massima cit. in 28.4); in Demetrio di Bisanzio (in Athen. X 452d), Ermippo (in Jos. *C. Apion.* I 163 [= Callipho, 19, 2 D.-K.]), etc.; su queste raccolte antiche cfr. C. Hölck, *De acusmatis sive symb. pyth.*, Diss. Kiel 1894; Saffrey, *art. c.* [a I 1 cit.]. Cfr. I Pitagorici, cit. [ib.], III 240-271; in particolare p. 266 n. 21. Le spiegazioni che dei simboli dà qui Clem., a parte i confronti con la Scrittura che possono essergli stati suggeriti da Filone (" pitagorico ": I **15** 72.4; cfr. ad es. *De Opif. M.* 33, 100), deriveranno da qualche trattato specifico che egli stesso cita, ad es. quello di Alessandro Poliistore (I **15** 70.1) o di Androcide (cfr. qui oltre, **8** 45.2). Del resto lo stile simbolico era in genere tipico del Pitagorismo: Stob. III, 1, 199, p. 150 s. W.-H. Cfr. in genere Burkert, *o. c.* [a I **15** 70.1], 150-175.

[2] Ger 8, 7. Non si vede però il rapporto col " simbolo " pitagorico (l'allusione allegorica del Le Boulluec, Comm., p. 117, non persuade).

[3] Iliad. IX 311; cfr. il proverbio in I **3** 22.5.

[4] Cfr. Plut., *l. c.*, 727d-f. Noto il mito di Tereo, marito di Procne, che con l'inganno sedusse la cognata Filomela e ne fu atrocemente punito; i tre furono trasformati in uccelli; cfr. Apd. III 14, 8 etc.

[5] *Adesp.* 13 D. (Anth. Lyr. II 319); cfr. *Protr.* **1** 1.2-3.

7. lingua una chiave che la custodisce »[6]. Pitagora prescrive, ancora, di « non lasciare sulla cenere l'*impronta* della pentola dopo averla tolta dal fuoco, ma confonderla » e di « scompigliare le coperte quando ci si alza da letto ». 8. Voleva significare che non solo bisogna cancellare l'*orgoglio*, ma non lasciar traccia nemmeno dell'*ira*. Quando ha finito di bollire, la pentola va rimessa a posto: e ogni 9. traccia di rancore cancellata[7]. « Non tramonti il sole sulla vostra *ira* », dice la Scrittura[8]. E Colui che ha detto: 10. « non desiderare... »[9], ha escluso ogni rancore. Si è scoperto infatti che l'ira è un impulso di desiderio proprio di un'anima mansueta, che però persegue vendetta in

28. 1. modo eccessivo, irrazionale. Similmente si deve « disfare il letto » per non serbare il ricordo, durante il giorno, di polluzioni notturne né di sogni [erotici] e nemmeno del 2. piacere provato durante il sonno[10]. [Con ciò Pitagora] voleva forse significare che anche le fantasie tenebrose bisogna confondere con la luce della verità. Dice David: « Siate in collera, ma non peccate »[11]: egli c'insegna così che non bisogna dare assenso alle fantasie né confermare l'ira dando seguito all'azione.

3. Altro " simbolo " pitagorico: « Non navigare sulla terra ». Questo indica che si deve rifiutare [la riscossione di] *gabelle* e salari del genere, fonte di torbidi e di incertezze. Per questo il Verbo dice che i *gabellieri* « difficilmente si salveranno »[12].

[6] Aesch., *fr.* 316 N.² (da dramma ignoto); cfr. Soph. *Oed. C.* 1052-1053.

[7] Clem. pensa all'assonanza τύπος/τῦφος (" impronta " e " orgoglio ")?

[8] Ef 4, 26.

[9] Es 20, 17; il divieto biblico, circoscritto, diviene in Clem. estensivo al divieto d'ogni passione: cfr. IV **13** 94.2; VI **16** 136.2 e 148.4. La definizione dell'ira che segue è anche in Orig. *Comm. in Ps.* VI 2, 3; cfr. poi IV **23** 152.1.

[10] Cfr. IV **22** 142.4.

[11] Sal 4, 5 [4], in Ephes. cit. Per l'assenso dell'anima alle φαντασίαι o rappresentazioni cfr. I **17** 84.5.

[12] Mt 19, 23 e parall.; ma τελώνης qui vorrà dire πλούσιος, ricco (e πλούσιος ha il Vangelo); poiché anzi i τελῶναι son presentati da Gesù in luce favorevole: cfr. Mt 21 31-32 etc.; anche *Quis Div. s.* 18, 1. Il " simbolo " (non registrato nelle raccolte del D.-K. e della Timpanaro Cardini) significherebbe: « non addossarti

4. Pitagora raccomanda ancora di « non portare anelli e non incidervi *immagini* di dèi », come Mosè molto tempo prima stabilì espressamente per legge che non si dovesse fare *statua* o immagine scolpita, in fusione, in plastica o dipinta, per non essere attaccati alle cose sensibili e volgerci invece alle realtà spirituali. 5. La consuetudine della visione [dell'immagine], sempre a portata di mano, avvilisce [il concetto della] maestà divina, e venerare la realtà intellegibile attraverso la materia significa disonorarla con i sensi[13]. Per questo anche i più sapienti sacerdoti egiziani stabilirono che il tempio di Atena restasse senza tetto, come gli Ebrei costruirono il tempio senza una statua[14]. Ci sono poi di quelli che, per venerare Dio, si creano una immagine del cielo che circonda gli astri e l'adorano.

29. 1. Invero, visto che la Scrittura dice: « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza »[15], ritengo giusto affiancarvi le parole di Euriso pitagorico che contengono lo stesso concetto. Egli scrisse nel libro *Sulla sorte* che il demiurgo fece l'uomo usando se stesso come modello; e 2. aggiunse: « L'involucro [dell'anima] è simile agli altri, in quanto costituito dalla stessa materia, ma creato da un artefice eccellente, il quale lo fabbricò usando se stesso come esemplare »[16]. 3. In genere Pitagora e i suoi discepoli, nonché Platone, seguirono il nostro legislatore più degli

rischi inutili », come quelli del mare, quando puoi camminare al sicuro sulla terra (cfr. Osborn, *o. c.* [a I **1** 2.1], 170).

[13] Cfr. Es 20, 4; Lv 26, 1 etc. e i commenti filoniani (*Leg. All.* III 11, 36 etc.; così il " pitagorico " Numa: **I 15** 71.1-2). Per il " simbolo " cfr. Timpanaro C., *l. c.*, n. 22-23; e le spiegazioni di Jambl. *Protr.* 21 e Jul. *C. Heracl.* 7, 24 236d.

[14] Per gli Egiziani cfr. Luc. *De Dea Syr.* 2; l'Atena egiziana è Neith (Hdt. II 28, 1) o Isis stessa (Plut. *De Is. et Os.* 9 354c).

[15] Gn 1, 26.

[16] Di un Eurito o Euriso (sec. V-IV a. C.) parlano alcune fonti (Diog. L. VIII 46; Jambl. *V. P.* 28, 139; 148 etc.) come di uno degli ultimi pitagorici, discepolo di Filolao. Il frammento è però in genere ritenuto spurio: deriverebbe da un *Elogio della regalità* dello Ps. Ecfanto (o lo Ps. Ecfanto avrebbe sfruttato lo Ps. Eurito); cfr. Zeller-Mondolfo, *o. c.* [a I **15** 72.4], I 2 430; 574; I Pitagorici (Timpanaro C.), cit., II 250 s.; Thesleff, *The Pythagorean Textes of Hellenistic Period*, Abo 1965, II 88; altra bibliogr. in Le Boulluec, Comm., p. 125 s. Al concetto pare vagamente alludere Jambl., *l. c.*, 18, 86-87 = 28, 137. Cfr. II **19** 100.3.

altri filosofi, come si può ricavare dalle stesse loro dottrine[17]. 4. E « secondo il felice richiamo di voci divinatorie »[18] si trovarono d'accordo con lui non senza divina ispirazione, in voci profetiche colsero la verità secondo certe parti e aspetti[19], e la onorarono di predicati non oscuri e non aberranti dalla spiegazione della realtà: avevano acquistato un riflesso del senso proprio della verità. Perciò la filosofia greca può rassomigliarsi alla lucentezza del lucignolo, che la gente accende « *rubando* al sole abilmente la luce »[20]; 6. ma quando fu annunciato il Logos, allora tutta la sua sacra luce rifulse. Quindi quel *furto* è utile nelle case di notte, ma di giorno irraggia il fuoco e tutta la notte è illuminata da tanto sole di luce spirituale[21].

30. 1. Già Pitagora ha fatto un compendio delle massime di Mosè sulla giustizia, quando dice: « Non squilibrare la *bilancia* »[22], cioè non violare l'uguaglianza distributiva e 2. onora la giustizia, « la quale *vincola* insieme amici ad amici, città a città, alleati ad alleati: poiché l'uguaglianza è legge per gli uomini e, contro chi ha più, si erge sempre nemico chi ha meno, ed inizia giornate di odio »[23], 3. come è scritto con poetica grazia. Per questo dice il Signore: « Prendete su di voi il mio *giogo*, perché è buono e non pesa »[24]. E ai suoi seguaci, contendenti per il primato, raccomanda l'equità unita alla semplicità, dicendo 4. che devono « diventare come bambini »[25]. Parimenti l'apostolo scrive che « nessuno in Cristo è più schiavo o libero, Greco o Giudeo », « perché nuova è la creatura che è in Cristo »[26], senza odio, senza spirito di sopraffazione:

[17] Cfr. I **22** 150.1-3; in genere I **1** 10.2 e qui oltre il c. 14°.

[18] Plat. *Leg.* VII 792d.

[19] Cfr. a I **1** 18.3; **13** 57.1; **17** 87.2.

[20] Frammento di comico ignoto (*Adesp.* 395, C. A. F. III 483).

[21] La reminiscenza del prologo di Giovanni (1, 9) è qui fusa col tema del " furto " dei Greci; cfr. I **17** 81 etc.; e VI **17** 149.2.

[22] Cfr. II **18** 79.2 e I Pitagorici, cit., p. 264 n. 13.

[23] Eur. *Phoen.* 536-540; i versi ricompaiono altrove nella tradizione indiretta: facevano parte di un gnomologio (cfr. Elter, *o. c.* [a I **3** 22.3], 88)?

[24] Mt 11, 29-30.

[25] Mt 18, 3; cfr. Paed. I **5** 12.4.

[26] Gal 3, 28; 2 Cor 5, 17 etc.

5. giusta equità. « L'invidia sta fuori del coro divino »[27], e così la rivalità e la tristezza. Per questo i sacerdoti dei misteri[28] vietano di « *mangiare il cuore* », insegnando che non bisogna mai lasciarsi mordere e divorare l'anima da depressioni e dolori nei casi indipendenti dalla nostra volontà. Sciagurato è per altro comunque colui che, dice

31. 1. Omero, « erra solitario e si *rode il cuore* »[29]. Ma c'è dell'altro. Da un lato il Vangelo e gli apostoli, in accordo con tutti i profeti, ci propongono *due vie*, e chiamano l'una « stretta e angusta », perché è contratta nei precetti e nelle proibizioni, e l'altra, che conduce alla perdizione, « larga e spaziosa »[30], libera ai piaceri e alla passione; e ci dicono « beato l'uomo che non camminò secondo il consiglio degli empi e non sostò nella *strada* dei pecca-

2. tori »[31]. Dall'altro lato procede il mito di Prodico di Ceo sulla virtù e il vizio[32]; e Pitagora non esita a « far divieto di camminare per le *vie maestre* », e con ciò prescrive che non si devono seguire le opinioni della moltitudine, scriteriate e discordi[33].

3. Aristocrito[34] nel 1° libro delle *Opinioni contrarie ad Era-*

[27] Plat. *Phaedr.* 247a; cfr. sopra, **4** 19.2 e 24.2; VII **2** 7.1; Philon. *Quod omnis pr. lib.* 2, 13.

[28] E anche pitagorici, dei quali si cita un altro " simbolo ": cfr. Arst. *fr.* 194 R.³ (Gell. IV 11, 12); Plut. *Quaest. Conv.* II 3, 1 635ef. Probabile allusione allo stesso tabù in II **20** 106.1; cfr. ancora I Pitagorici, *l. c.* 266, 30.

[29] Iliad. VI 20-202; XXIV 129.

[30] Mt 7, 13-14 etc.

[31] Sal 1, 1; cfr. Prv 4, 18-19. Sul tema delle vie cfr. a I **5** 29.3 e soprattutto la letteratura giudaica apocrifa addotta da P. Prigent nelle note all'Epistola di Barnaba (Paris 1970), 10, 10 etc. Cfr. nota seg.

[32] Il celebre racconto di Eracle al *bivio*, appartenente alle Ὧραι del sofista Prodico. L'eroe incontra due donne (Virtù e Vizio), che gli propongono ciascuna il proprio costume di vita: egli sceglie la virtù. Il racconto è in Senofonte (*Mem.* II 1, 21-34 = Prod., 84 B 2 D.-K.). Clem. se ne era già ricordato in *Paed.* II **10** 110.1; ma certo aveva in mente anche il prediletto Barnaba (*Epist.* 18-20: cfr. a I **1** 15.2); cfr. *Didaché*, 1-6; Past. Herm. *Mand.* 6, 1.2-5; già sopra, II **20** 107.5.

[33] Così intendeva il " simbolo " anche Filone (*Quod omnis pr. lib.* 1, 2). Cfr. Ael. *V. H.* IV 17; Porph. *V. P.* 42.

[34] Aristocrito, storico o mitografo o novellista d'età ellenistica (II sec. a. C.?), da Clem. ricordato solo qui (493 F 6 Jac.; comm.

cleodoro menziona una lettera così concepita: « Il re degli Sciti Atoias al popolo di Bisanzio: non danneggiate le mie entrate, perché le mie cavalle non bevano la vostra acqua ». Anche qui in forma simbolica il barbaro lasciava

4. intendere la guerra, che avrebbe loro portato. Similmente il poeta Euforione fa dire a Nestore: « Noi invece non abbiamo ancora abbeverato cavalle achee nel Simoenta »[35].

5. Infine, è per la stessa ragione che gli Egiziani installano le sfingi davanti ai templi, come a dire che il discorso intorno a Dio è enigmatico e oscuro, ma forse anche per esprimere che bisogna amare e temere Dio: amarlo come propizio e benigno ai santi, temerlo come inesorabilmente giusto riguardo agli empi. Infatti la sfinge adombra l'immagine della bestia e dell'uomo[36].

Capitolo 6

32. 1. Sarebbe troppo lungo scorrere tutti gli scritti dei profeti e della legge riferendo qui le espressioni enigmatiche, perché quasi tutta la divina Scrittura espone i suoi oracoli all'incirca così. Ma « per chi riflette »[1] penso sia

p. 408 s.). Eracleodoro pare fosse un avversario di Filodemo. Sulla lettera cfr. V. Iliescu, *Probl. des rapports scyto-byzant.*, « Historia » 20 1971 172-185 (per il quale si tratterebbe non di Bisanzio, ma di Bizone, città effettivamente più vicina al regno scitico di Atoias, o meglio Ataias, come si rileva da iscriz. numismatiche).

[35] Frammento d'opera incerta (66 Powell [*Collect. Alexandr.*, p. 42] = 76 Scheidweiler) dall'astruso poeta calcidese (III sec.; cfr. I **21** 117.9).

[36] Sulla Sfinge cfr. anche oltre, **7** 42.3.

[1] Clem. introduce questo saggio d'interpretazione allegorica (ἐπίκρυψις: cfr. a I **2** 20.4) che occupa l'intero capitolo, con una reminiscenza greca: un emistichio del *fr.* 905, 5 N. di Euripide già cit. (IV **20** 126.4); e si addentra poi in una minuta esposizione simbolica del velo del tempio, dei sacri arredi, dei riti connessi col loro uso etc., seguendo in linea di massima Filone. Cfr. Mondésert, 173-181; Lilla 173 s. Ma l'interpretazione corre in Clem. su duplice linea: da un lato la significazione dell'ordine cosmico voluto dal Creatore, dall'altro la prefigurazione dell'esperienza cristiana. I §§ 33-35 si trovano anche in *Catene* (cfr. l'apparato dello Stählin). Questa allegoria del tempio ebbe fortuna anche nella patristica posteriore: cfr. la *Vita di Mosè* di Gregorio Nisseno (II, Theoria, 170-201 Daniélou [Sources Chrét., Paris 1955]).

sufficiente, a dimostrazione dell'assunto, esporre alcuni
2. pochi esempi. Anzitutto ammettono l'interpretazione allegorica quanti narrano che per gli Ebrei le sette cinte[2] dell'antico tempio avrebbero riferimento ad altra cosa; così la composizione della veste talare, che attraverso i vari simboli in rapporto con i fenomeni naturali, allude figuratamente alla composizione cosmica dal cielo alla
3. terra. La tenda e il velo erano intessuti di giacinto, porpora, cocco, bisso[3]: e tutto ciò alludeva alla rivelazione di Dio, nel modo come la natura degli elementi la esplica*. Infatti dall'acqua proviene la porpora, il bisso dalla terra, il giacinto, opaco, è assimilato all'aria, come il cocco

33. 1. al fuoco. Nel mezzo, fra la tenda e il velo, dove era permesso entrare ai sacerdoti, giaceva il turibolo[4], simbolo della terra posta al centro di questo universo, e da cui
2. emanano le esalazioni. Quel punto era pure al centro fra il luogo limitato dal velo interno, dove era concesso entrare solo al sommo sacerdote in determinati giorni[5], e l'atrio esterno circostante, aperto a tutti gli Ebrei. Perciò lo definiscono il punto centralissimo del cielo e della terra (altri invece lo dicono un'espressione simbolica del mondo
3. intelligibile e sensibile). La tenda, che impediva l'accesso alla gente infedele, era tenuta tesa davanti a cinque colonne e chiudeva fuori quanti si trovavano nel vestibolo.
4. Così si allude con perfetto senso mistico ai cinque pani che spezzò il Salvatore e che si moltiplicarono per la folla

[2] Cfr. Es 25-30 e 36-39 passim; ma i muri di cinta del tempio non furono mai sette (tre per la *Lettera di Aristea*, § 84); e tuttavia cfr. la lettera di recente scoperta da M. Smith, *o. c.* [a I **1** 1.1), f. 1, r. 26-27, p. 40. Può darsi che Clem. pensi ai sette cieli (cfr. II **11** 51.1).

[3] Cfr. Es 26, 1 e 36, 8. Il cocco era una pianta il cui legno presentava venature rossastre; il giacinto una pietra preziosa di colore violetto. Per le spiegazioni allegoriche qui fornite cfr. Philon. *De Vita Mois.* II 18, 88; 21, 101; 24, 118; *De Congr. erud. q. gr.* 21, 117 etc. La tenda (κάλυμμα) separava il vestibolo dal Santo; il velo (παραπέτασμα) separava il Santo dalla parte più interna, il Santo dei Santi. Sulla opacità dell'aria come elemento cfr. oltre, 37.1 e Chrysipp. *fr. phys.* 562 Arn.

[4] Cfr. Es 30, 1-10 e 37, 25-29. In VI **11** 87.3-4 è invece la τράπεζα del tempio simbolo della terra.

[5] Cfr. Es 30, 10; Lv 16, 2; 14 etc.

degli ascoltatori[6]; poiché molti sono quelli che badano
5. alle cose sensibili come se non ci fosse altro. « Guardati attorno, bene attento che nessuno dei non iniziati ci oda. Questa è la gente che non crede in nulla tranne in ciò che può afferrare e stringere con le mani, ma non accetta che facciano parte del reale azioni, divenire e tutto ciò
6. che è invisibile »[7]; tali infatti sono quelli che badano solo ai cinque sensi. Ma il pensiero di Dio è inaccessibile all'udito e alle altre facoltà del genere.

34. 1. Per questo il Figlio è detto « faccia di Dio »[8]: Egli rivestì la carne rendendosi percepibile ai cinque sensi, Egli,
2. il Logos, rivelatore dei caratteri propri del Padre. « Se viviamo in spirito, in spirito anche camminiamo »; « noi camminiamo attraverso la fede, non attraverso la visio-
3. ne », dice il buon apostolo[9]. Orbene, dentro la tenda si cela il ministero sacerdotale; essa tiene lontani dagli estra-
4. nei quelli che vi sono impegnati. A sua volta il velo preserva dall'entrata nel Santo dei Santi. Ivi le quattro colonne sono emblema della sacra tetrade degli antichi patti[10], ma significano anche il tetragramma o nome "mistico", che portavano i sacerdoti cui *solo* era *accessibile*
5. la cella. Si pronuncia "Iahvé", che s'interpreta: « Colui che è e Colui che sarà »[11]. Invero anche presso i Greci il
7. il nome "Dio" (ϑεός) comprende quattro lettere. Ma nel

[6] Cfr. Mt 14, 17 e parall.; anche VI **11** 94.2.

[7] Plat. *Theaet.* 155e (cfr. Theod. *Gr. Aff. Cur.* I 80); e sui cinque sensi cfr. Philon. *De Vita Mois.* II 16, 81; *De Opif. M.* 20, 62; *De Migr. Abr.* 36, 201 etc.

[8] Cfr. Sal 23 [24], 6 e oltre, VII **10** 58.3; anche *Paed.* I **7** 57.2; *Exc. ex Theod.* 10, 6 etc.; così nel testo copto di Nag-Hammadi, la *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 100, r. 25-31, p. 64; f. 113, r. 4-6, p. 119.

[9] Gal 5, 25 e 2 Cor 5, 7.

[10] Con Adamo, Noè, Abramo, Mosè (così anche *Ecl. Proph.* 51, 1-52; cfr. Iren. *Adv. Haer.* III 11, 8). Per la descrizione del tempio cfr. Es 26, 32; 27, 16.

[11] Es 3, 14; cfr. Ap 1, 4; 8 etc. Si tratta del sigillo impresso sulla lamina aurea del copricapo di Aronne (Es 28, 32 [36]); sul tetradramma YHWH cfr. Philon. *De Vita Mois.* II 22, 114; 115; 132; bibliogr. ultima in Le Boulluec, Comm. p. 141 s. Il testo di Clem., con aggiunto 34.8 - 35.7, ricopiato nella *Catena* di Niceforo (per cui cfr. R. Devreesse, in Dict. de la Bible, s. v., Suppl. I [1928] c. 1099 s.).

mondo intelligibile *entra solo* Colui che è divenuto dominatore delle passioni *, penetrando nella "gnosi" dell'ineffabile, trascendendo « oltre ogni nome »[12] conoscibi-
8. le con parola. Poi, anche, il candelabro era posto sul lato sud del turibolo[13]: per esso è significato il moto delle sette stelle luminose che compiono il giro dell'orbita a
9. mezzogiorno. Infatti ai due lati del candelabro sono attaccati tre bracci, con sopra le lucerne, perché anche il sole, posto come un candelabro in mezzo agli altri pianeti, somministra la luce sia a quelli che si trovano sopra, sia a quelli che si trovano sotto di esso, secondo una divina

35. 1. armonia[14]. Il candelabro d'oro ha anche un altro significato allusivo, come segno del Cristo, non soltanto per la foggia[15], ma anche perché irradia della sua luce « in molti modi e a più riprese » coloro che in Lui credono e sperano e a Lui guardano attraverso il ministero dei protoctisti[16].
2. E dicono che i « sette spiriti » che riposano sul tronco fiorente « dalla radice di Jesse »[17] sono i « sette occhi » del
3. Signore. Invece la tavola, su cui si faceva l'esposizione dei pani, aveva il suo posto al lato nord del turibolo,
4. perché i *venti* boreali arrecano la maggior fertilità[18]; e potrebbero pure rappresentare le varie sedi di chiese che

[12] Fil 2, 9. Il Cristo è modello dello "gnostico" (per l'ineffabile, ἄρρητος, cfr. **12** 78.2; II **2** 5.4). L'entrata nel santuario era per Filone simbolo di riconoscimento dei divini segreti, per Clem. significa l'entrata dell'anima nella "gnosi": cfr. *Exc. ex Theod.* 18 e 27, 1-5; Daniélou, *Message*, cit., 527; Méhat, *art. c.* [a I **1** 2.1], 234.

[13] Cfr. Es 25, 31-32; 26, 35 e il commento di Filone, *o. c.*, II 21, 102-103.

[14] Quella della visione platonica: *Resp.* X 617b.

[15] La croce. La citaz. seguente, Eb 1, 1, è frequente in Clem.; cfr. a I **5** 29.3.

[16] « Primi creati » (così Past. Herm. *Vis.* III 2, 4; 4, 1; *Sim.* V 5, 3; IX 3, 1): sono i sette angeli superiori; cfr. anche VI **16** 143.1; *Exc. ex Theod.* 10-12; 27, 3 e Daniélou, *Théolog.*, cit. [a I **1** 15.2], 180 s.; per l'origine giudeo-ellenistica della concezione cfr. già P. Collomp, *Une source de Clem. etc.*, « Rev. de Philol. » 37 1913 19-46; Bousset, *o. c.* [a I **1** 1.1], 175-178; sugli angeli in Clem. cfr. I **16** 80.5.

[17] Cfr. Ap 4, 5 e 5, 6; Zc 4, 10 e Is 11, 1-2.

[18] Cfr. ancora Es 26, 35 e Nm 4, 7; Philon., *o. c.*, II 21, 104; Porph. *De antr. Nymph.* 28 (βόρεια deriva da βορά, "nutrimento"!).

tutte *cospirano* ad un corpo e ad una comunità sola[19].
5. Quanto si racconta sull'arca santa rappresenta ciò che si riferisce al mondo intelligibile, nascosto ed escluso ai
6. più[20]. E le *due* celebri statuette d'oro[21], l'una e l'altra con sei ali, rappresentano o le [costellazioni delle] due orse, come vogliono alcuni, o, come è più probabile, i due emisferi; e il loro nome "cherubim" vuol significare
7. "grande conoscenza". Comunque hanno in due dodici ali e, tramite [l'allusione al] cerchio zodiacale e al periodo di tempo che vi è compreso, sono il simbolo del mondo

36. 1. sensibile. È forse il tema di cui parla anche il tragico, in un brano scientifico: « L'instancabile Tempo, perennemente gravido nel suo fluire, va e viene generando se stesso, e le orse *gemelle* con il rapido slancio delle ali
2. vegliano sul polo d'Atlante »[22]: ove Atlante, "polo" non soggetto al movimento, può valere anche per la sfera delle stelle fisse; ma è forse meglio intenderlo come eternità
3. immobile. Io stimo piuttosto che l'arca (κιβωτός), derivato dal nome ebraico "thebothà" (θηβωθά), significhi altra cosa, poiché lo si interpreta "uno invece di un altro tra tutti i luoghi"[23]. Se debba significare la ogdoade e il mondo intelligibile o anche il Dio senza forma[24] e invisibile che abbraccia intorno tutte le cose, rimandiamone per ora la discussione. Essa comunque indica il riposo[25] insieme con gli spiriti glorificanti simboleggiati dai che-

[19] Secondo il desiderio di Paolo: Ef 4, 4; Rm 12, 5 etc.

[20] Cfr. Philon., *l. c.*, 82 e 95; *Quaest in Ex.* II 68.

[21] Sul coperchio dell'arca (Es 25, 18-20; cfr. Is 6, 2 e Ap 4, 8). Il significato simbolico e la spiegazione del nome "cherubin" è in Philon., *o. c.*, II 20, 97-98; *Quaest.*, cit., 62; *De Cher.* 8, 25.

[22] Critias, 88 B 18 D.-K. (da Schol. Aristoph. *Av.* 169, che cita l'ultimo verso, si ricava che la tragedia è il *Piritoo*). Cfr. le note di A. Battegazzore, in *I Sofisti, Test. e Frammenti*, Firenze 1962, IV 293-297; ivi, p. 274 e in Le Boulluec, Comm. p. 147 un ragguaglio sulla discussione se il dramma appartenga a Crizia il tiranno o ad Euripide. Clem. o le sue fonti erano incerti: cfr. oltre, **14** 114.2. Per la spiegazione del nome "Ατλας, già classica (cfr. Hesych., s. v.: ὁ μὴ τλῶν etc.), U. Treu, *art. c.* [a I **5** 31.4], 194. Sulle stelle fisse, cfr. IV **25** 159.3.

[23] Da dove ha tratto Clem. questa spiegazione?

[24] ἀσχημάτιστος: cfr. I **24** 163.6. Per l'ogdoade cfr. IV **17** 109.2.

[25] Sulla ἀνάπαυσις cfr. II **9** 45.4-5.

4. rubim. Mai infatti Colui che dissuase dal fabbricare un idolo, anche in scultura[26], avrebbe poi proprio Lui modellato una statua di quegli esseri, oggetto di culto. Né vi è assolutamente in cielo alcun ibrido o animale visibile così fatto; ma il volto è simbolo di anima razionale; le ali, di strumenti e insieme attività celesti di potenze tanto di destra quanto di sinistra[27]; la voce significa lode di gratitudine in una contemplazione senza fine.

37. 1. Basti procedere fin qui con la nostra interpretazione "mistica". Ma la veste talare[28] del sommo sacerdote è simbolo del mondo sensibile: dei sette pianeti le cinque pietre preziose e i due diamanti, questi ultimi in rapporto a Crono e alla Luna. L'uno infatti è volto a mezzogiorno, umido e terrestre e pesante, l'altra aerea: onde da taluni è detta "Artemide" (Ἄρτεμις) come "una che fende 2. l'aria" (ἀεροτόμος)[29], e l'aria è fosca[30]. Proseguendo nella descrizione [la Scrittura] dice poi che a buon diritto le raffigurazioni dei sovrintendenti ai pianeti, che secondo la divina Provvidenza cooperano alla formazione delle cose di questo mondo[31], furono poste sul petto e sulle spalle: tramite queste si ebbe l'azione creatrice, la prima set- 3. timana; e il petto è la sede del cuore e dell'anima. Pietre variopinte potrebbero simboleggiare anche in altro senso[32] modi di salvezza, poste le une nelle parti superiori, le 4. altre nelle parti inferiori di tutto il corpo salvato. I 360

[26] Cfr. Es 20, 4 (e sopra, 28.4).
[27] Cfr. 1 Re [= 3 Re] 22, 19 (e IV **4** 15.6?).
[28] Descritta in Es 28, 4-41 (cfr. Sap Sal 18, 24); per la simbologia cfr. Phil. *De Vita Mois.* II 24, 117; *De Spec. Leg* I 16, 85-17, 95; Jos. *A. J.* III 184-187. Analogamente Plutarco circa la veste di Iside: *De Is. et Os.* 77 382c.
[29] Già per i Pitagorici Kronos/Saturno simboleggiava l'umidità dell'aria e la pioggia: Philol., 44 A 14 D.-K.; cfr. oltre, **8** 50.1. L'etimologia qui proposta del nome Artemide dové essere provocata (presso gli Stoici?) dall'accenno dell'Iliade (XX 67) che la oppone ad Era (ἀήρ, l'aria). Cfr. Macr. *Sat.* VII 16, 27; I 15, 20 etc. Altrove Clem. pare attribuire al nome origine frigia (I **21** 108.1). Cfr. U. Treu, *l. c.*
[30] Così Filone (*De Congr. erud. q. gr.* 21, 117; *De Vita Mois.* II 18, 88; *Quaest. in Ex.* II 85); cfr. sopra, 32.3.
[31] Cfr. VI **16** 142.4-143.1.
[32] Cristiano. Cfr. Eb 1, 1 e già I **5** 29.3; J. Pascher, Βασιλικὴ ὁδός *etc.*, Paderborn 1931, 52.

sonagli appesi alla veste talare indicano il tempo di un anno, « anno di grazia del Signore »[33], che proclama e 5. grida, sublime evento, la comparsa del Salvatore. Anche il copricapo aureo, alto sul capo, indica la potestà regale del Signore, se è vero che il Salvatore è « il capo della **38.** 1. chiesa »[34]. In ogni caso il copricapo posto su quella è segno di potere assolutamente sovrano. In particolare abbiamo nell'orecchio, come è scritto: « Dio è il capo del Cristo », « Padre del Signore nostro Gesù Cristo ».[35]
2. Ancora, il pettorale è costituito da epomide, che è simbolo di attività, e dal corsaletto dell'oracolo (λογίον), allusivo al Logos, ed è immagine del cielo, che fu fatto grazie al Logos, ed è soggetto al Cristo, "capo" dell'universo, e si muove secondo lo stesso moto, sempre uguale.
3. Le gemme brillanti di smeraldo sull'epomide indicano il sole e la luna, che collaborano all'opera della natura: la 4. spalla è principio della mano[36]. Le 12 pietre disposte in 4 file sul petto ci designano il circolo zodiacale secondo 5. le quattro stagioni dell'anno[37]. Secondo altra spiegazione, alla "testa", cioè al Signore dovevano soggiacere la legge e i profeti, attraverso cui sono designati i giusti nell'uno e nell'altro Testamento: se diciamo che gli apostoli sono

[33] Is 61, 2 (in Lc 4, 19); cfr. I **21** 145.3. Donde derivi Clem. la notizia che i sonagli sono 360 non sappiamo: « forse ... da influsso dell'astrologia greco-egiziana (cfr. F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, p. 14) »: Brontesi, *o. c.*, 92. Giustino (*Dial. c. Tr.* 42, 1) e gli Apocrifi (Protov. di Giacomo, 8, 2; Ps. Matteo, 8, 3) danno il numero di 12, come i mesi. 12 erano anche le pietre del pettorale (Es 28, 21; cfr. sotto, 38.4), ma simboleggiavano le tribù israelitiche. Cfr. anche Dolger, *o. c.* [a IV **17** 109.2], 233-242, prec. 235.
[34] Ef 5, 23. Sul valore simbolico del copricapo (πῖλος, che traduce l'asiatico κίδαρις di Es 28, 4 [= κίταρις in Ctes., 688 F 15 Jac.]), cfr. Philon., *l. c.* 131. Esso è ἀνατεταμένος, « levato in alto » (ὀρθή, "ritta", dice Senofonte la tiara del re di Persia, *Anab.* V 2, 23, mentre è floscia quella dei sudditi).
[35] 1 Cor 11, 3; Rm 15, 6 etc.
[36] Cfr. 37.2. La simbologia del pettorale (περιστήθιον), con epomide o omerale (ἐπωμίς, l'efod di Es 28, 4; 6; 15-16; 31-32) e corsaletto dell'oracolo (λόγιον, ib. 29, o λογεῖον, cfr. Isid. Pelus. *Ep.* 3, 10 [P. G. LXXVIII 733]), è, con qualche variazione, in Filone (*De Vita Mois.* II 25, 130; *De Mut. Nom.* 36, 193; *De Somn.* I 37, 214-215). Per l'accenno al Cristo cfr. 1 Cor, *l. c.*; Ef 1, 22.
[37] Cfr. Philon. *De Vita Mois.* II 24, 122 e 124; *De Spec. Leg.* I 16, 87 etc.

"profeti" e insieme "giusti", diciamo bene, perché « un 6. solo e medesimo Spirito santo agisce »[38] in tutti. E come il Signore è al di sopra di tutto il mondo, anzi trascende l'intelligibile, così il nome iscritto nella lamina[39] è ritenuto degno di essere « al di sopra di ogni principato e potestà »[40]; e vi è iscritto sia a motivo dei comandamenti, che sono scritti, sia a causa della presenza sensibile [del 7. Signore][41]. È detto nome di Dio perché il Figlio agisce quando guarda la bontà del Padre[42], Egli, chiamato Dio Salvatore, principio dell'universo che, primo e prima dei secoli, fu fatto « immagine del Dio invisibile »[43] ed ha informato di sé tutte le cose venute ad essere dopo di sè.

39. 1. Ancora, il corsaletto dell'oracolo significa la profezia che proclama alto il suo bando e il giudizio futuro per mezzo del Logos, poiché è lo stesso Logos che profetizza e in- 2. sieme giudica e distingue ogni cosa. Si afferma anche che l'indumento, la veste talare, sia allusiva della [divina] economia secondo la carne, per la quale [il Logos] è stato 3. reso visibile più da vicino nel mondo. Per questo il sacerdote, spogliatosi della tunica santificata (il mondo e le creature del mondo sono state santificate da Colui che ha riconosciuto buono tutto ciò che è creato[44]), si lava e veste l'altra tunica, la tunica santa del luogo santo, per 4. così dire, che entra con lui nel santuario[45]. Rivela così, a mio vedere, che il levita è anche "gnostico", in quanto potrebbe essere capo degli altri sacerdoti: mentre questi

[38] Cfr. 1 Cor 12, 11.

[39] « Consacrato a Jahvé »; la lamina d'oro era applicata al copricapo (Es 28, 36-37).

[40] Ef 1, 21; Fil 2, 9; cfr. **10** 65.2 e 71.5; II **2** 5.3. L'espressione della trascendenza, ἐπέκεινα, è propria dei medio-platonici; cfr. già Plat. *Resp.* VI 508e - 509a, e oltre, VII **1** 2.2-3; J. Whittaker, Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, « Vigil. Christ. » 23 1969 91-104; Id., *Neopythagoricism and the Trascendent Absolut*, « Symb. Osl. » 48 1973 77-84.

[41] Cfr. 40.3.

[42] Cfr. Gv 5, 19; sul Figlio come "nome" di Dio cfr. Daniélou, *Theologie*, cit. [a I **1** 15.2], 253-273; Clem. stesso, *Exc. ex Theod.* 22, 4 e 6-7; 86, 2; cfr. III **1** 3.4.

[43] Cfr. Col 1, 15-17.

[44] Cfr. Gn 1, 31.

[45] Cfr. Lv 16, 4 e 23-24; Philon. *Leg. All.* II 15, 56; *De Somn.* I 37, 216.

sono lavati con acqua e rivestiti di sola fede e accettano la posizione loro propria, egli invece ha distinto le cose intelligibili dalle sensibili, e superando gli altri sacerdoti s'affretta a passare nell'intelligibile, né più si fa mondo delle cose di quaggiù con acqua, come prima si purificava quando era iscritto nella tribù di Levi[46], ma ormai

40. 1. con il Logos "gnostico". Egli è ora del tutto puro di cuore, si è comportato in modo perfetto, e la bontà del suo tenore di vita ha esaltato fino al limite, oltre [la dignità] del sacerdote, e più ancora. Egli è insomma santificato nella parola e nella vita, e in più ha rivestito lo splendore della gloria, ha ricevuto l'ineffabile eredità di questo uomo spirituale e perfetto, quella « che né occhio vide né orecchio udì e non entrò in cuore d'uomo »[47]. È diventato figlio e amico [di Dio], e ormai « faccia a faccia »[48] si riempie della contemplazione che non si può saziare. Ma niente vale quanto ascoltare il Logos stesso, che ci rende più chiara l'intelligenza attraverso la Scrit- 2. tura. Dice infatti: « E si toglierà la veste di lino, che aveva indossato entrando nel santuario, e la deporrà là. E laverà il suo corpo con acqua in luogo santo, e indosserà 3. la sua veste »[49]. Secondo un significato, penso, il Signore si spoglia e si riveste scendendo nel mondo sensibile; e in un altro, colui che crede per Lui si spoglia e si riveste, come rivelò anche l'apostolo, della veste santificata[50]. 4. Onde, ad immagine del Signore, erano scelti sommi sacerdoti i più illustri dalla tribù consacrata ed erano unti gli eletti al regno e al compito di profeti[51].

[46] Cfr. Nm 8, 7. Il procedimento allegorico serve a Clem. per distinguere fede semplice da "gnosi": cfr. I 1, in princ., e 18.3; II **4** 16.2. Lo "gnostico" è definito sacerdote anche in VII **7** 36.2; « vero levita » nella *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 109, r. 21-24, p. 100 s. Cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 604 Arn.; Völker, 508 s.

[47] Cfr. 1 Cor 2, 9 (ma è citaz. composita: cfr. II **4** 15.3).

[48] 1 Cor 13, 12; cfr. I **19** 94.4-5; II **5** 20.2.

[49] Lv 16, 23-24 cit.

[50] Cioè del corpo: 2 Cor 5, 2-4; cfr. sopra, 39.3-4: le vestizioni del sacerdote ebreo prefigurano il perfezionamento del cristiano, che assurge per progressive μεταβολαί (cfr. IV **6** 28.1 etc.) alla "gnosi".

[51] Cfr. 1 Sam (= 1 Re) 10, 1 etc.; e sopra, IV **25** 158.1.

Capitolo 7

41. 1. Così anche gli Egiziani non affidavano i loro misteri ai primi venuti, e tanto meno divulgavano fra profani la conoscenza delle cose divine, ma soltanto a coloro che sarebbero assurti al regno e, fra i sacerdoti, a quelli particolarmente provati[1] in seguito a giudizio, in base sia al 2. tipo di educazione e di cultura, sia di stirpe. Comunque, simili a quelli ebraici, quanto al senso nascosto, sono anche gli enigmi degli Egiziani. Alcuni Egiziani raffigurano 3. il sole su una barca, altri su un coccodrillo. E spiegano: il sole, che compie il suo corso attraverso aria dolce e umida, genera il tempo, cui allude il coccodrillo in un 4. altro racconto sacerdotale[2]. A Diospoli d'Egitto, sopra il cosiddetto portone sacro[3], è effigiato un bambino, simbolo della nascita, e un vecchio – questo è simbolo della morte –, poi lo sparviero, simbolo del dio, e il pesce, dell'odio; e ancora il coccodrillo simbolo d'impudenza, que-

42. 1. sta volta secondo altro significato. L'intero simbolo dunque, ricomposto nei suoi elementi, appare rivelatore di questo motto: « O voi che nascete e che morite, Dio 2. odia l'impudenza ». Gli artisti fanno di materiale prezioso le orecchie e gli occhi [delle statue] che consacrano agli dei dedicandole nei templi: evidentemente alludono al 3. fatto che « Dio tutto vede e ode »[4]. Oltre a ciò, simbolo di forza e robustezza è per essi il leone. Così della terra

[1] Cfr. Diod. III 3, 5; Strab. XVII 1, 29; Plut. *De Is et Os.* 9 354bc. Le usanze egiziane esemplificano il testo letto sopra, 4 20.1.

[2] Sul simbolismo egiziano della barca cfr. Plut., *o. c.*, 34 364cd; Numen., *fr.* 30 Des Places; Porph. *De Cultu simulacr.*, *fr.* 30 Bidez (*La vie de Porphyre*, Gand 1913), in Eus. *P. E.* III 11, 48 (dal sacerdote e filosofo egiziano di lingua greca Cheremone, del 1° sec. d. C., espressamente citato da Porph. *Ad Aneb.* 36-38? Cfr. di quest'ultimo il *fr.* 6 [dubium] Schwyzer (*Chairemon*, Leipzig 1922) e Schwarz, in P W II 2 [1899] c. 2025-2027); dello stesso Porfirio, *De antr. Nymph.* 10 p. 63 Nauck; Jambl. *De Myst.* VII 2. Sugli Egiziani anche VI 4 35-38; Deiber, *art. c.* [a 4 20.3], 34-62.

[3] Plutarco, che riferisce gli stessi simboli (ma l'ippopotamo anziché il coccodrillo), parla di Sais e del tempio di Atena (*l. c.*, 32 363f); le effigi erano nel vestibolo, ἐν τῷ προπύλῳ.

[4] Formula omerica: fr. Iliad. III 277; Odyss. XI 109 etc.; gli occhi di Horus erano per gli Egiziani il sole e la luna: così Plut., *o. c.*, 52 372b.

in se stessa, della sua coltivazione e del nutrimento [che ne deriva], è chiaramente simbolo il bue, dell'ardimento e della libertà di parola il cavallo, della forza congiunta all'intelligenza la sfinge, perché ha tutto il corpo di leone 4. tranne il viso, che è umano. E analogamente in Egitto la figura umana è scolpita in basso rilievo nei templi, con funzione allusiva ad intelligenza, memoria, potenza, arte[5].

43. 1. Così anche in quelle che essi chiamano le processioni[6] degli dèi portano in giro statue d'oro: due cani, uno sparviero, una ibis; e designano le quattro immagini delle 2. statue come quattro lettere. In ogni caso i cani sono simboli dei due emisferi, come guardie e custodi, lo sparviero del sole, perché è della natura del fuoco e distruttivo: al sole attribuiscono, ad es., i morbi pestilenziali. L'ibis poi è simbolo della luna, perché gli Egiziani paragonano le parti in ombra alle piume nere, le parti lumi-3. nose alle piume bianche[7]. C'è però chi vuole che dai cani siano indicati i tropici, appunto perché essi custodiscono e fanno da guardia alla porta di passaggio del sole verso mezzogiorno e verso settentrione; mentre l'equatore, alto e infuocato, lo indicherebbe lo sparviero, come l'ibis l'eclittica. Sembra infatti che l'ibis, più degli altri animali, abbia offerto agli Egiziani lo spunto per il concetto di numero e di misura[8], come l'eclittica quello dei cerchi.

[5] Sul cavallo cfr. anche Gb 39, 19-22; per altro significato della Sfinge cfr. 5 31.5; e Deiber, *art. c.*, 55 s.; Zimmermann, sotto cit., 170 s.

[6] κωμασίαι: feste di carattere orgiastico? Il termine è usato solo qui. Deiber, *art. c.*, 57-63, rileva come per gli Egiziani si trattava di sciacalli, non di cani.

[7] Così Plut. *De Is. et Os.* 75 381d. Cfr. Dölger, *Antike u. Christ.*, cit., V Münster 1936, 186.

[8] L'ibis era sacro al dio Thot o Theuth, « inventore del numero e del calcolo » (Plat. *Phaedr.* 275a). Cfr. A. Rush, P W, v. Thot, VI A [1936] 351-388, prec. 372 s.; Fr. Zimmermann, *Die aegypt. Relig. nach d. Derstellung d. Kirchenschriftsteller*, Paderborn 1912, 118.

Capitolo 8

44. 1. E non solo i più istruiti fra gli Egiziani, ma inoltre anche tutti gli altri "barbari"[1], versati nello studio della sapienza, coltivarono con zelo il genere simbolico. 2. Raccontano per es. (la storia è in Ferecide di Siro[2]), che il re degli Sciti Idantura, quando minacciava di attaccare Dario che aveva varcato il Danubio, gli mandò invece di un dispaccio scritto un segno da interpretare: un topo, 3. una rana, un uccello, una freccia, un aratro. Di fronte a ciò [i Persiani], come era naturale, erano imbarazzati, ma l'ufficiale Orontopata spiegava che gli Sciti intendevano cedere il potere, congetturando che il topo voleva dire le case, la rana l'acqua, l'uccello l'aria, la freccia le armi, 4. l'aratro il terreno. Ma Xifodre diede un'interpretazione contraria. Disse: « Se noi non voleremo via come uccelli, o non sprofonderemo sotto terra come topi o sott'acqua come le rane, non sfuggiremo alle loro armi, perché questo territorio non lo possediamo ». 5. E di Anacarsi, anche lui scita, si narra che quando dormiva teneva la sinistra sul membro e la destra sulla bocca, volendo significare che si deve contenerli entrambi, ma che vale di più dominare la lingua che il piacere[3].

45. 1. Ma a che pro' indugiarmi attorno ai "barbari", quando posso dimostrare che i Greci stessi fecero copioso uso 2. del linguaggio nascosto? Ed es. il pitagorico Androcide afferma che le cosiddette "lettere efesie"[4], di cui tanti

[1] Qui nel senso estensivo di « tutti i non Greci »; cfr. invece I **3** 22.1; inoltre II **1** 1.2.

[2] Pherecyd., 3 F 174 Jac. (ma di quale Ferecide si tratta? Clem. pare confondere questo, di Lero, col teologo, di cui a 50.3; VI **2** 9.4 etc.). L'aneddoto è anche in Erodoto (VI 131-132) e si riferisce all'invasione persiana degli ultimi anni del sec. VI. Idantura sarà lo Idantirsi di Erodoto (Ib. 76, 6). Cfr. anche Luc. *Dial. Meretr.* 10, 4.

[3] Cfr. Plut. *De Garrul.* 7 505a; Theod. *Gr. Aff. Cur.* XI 45; Arsen. *Violar.*, p. 106, 17 Waltz; Gnomolog. Vatic. [= *Cod. Vatic. Gr.* 743], n. 136 Sternbach (Texte u. Kommentäre, Berlin 1963[2]). Per Anacarsi cfr. I **15** 72.1 (e **16** 77.3-4).

[4] Cfr. I **15** 73.1. L'Androcide qui nominato (cfr. Theol. Arithm., p. 52, 8 De Falco = I Pitagorici, cit. [a I **1** 10.3], I 38) parrebbe da distinguere dall'omonimo medico di Alessandro e da

parlano, avevano valore di simboli. "Aschio" significava la tenebra, perché la tenebra non fa ombra; "Cataschio" invece la luce, perché illumina l'ombra. E "Lix" sarebbe la terra, secondo una antica denominazione; "Tetrax" l'anno, per via delle stagioni; "Damnameneo" il sole, 3. che "doma"; "Aisia" la voce della verità[5]. Il simbolo indica così che il mondo divino è ordinato, come tenebra rispetto a luce, sole rispetto a periodo annuo, terra rispetto ad ogni tipo di generazione naturale. 4. Anche il grammatico Dionisio il Trace nel libro *Sulla spiegazione* dice testualmente sul simbolo del cerchio: « Alcuni esprimevano le azioni non solo attraverso la parola, ma anche attraverso i simboli. Esempio di espressione attraverso la parola, la forma dei cosiddetti precetti delfici: « Nulla di troppo », « Conosci te stesso » e simili[6]. Esempio di espressione attraverso simboli, la ruota girevole nei templi degli dei, uso adottato dagli Egiziani[7], e l'atto di distribuire 5. rami agli adoranti. Dice infatti il tracio Orfeo: "Di tutte le specie di rami, quanti importano sulla terra ai mortali, nessuna ha una sorte unica nei loro cuori, ma tutte s'aggirano torno torno; e non è lecito che si fermino ad una parte sola, ma come hanno cominciato, ognuno ha ugual

identificare con quello di cui Clem. in VII **6** 33.7 ricorda un motto. L'opera *Sui Simboli* (da Anassimandro Milesio il Giovane? Fr. Gr. Hist. 9 T 1 Jac.) è ricordata anche da Jambl. *V. P.* 28, 145; Apostol. VIII 34 [= Paroemiogr. Gr. II 437 e 77 etc.]. Sull'autenticità e sul contenuto del libro cfr. F. Corssen, in « Rhein. Mus. » 67 1912 240-263; Burkert, *o. c.* [a I **15** 70.1], 151 s.

[5] ἄσκιον, propriam. « senza ombra » (σκιά); τέτραξ involge il numero 4 (τετράς nel ms., conservato dal Corssen, *art. c.*, 256; cfr. Theo. Smyrn. *Expos. Rer. Mathem.*, p. 94 Hiller); δαμναμενεύς, da δαμάζω, "domare"; τὰ αἴσια, propriam. "equilibrate", "convenienti" (αἴσιος); λίξ è termine oscuro (ma in Esichio, s. v. ἐφέσια γράμματα è αἴξ "capra"). Queste parole furon disposte in modo da farne un esametro: il verso degli oracoli; cfr. W. Roscher, in « Philol. » 60 1901 88-95.

[6] Cfr. I **14** 60.3 - 61.1.

[7] Pare con funzione catartica, « perché credono che il bronzo [di cui la ruota è fatta] purifichi » (Heron. *Pneumat.* I 32; cfr. II 32), più che per volubilità e instabilità delle cose umane, come suggerisce, troppo modernamente, Plutarco (*Num.* 14, 8-9). Lo Stählin rimanda a Bissing, in « Zeitschr. f. Aegypt. Sprache » 39 1901 144 s. etc. Cfr. anche Zimmermann, cit., 169.

6. parte di corsa "[8]. O i rami sono simbolo del primo nutrimento, oppure vogliono che [si distribuiscano i rami] al fine che la gente sappia che i frutti fioriscono in continuazione e crescono e si sviluppano indefinitamente, mentre breve è il tempo della vita toccato agli uomini; o forse lo scopo è che si sappia che come i rami sono infine bruciati, così essi devono lasciare presto questa vita e diventare preda del fuoco »[9].

46. 1. Utilissimo è dunque per molti aspetti il genere dell'interpretazione simbolica. È un aiuto alla retta dottrina teologica, alla pietà, alla dimostrazione dell'intelligenza, all'esercizio della concisione nel discorso, a una prova di sa- 2. pienza. Dice il grammatico Didimo: « È proprio del sapiente usare con destrezza il frasario simbolico e ricono- 3. scere che cosa si vuole con esso indicare »[10]. Anche l'insegnamento elementare dei bambini comprende l'interpre- 4. tazione dei quattro elementi. [Didimo] dice, ad es., che i Frigi chiamavano l'acqua "bedy". Così anche Orfeo: « E 5. "bedy" sgorga, limpida acqua delle ninfe »[11]. Del resto ci risulta che anche il sacerdote Dion[12] scrive similmente: « Prendi "bedy", versala sulle mani e volgiti all'osser- 6. vazione delle vittime ». Viceversa il comico Filillio intende nel seguente passo "bedy" come l'aria, datrice di

[8] Orph., *fr.* 227 K. (il Kern ritiene [p. 243] che il frammento orfico sia stato inserito nella citaz. di Dionisio da Clem. Comunque solo con labile vincolo vi si raccorda).

[9] Dionisio il Trace, il celebre grammatico, discepolo di Aristarco, del II sec. a. C. L'opera qui ricordata era forse una sezione di un trattato filologico più vasto (? cfr. Cohn, in P W V 1 [1903] s. v. [Dionysios n. 143] c. 979). È il fr. 2 Schmidt (in « Philol. » 7 1852 369) = 52 Linke (*Die Fragm. des Dion. Thrax*, Berlin 1977).

[10] Didimo, il celebre Calcentero: cfr. I **14** 61.1-2. Anche questo frammento, come quello cit. a IV **19** 122.4, appartiene ai Συμποσιακά (*fr.* 9 Schmidt, p. 379 e 404); cfr. Cohn, in P W, s. v., V 1 [1903] c. 469.

[11] Orph., *fr.* 219 Kern. Per il nome frigio βέδυ il Kern rinvia a P. De Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, 1866 285; dovette essere termine rituale: cfr. D. Detschew, *Bedy, makedonische Gott*, « Glotta » 16 1928 280-285.

[12] Dion è sconosciuto (a meno che non sia confuso con uno dei Dion, n. 13, 14, 15, 17 di cui in P W, V 847).

vita[13]: « Prego di poter aspirare "bedy" salutare, il che è parte essenziale della salute: aspirare aria pura, non in-

47. 1. torbidata! ». Concorda con questa opinione anche Neante di Cizico, là dove scrive che i sacerdoti macedoni implorano nelle preghiere che "bedy" sia clemente a loro e ai 2. loro figli: e interpretano il termine come aria[14]. Quanto a "zaps", alcuni erroneamente la presero per il fuoco, in rapporto alla ebollizione. Invece si chiama così il mare, come dice Euforione nelle *Obiezioni contro Teodorida*: « "Zaps", distruttrice di navi, le fracassa contro le sco- 3. gliere »[15]. E Dioniso Giambo, similmente: « Nel mare 4. infuriato geme "zaps" salata »[16]. Ancora, il comico Cratino il giovane: « "Zaps" getta fuori granchi e pescio- 5. lini »[17]. E Simmia di Rodi: « Madre di Igneti e Telchini 6. fu "zaps" salata »[18]. "Chthon" è la terra espansa in ampiezza[19]. "Plettro" per alcuni è il polo, per altri l'aria che ogni cosa percuote e stimola alla nascita e alla cresci-

48. 1. ta, o che è atta a riempire ogni cosa[20]. Costoro per altro non hanno letto il filosofo Cleante, il quale chiama addi-

[13] βιόδωρον, da cui con procedimento cervellotico si fa derivare βέδυ. Cfr. Philyll., *fr.* 20 K. [C. A. F. I 787]. Filillio è un poeta comico ateniese del IV sec., poco noto.

[14] Due personaggi di nome Neante e nativi della stessa città, entrambi del II sec., ci sono noti. Qui si tratta forse del più giovane, storico, autore fra l'altro di *Hellenika* e studioso di cose pitagoriche (Diog. L. VIII 72). Cfr. 84 F 36 Jac.

[15] Per Euforione cfr. I **21** 117.9. Qui è cit. il fr. 3 Powell (*Collectanea Alex.* p. 29). ζάψ deriverebbe da ζέσις: analogia di suono!

[16] Dionisio, soprannominato Giambo, fu un grammatico, maestro di Aristofane di Bisanzio. Da Clem. pare fosse anche poeta (ma il verso è una « gelehrte Auseinandersetzung über ζάψ » da Didimo [Schmidt, *l. c.*]? Cfr. Crusius, in P W, s. v (n. 93), VI [1903] c. 915).

[17] Cratino il Giovane, rappresentante della commedia di mezzo; *fr.* 13 K. [C. A. F. II 293].

[18] Simia o Simmia di Rodi (III sec. a. C.) fu erudito e poeta. Conosciamo di lui frammenti epici, epigrammi, technopaegnia. Questo qui cit. è il *fr.* 11 Powell (*o. c.*, p. 113). Sui Telchini cfr. Diod. V 55.

[19] χθών da κεχυμένη!

[20] πλῆκτρον da πλήσσω, "percuotere" (cfr. anche 48.1), ma non da πληρόω, "riempire"!

rittura "plettro"[21] il sole. Infatti al suo sorgere, figgendovi i raggi, "percuote" per così dire il mondo e guida la luce nel suo armonioso cammino. E dall'esempio del 2. sole dice anche degli altri astri. "Sfinge" poi non sarà ciò che "lega insieme" tutte le cose e la rotazione del mondo, come dice il poeta Arato[22], ma forse la forza 3. spirituale che permea e contiene il mondo; meglio ancora è intenderlo l'etere, che tutto contiene e "stringe", come dice anche Empedocle: « Orsù, ti parlerò dunque anzitutto del sole, che è principio, e da che cosa si formarono tutte le cose che ora si vedono, terra e mare dalle molte onde e liquida aria e il Titano etere che "stringe" in 4. cerchio l'universo »[23]. Apollodoro di Corcira dice per altro che questi versi furono declamati dall'indovino Branco quando purificava i cittadini di Mileto da una pestilenza. Spargendo sulla folla rami d'alloro, egli intonava l'inno così, se non erro: « Cantate il Saettatore e la Saettatrice, 5. o figli ». E il popolo, per così dire, acclamava: « "Bedy", "Zaps", "Chthon", "Plectron", "Sphings"; "Knaxzbich", "Thyptes", "Phlegmo", "Drops" ». Ricorda 6. l'aneddoto anche Callimaco nei *Giambi*[24]. "Knaxzbich"

[21] Di Apollo. Cleante trasferisce all'armonia della luce e dei colori lo strumento che crea l'armonia dei suoni dalla lira del dio: *fr.* 502 Arn. (S. V. F. I 112; cfr. I Framm. degli Stoici, a cura di N. Festa, Bari 1935, II 134 s.). Anche un poeta antico, Scitino di Teo, dice che la lira di Apollo « ha per plettro il raggio fulgido del sole » (*fr.* 1, 3 Diehl). Per l'armonia cosmica cfr. *Protr.* **I** 5.

[22] Cfr. Arat. *Phaen.* 22-24 e Chrysipp., *fr. phys.* 447 Arn. Σφίγξ da σφίγγω; cfr. oltre, 49.2.

[23] Emped., 31 B 38 D.-K. (cfr. ora la discussione del fr. in Empedocle, a cura di C. Gallavotti, cit. [a III **3** 14.2], 48 e p. 229 s.).

[24] Apollodoro di Corcira, sconosciuto (o variamente identificato: cfr. Christ, *art. c.* [a I **14** 59.5], 27 [estr.] e le ipotesi in Le Boulluec, Comment., p. 186). Branco, pastore amato da Apollo, ne ricevette particolari carismi, per cui profetava e risanava gli appestati. Avrebbe fondato al suo dio il tempio didimeo a Mileto. Per Callimaco cfr. il 4° Giambo, *fr.* 194, v. 28-29 Pf. (e fr. 229, ove pure si parla di Branco e di una « peste rapace », λοιμὸς ἅρπαξ). Alcuni dei misteriosi termini elencati si ritrovano nel lessico di Esichio. La credenza nell'efficacia del suono delle parole in se stesso è tipica di maghi e teurgi: cfr. E. Dodds, *The Greek and the irrational*, tr. it., Firenze, 1959, 252 etc.

è la malattia (derivazione da κναίειν ["grattare"] e διαφθείρειν ["consumare"]); "thypsai" è "bruciare con 7. il fulmine". Per altro il tragico Tespi rivela che con questi termini si indicano altre cose, scrivendo così: « Ecco, libo a te candido "knaxzbich", spremuto da brune poppe. Ecco, a te depongo sui sacri altari, o cornuto Pan, il "thyptes", cacio mescolato a rosato miele. Ecco, 8. a te verso "phlegmo" di Bromio »[25]. A mio parere, il poeta allude [con i nomi] formati dalle 24 lettere al primo nutrimento o latte[26] dell'anima, dopo il quale viene usato ormai il cibo solido, latte cagliato; da ultimo indica nel « sangue della vite » il « fiammante vino »[27] del Logos, la 9. letizia dell'educazione che ci rende perfetti. "Drops" è il Logos efficace, che ravvivando l'uomo di nuova luce lo porta dalla prima catechesi alla crescita virile, « a matu- **49.** 1. rità di vita »[28]. C'è poi un terzo esempio, un indovinello da ragazzi: « "marpte", "sphings", "klops", "zbychthedon" ». Esso significa, a mio vedere, che attraverso l'amministrazione degli elementi e del mondo noi dobbiamo trovare la strada che porta alla conoscenza delle cose più perfette, poiché la salvezza eterna si ottiene con 2. violenza[29] e con fatica. Infatti "marpsai" significa "com-

[25] Thesp., *fr.* 4 N.² (T. G. F. p. 833); ma si tratta certo di falsificazione. Sul significato sacrale-catartico del testo cfr. W. Schultz, *Die anakrumatische Worte*, « Memnon » 2 1908 36-82 (prec. 36-39 e 68-72), che ne rileva consonanze con un oracolo dato agli abitatori di Callipoli sul Chersoneso Tracico per allontanare una pestilenza.

[26] 1 Cor 3, 2.

[27] Omerico: Iliad. I 462 etc. Dunque "Tespi" e Omero si confrontano col Vangelo di Giovanni: 6, 53-55; 15, 1 (cfr. I **9** 43.1-2; « la gioia del puro vino del Cristo » è già celebrata nella gnostica Dottrina di Silvano, cit. [a I **10** 48.5], f. 107, r. 26 s., p. 92 s.).

[28] Ef 4, 13, spesso cit. Δρώψ è spiegato da Esichio con ἄν[θρωπ]ος, uomo. Dunque le parole misteriose (o mistiche?), formata da tutte le 24 lettere dell'alfabeto (cfr. 49.1), indicherebbero il compito dell'uomo di percorrere intera la via della sua formazione morale e religiosa. L'interpretazione "gnostica" si sovrappone a quella simbolico-cosmologica, più ovvia; cfr. Schultz, 72 cit. (che tuttavia non prende in considerazione le quattro parole seguenti).

[29] Cfr. Mt 11, 12; anche VI 1 2.3 e 1.

prendere", "sphings" l'armonia del mondo, "zbychthedon" indica la difficoltà e "klops" la "gnosi" del Signore, che è nascosta, e insieme il giorno[30].

3. Ancora. Non è forse vero che Epigene nello scritto *Sulla poesia di Orfeo*, dove espone le particolarità linguistiche di Orfeo[31], dice che con "spole dalle superfici ricurve" si indicano gli aratri, con "stami" i solchi? E "filo" è un'allegoria per il seme, "lacrime di Zeus" vuol dire la pioggia, e "Moire" le fasi della luna, trentesimo e quindicesimo giorno e novilunio? Per questo Orfeo le chiame-4. rebbe "biancovestite", quasi porzioni di luce. E poi "florido" vuol dire la primavera per il rigoglio della natura, "inerte" la notte per la sua quiete, "Gorgonio" la luna per il volto che vi è effigiato; e "Afrodite" sarebbe detto

50. 1. dal teologo il tempo nel quale si deve seminare. Analoghe le allegorie dei Pitagorici, per cui "cani di Persefone" volevano dire i pianeti, "lacrime di Crono" il mare[32].

2. Di passi di filosofi e poeti ove si usa linguaggio allegorico, potremmo citarne a migliaia e migliaia; per non dire che interi libri presentano in forma nascosta tutto il pensiero dell'autore: ad es. quello *Sulla Natura* di Eraclito, che proprio per questo è stato soprannominato il Tenebroso[33].

3. Simile a questo libro è anche la *Teologia* di Ferecide di Siro. E il poeta Euforione, gli *Aitia* di Callimaco, la *Alessandra* di Licofrone e opere del genere sono a dispo-

[30] Cfr. 1 Ts 5, 2; 2 Pt 3, 10 («il *giorno* del Signore viene come un *ladro*, κλέπτης»: onde κλώψ). Per μάρπτε cfr. μάρπτω; per σφίγξ cfr. sopra, 48.2-3.

[31] Orph., *fr.* 33 K.; 1 B 22 D.-K. Su Epigene cfr. I **21** 131.5. La stessa simbologia del telaio per tessitura, con riferimento alla teologia cristiana, in Hippol. *De Salv.* et *Antichr.* 4 p. 4, 1 Lagarde. In particolare per μίτος (il filo) cfr. il vaso di Tebe, di cui Kern, «Hermes» 25 1889 7 s.; P.W, v. Kabeiros, X [1919] 1399-1450, spec. 1440 s. Quanto alla faccia nella luna cfr. Plut. *De Facie* 29 944b.

[32] Così Aristotele (*fr.* 196 R.³, donde Plut. *De Is. et Os.* 32 364a).

[33] Cfr. 22 A 1 (= Diog. L. IX 6 e 16; Anth. Pal. IX 540) e 4 D.-K.; e anche Lucr. I 639; Cic. *De Fin.* II 5,15; *De Div.* II 64 133 (ove si accenna pure all'oscurità di Euforione); Liv. XXIII 39 etc.

sizione dei grammatici come banco di prova per le loro spiegazioni[34].

51. 1. Pertanto non parrà strano che anche la filosofia "barbara"[35], della quale mi propongo di trattare, esprima certe volte i suoi oracoli in forma nascosta e per simboli, come

2. s'è dimostrato. Mosè, in ogni caso, dà i suoi precetti in questo modo: ecco i noti esempi. «Non mangiate porco

3. né aquila né avvoltoio né corvo»[36]. Il porco infatti significa bramosa e impura ingordigia, lasciva e sozza intemperanza nei piaceri amorosi: sempre in preda a prurigine, materiale, adagiato nel brago, ingrassato per la macella-

4. lazione e la morte[37]. Viceversa consente di mangiare gli animali «con l'unghia biforcuta e che ruminano»[38], indicando, commenta Barnaba, che bisogna «stare attaccati a coloro che temono il Signore e che meditano nel proprio cuore il senso diverso [dalla lettera] della parola che hanno accolto, a coloro che predicano i precetti di Dio e li osservano, e sanno che la meditazione è opera di letizia

5. e vanno "ruminando" in sé la parola del Signore. E che vuol dire l'unghia biforcuta? Vuol dire che il giusto cammina in questo mondo e nello stesso tempo attende la

6. santa eternità». E soggiunge: «Guardate come sono sapienti le disposizioni che Mosè ha dato. Ma come saprebbero quelli, [gli Ebrei,] rivolgervi la mente e comprenderle? Noi invece che abbiamo compreso nel loro giusto senso i comandamenti, ne predichiamo come il Signore volle. Egli circoncise a noi le orecchie e il cuore appunto

52. 1. perché comprendessimo queste cose». Così pure quando dice: «"Non mangiare l'aquila, l'avvoltoio, il nibbio, il

[34] Per Euforione cfr. I **21** 117.9; Ferecide è il celebre teologo del VI sec., autore dell'opera in prosa Πεντέμυχος: 7 D.-K. Per Callimaco, test. 26 Pf. (II p. XCIX); cfr. test. 44 (= Sud. s. v. Ἀρχίβιος).

[35] Cfr. I **3** 22.1.

[36] Lv 11, 7 e 13-14; Dt 14, 8 e 12-13. Ma le citaz. sono riprese dall'epistola di Barnaba sotto cit., c. 10, 11-12 e 4 (cfr. a I **1** 15.2). Così già II **15** 67.2-3.

[37] Cfr. I **1** 2.2; II **20** 105.2.

[38] Lv 11, 3; Dt 14, 6. L'allegoria relativa agli animali rimonta a Filone (*De Agr.* 32, 142-145) ed è ripetuta, oltre che in Barnaba (10, 11), in Ireneo (*Adv. Haer.* V 8, 2) e Novaziano (*De cibis jud.* 3). Cfr. poi VII **18** 109.2-110.1 e *Paed.* III **11** 75.3 - 76.2.

corvo", vuol dire: non stare attaccato e non farti simile a quegli uomini che non sanno procurarsi il cibo mediante fatica e sudore, ma vivono di rapina e di iniquità ». 2. Infatti aquila indica rapina, avvoltoio ingiustizia e corvo 3. prepotenza. E sta scritto: « Con l'uomo innocente sarai innocente, con l'eletto sarai eletto: col perverso ti pervertirai »[39]. Conviene dunque « stare attaccati ai santi, perché coloro che stanno attaccati ad essi diverranno san- 4. ti ». Onde Teognide scrive: « Dai buoni buone cose apprenderai; ma se ti mischierai ai cattivi, distruggerai an- 5. che la saggezza che ora hai »[40]. E quando poi dice nel cantico: « Egli è stato glorificato con fama, ha scagliato cavallo e *cavaliere* in mare »[41], vuol dire che « ha scagliato in mare » quella passione da quadrupede e bestiale e impetuosa che è la concupiscenza, e con essa anche il *pilota* che l'ha montata e ha lasciato libere le briglie ai

53. 1. piaceri; li ha gettati fra i disordini del mondo. Così anche Platone nel dialogo *Sull'anima*[42] dice che il pilota e il cavallo ribelle (la parte irrazionale [dell'anima], divisa a sua volta in due, ira e concupiscenza) precipitano. Alla stessa cosa allude anche il mito, quando racconta di Fetonte che uscì dalla rotta e cadde, perché non seppe contenere le cavalle.

2. Stessa spiegazione a proposito di Giuseppe. Giovane, i fratelli lo invidiarono perché, in virtù della "gnosi", era dotato di maggiore intelligenza profetica, « lo spogliarono della tunica *variopinta*, lo presero e lo gettarono in

[39] Lv 11, 13-16 Dt 14, 12-16 cit.; Sal 17 [18], 26-27 (in I Clem. ad Corinth. 42, 2-3. Il simbolismo degli uccelli rapaci anche in Barn. 10, 4; Philon. *De Spec. Leg.*. IV 22, 116. Cfr. *Paed.* II **6** 50.4. Lo « attaccarsi ai santi » potrebbe essere un agraphon (Cfr. Resh, *o.c.* [a I **8** 41.2], n. 67 p. 88: certa comunque la reminiscenza di 1 Cor 7, 14: Ruwet, *art. c.* [ib.], 145 s.).

[40] Theogn. 35-36; versi spesso ripetuti dagli antichi, da Platone (*Men.* 95d) a Musonio (p. 62 Hense, in Stob. *Flor.* 56, 18; cfr. IV 15,18).

[41] Es 15, 1 (e i commenti di Filone, *De Somn.* II 41, 269; *De Agr.* 18, 82-83; *Leg. All.* II 25, 99).

[42] Designa il *Fedone*, ma cita dal *Fedro* (247b; 248c; per lo scambio cfr. I **15** 69.2); per il concetto cfr. II **11** 51.6; **13** 59.6; la spiegazione in parentesi da *Resp.* IV 439de; cfr. [Plut.] *Plac.* IV 4 898c (= Diels, *Doxogr.* 839 s.); anche III **10** 68.5.

una cisterna; e la cisterna era vuota e non aveva acqua »[43]: 3. si sbarazzarono della *molteplice* "gnosi" dell'uomo dabbene, procuratagli dall'amore del sapere – ossia operarono con la pura fede secondo la legge – e lo gettarono nella cisterna priva d'acqua, per venderlo in Egitto, la terra deserta del divino Logos. Vuota di scienza era la cisterna, nella quale egli fu gettato; così, privato della "gnosi", appariva simile ai fratelli: spoglio di "gnosi", « egli era 4. sapiente e non lo si sapeva »[44]. Secondo un altro significato, la veste variopinta sarebbe la concupiscenza, che tra- 5. scina in un baratro senza fondo. Del resto dice [la Scrittura]: « Se uno lascia aperta una cisterna o la scava e non la copre, e ci cada dentro un vitello o un asino, il padrone della cisterna pagherà denaro e risarcirà il vicino,

54. 1. ma la bestia morta sarà sua »[45]. A questo punto aggiungi il celebre versetto del profeta: « Il bue conosce il suo possessore e l'asino la greppia del suo padrone: ma Israe- 2. le non conosce me »[46]. E vuol dire: perché nessuno di quelli, imbattutosi nella "gnosi" da te insegnata, ma incapace di contenere la verità, fraintenda e cada, sii cauto nell'uso della parola: di fronte a quelli che si accostano in modo irrazionale, chiudi la fonte che vive nel profondo[47], e dà invece da bere a quelli che sono assetati della 3. verità. Insomma, nascondendola a quanti non sono in grado di accogliere « la profondità della gnosi »[48], copri 4. la cisterna. Pertanto « il padrone della cisterna », lo stesso "gnostico", dice [la Scrittura], sarà soggetto a multa, perché responsabile del fatto che uno, troppo gretto ancora, sia rimasto offeso[49] o sommerso dalla grandiosità del Logos, o dell'aver fatto accostare l'operaio manuale alla contemplazione, distoltolo con questo pretesto dalla sua fede

[43] Gn 37, 23-24. Segue un commento del tipo di quello di Filone (*Quod Deter. Pot. insid.* 3, 6; *De Somn.* I 38, 219-220) sul significato della veste.

[44] Chrysipp., *fr. mor.* 540 e 541 Arn.

[45] Es 21, 33-34; la spegazione simbolica ai n. 3-4.

[46] Is 1, 3.

[47] Cfr. Ger 2, 13; per il concetto cfr. il proverbio in I **1** 14.3.

[48] Rm 11, 33.

[49] σκανδαλισθέντος: cfr. Mt 18, 6 e parall.

improvvisa e rozza[50] Egli quindi « pagherà denaro » alla volontà onnipotente rendendo debitamente conto.

55. 1. Questo è dunque il modo d'esprimersi « della legge e dei profeti fino a Giovanni »[51]. Egli parlò certo in modo più chiaro, in quanto non profetizzava più, ma veniva mostrando già presente Colui che era da principio annunciato in maniera simbolica: e tuttavia dice: « Non sono degno di sciogliere il laccio del calzare del Signore »[52]. 2. Riconosce infatti di non essere degno di somministrare con il battesimo tanta potenza, poiché coloro che purificano devono liberare l'anima dal corpo e dai suoi peccati, 3. come il piede dal ceppo. E forse allude anche all'ultimo atto del Salvatore verso di noi, quello prossimo attraverso la venuta, occultamente significata negli enigmi profetici: infatti egli che indicò, per averlo visto di persona, Colui che era l'oggetto dei vaticinî, rivelò presente la venuta che da lontano era in via di manifestarsi; e con ciò sciolse il limite[53] alle parole della divina economia, con il rivelare il significato dei simboli.

4. Così hanno una loro funzione gli atti che si fanno a proposito dei testamenti presso i Romani: le libbre per segno di giustizia, e le monete, e l'emancipazione e lo sfioramento delle orecchie: il primo atto, affinché tutto si compia secondo giustizia, l'altro per la suddivisione del valore [dei beni], il terzo perché chi si trova presente, come caricato di un peso, ascolti stando in piedi e assolva la funzione di mediatore[54].

[50] « Non da tutti è la " gnosi" »: cfr. I **1** 2.2; 13.2 - 14.3 etc.

[51] Lc 16, 16 e parall. Cfr. **5** 32.1; I **21** 136.2.

[52] Mc 1, 7 e parall. Il brano che segue (n. 2-3) si ritrova in una *Catena* a quel vs. di Marco (Stählin, in apparato). Cfr. Dölger, *o. c.* [a IV **17** 109.2], *V* 87-94; cfr. **11** 67.1-2; **14** 106.1; sulla morte come separazione dal corpo cfr. IV **3** 12.5.

[53] Cioè, compì. Le Boulluec (Comment. p. 203) cita a riscontro VI **11** 94.6; *Protr.* **1** 10.1. Per la οἰκονομία cfr. I **11** 52.2.

[54] Unico esempio che Clem. ricordi di simbolismo presso i Latini. Si tratta del testamento romano *per aes et libram* (Gai. *Instit.* II 102). Sull'atto dello sfiorare l'orecchio per chiamare uno a testimone cfr. il noto testo di Orazio, *Sat.* I 9 76-77; Plin. *N. H.* XI 45, 251 etc.

Capitolo 9

56. 1. Ma ora, a quanto pare, portato dallo zelo della dimostrazione sono uscito troppo oltre i limiti del giusto senza accorgermene. In effetti non mi basterebbe la vita a far la rassegna di quanti hanno adottato il simbolismo in 2. campo filosofico. Tali sono le Scritture della filosofia "barbara": lo scopo è che la concisione si imprima nella 3. memoria[1] e gli uomini siano protesi alla verità. Esse infatti vogliono che la vera filosofia e la vera teologia siano possesso unicamente di coloro che le praticano assiduamente e hanno dato sicura prova di sé, nella fede e nella 4. vita; anzi esigono che noi ricorriamo all'opera di qualche maestro di esegesi: ciò nel convincimento che in tal modo esse saranno oggetto di maggior cura e non sarà ingannato chi ne riceva [l'interpretazione] dagli esperti, e così 5. ne trarranno giovamento coloro che ne sono degni *. E soprattutto, ogni cosa che ci si riveli attraverso un velo, mostra più grande e più augusta la verità, come i frutti che traspaiono entro l'acqua e le forme di sotto i veli, che le abbelliscono lasciandole soltanto intravvedere: la luce totale rileva invece i difetti, per non dire che le cose

57. 1. in piena evidenza sono percepite in un modo solo. Sicché dalle espressioni allegoriche c'è la possibilità di trarre, come di fatto traiamo, più spiegazioni del testo. Stando così le cose, l'inesperto e ignaro sbaglia, mentre lo " gno- 2. stico " afferra il senso[2]. Comunque, in sostanza non si voleva né che tutto fosse esposto temerariamente a chiunque capitava, « né che i beni della sapienza fossero comunicati a coloro che neanche in sogno si sono purificati nell'anima, perché non è lecito offrire ai primi che si presentano quello che con tanti sforzi ci si è procurati, e tanto 3. meno svelare ai profani i misteri del Logos »[3]. Tanto vero

[1] Cfr. sopra, 4 22; 24.2-3; 43.6 e 49.1.

[2] Cfr. I **1** 1.2; 13.1-2; Lilla, 145 s. Sbagliano anche certi filosofi (VI **7** 57.1) ed eretici (VI **15** 124.3; VII **16** 94.5-6).

[3] Cita la cosiddetta *Lettera di Liside a Ipparco* (in Jambl. *V. P.* 17, 75; Diog. L. VIII 42; cfr. II **2** 7.3-4, anche I **1** 14.3-4; e Thesleff, *o. c.* [a IV **7** 44.2], 111-114; Burkert, *o. c.* [a I **15** 70.1], 434-437). La lettera dice però τὰ ταῖν Ἐλευσινίαιν θεαῖν μυστήρια; τὰ τοῦ λόγου μυστήρια è una consapevole, pia sostituzione del cristiano.

che, a quanto si narra, il pitagorico Ipparco[4], accusato d'aver pubblicato le dottrine di Pitagora, fu cacciato dalla scuola e gli fu fatta una stele funebre, come se fosse
4. *morto*. Perciò anche nella filosofia "barbara"[5] chiamano *morti* quelli che hanno abbandonato i dogmi e assoggettato
5. lo spirito alle passioni psichiche. Dice il divino apostolo: « Quale comunione fra giustizia e iniquità? Quale società fra luce e tenebre? Quale armonia fra Cristo e Beliar? Che cosa di comune fra fedele e infedele? ».
6. Già: « Gli onori degli Olimpî sono separati ». « Perciò, dice il Signore, uscite di mezzo a loro e separatevene e non toccate l'impuro. E io vi accoglierò e vi sarò padre e voi sarete per me come figli e figlie »[6].

58. 1. Orbene, non solo i Pitagorici e Platone si esprimevano per lo più per enigmi, ma anche gli Epicurei dicono di avere, lasciati dal maestro, degli scritti segreti, e di non
2. permettere a tutti di consultare questi scritti; ma anche gli Stoici dicono che Zenone, il fondatore della scuola, lasciò qualche scritto, di cui non facilmente consentono la lettura ai discepoli, tranne che abbiano prima dato
3. prova di fare autentica filosofia[7]. Parimenti i seguaci di Aristotele dicono che parte dei loro * scritti sono esoterici,
4. parte essoterici, cioè destinati al pubblico[8]. E i fondatori dei culti misterici, filosofi, nascosero le loro dottrine
5. sotto i miti, sì che non a tutti fossero manifeste. Ebbene, se quelli celarono umano sapere e impedirono ai profani

[4] Errore o confusione, già più antica di Clem. (Diog. L., *l. c.*), per Ippaso. Cfr. Jambl., *o. c.*, 18, 88; 34, 246-247 (= 18 A 4 D.-K.); e I **11** 52.4.

[5] Ad es. in Rm 6, 11; Ef 2, 1 etc. (e cfr. II **10** 47.3; III **9** 63.3); la filosofia "barbara" è il Cristianesimo; sopra, 56.2, designava il V. T.; cfr. I **3** 22.1.

[6] 2 Cor 6, 14-15 (poi inserito un ricordo di Plat. *Leg.* IV 717b; V 727e); 17-18 (qui incluso Is 52, 11).

[7] Per Platone cfr. Diog. L. III 63; per gli Epicurei, Usener, Epic. 404 (Diog. L. X 26 accenna ad Epicurei "autentici" e "sofisti"); per gli Stoici, Zenon., *fr.* 43 Arn. (S. V. F. I p. 15). La tendenza ad interpretare ogni scuola filosofica in termini di magistero esoterico era senza dubbio propria dei Neopitagorici, che Clem. volentieri rispecchia.

[8] Cfr. Cic. *Ad Att.* IV 16, 2; *De Fin.* V 5, 12; Plut. *Alex.* 7, 8-9 e Gell. XX 5, 7-12; Orig. *c. Cels.* I 7.

di accedervi, non era forse oltremodo opportuno che la contemplazione veramente santa e beata della realtà re-
6. stasse occulta? Ma v'è una differenza: né i sistemi filosofici dei "barbari", né i miti pitagorici e nemmeno quelli platonici di Er l'Armeno nella *Repubblica*, di Eaco e Radamanto nel *Gorgia*, del Tartaro nel *Fedone*, di Prometeo e di Epimeteo nel *Protagora* e, inoltre, quello della guerra fra Atlantici e Ateniesi nel dialogo atlantico[9], sono da interpretare allegoricamente in modo assoluto, in tutti i singoli termini, ma solo per quanto riguarda il significato del pensiero in generale. Solo questo troveremo che è si-

59. 1. gnificato per simboli sotto il velo dell'allegoria. Per verità anche il tipo di scuola di Pitagora, cioè la duplice forma di convivenza con i discepoli, per cui i più erano chiamati "acusmatici" e solo alcuni pochi "matematici"[10], quelli cioè che si dedicavano veramente alla filosofia, significava che « una cosa si dice, un'altra è tenuta nascosta »[11]
2. alla moltitudine. E forse anche la famosa duplice specie di ragionamenti dei Peripatetici, l'una qualificata come fondata sull'opinione, l'altra sulla scienza[12], non è lontana dal distinguere la riputazione dalla gloria e dalla verità.
3. « Non ti paia violenza cogliere dai mortali fiori di gloria che nobilita, a patto però di parlare in modo pieno di

[9] Allude ai noti miti escatologici: *Resp.* X 614b ss.; *Gorg.* 524a ss.; *Phaed.* 112a ss.; *Prot.* 320d ss., cui aggiunge il *Timeo* (25b-d) e il *Crizia* (108a ss.), designati come dialogo Atlantico. Il principio dell'esegesi allegorica non è dunque sperticato e stravagante, ma deve rispettare la coerenza dei testi: mitici per i filosofi pagani, biblici per la filosofia "barbara". Cfr. oltre, **14** 103.2-4.

[10] ἀκουσματικοί (cfr. **5** 27.1), "uditori" e seguaci delle pratiche morali pitagoriche, e μαθηματικοί "studiosi" delle scienze: cfr. Porph. *V. P.* 37; Jambl. *V. P.* 17, 71-74; Gell. I 9, 1-7. La distinzione dové essere sovrapposta a quella originaria fra novizi e perfetti, di cui già Timeo (566 F 13 b Jac.); e sorsero polemiche fra i due gruppi, ognuno dei quali rivendicava per sé il genuino spirito del Pitagorismo (cfr. Burkert, *o. c.* [a I **15** 70.1], 188-192): Clem. "parteggiava" per il 2°, certo suggestionato dalla parallela concorrenza fedeli - "gnostici". Per l'esoterismo cfr. ancora l'introduz. al I. 1° (**1** 13.1-3; **2** 20.4).

[11] Odyss. XI 443.

[12] Arst. *Top.* I 1 100 a 27-100 b 24; e già IV **22** 137.1.

4\. santità »[13]. E, in ogni caso, la musa ionica[14] dice a chiare parole che « la folla, sapiente in apparenza, dà retta ai cantori del popolo e adotta le sue usanze, e pure sa che molti sono cattivi, pochi buoni »; i migliori invece perseguono la gloria: « I migliori scelgono una sola cosa in 5. cambio di tutte, gloria eterna invece di beni mortali; ma i più si rimpinzano come pecore », « commisurando la felicità al ventre, al sesso, a ciò che abbiamo di più spre-6. gevole »[15]. E il grande Eleate, Parmenide, introduce la dottrina delle due vie scrivendo così: « Da un lato il cuore che non trema della verità persuasiva, dall'altro le opinioni dei mortali, in cui non c'è fede verace »[16].

Capitolo 10

60. 1. A buon diritto quindi il divino apostolo dice: « Per rivelazione mi è stato reso noto il mistero, come ho già scritto in breve. E in proposito voi, leggendomi, potete capire ciò che io so del mistero di Cristo, che in altre generazioni non fu reso noto ai figli degli uomini, come ora è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti »[1].
2\. Esiste infatti anche una dottrina riservata ai perfetti[2], di cui egli parla scrivendo ai Colossesi: « Non cessiamo di pregare per voi e di chiedere che siate completi nella piena conoscenza della volontà di Dio, con ogni sapienza e intelligenza spirituale. Così camminerete in modo degno del Signore per piacergli in tutto, portando frutto

[13] Emped., 31 B 3, 6-7 D.-K. (= *fr.* 1, 18-20 Gallavotti, cit. [a III 3 14.2]).
[14] La musa ionica qui è Eraclito (cfr. Plat. *Soph.* 242e), di cui sono citati di seguito due frammenti (B 104 e 29 D.-K.: cfr. sopra, I **14** 61.3 e IV **7** 50.2-3); ora *fr.* 95 e 101 Marcowich; 110, p. 49 Diano.
[15] Demosth. *De Cor.* 296, forse proverbiale (ma τοῖς αἰδοίοις, « il sesso », è aggiunta di Clem.).
[16] Parm., 28 B 1, 29-30 D.-K.; cfr. **5** 31.1.
[1] Ef 3, 3-5 (cfr. oltre, **13** 87.1).
[2] τέλειοι, come γνωστικοί. « Non da tutti è la " gnosi " »: il senso allegorico o enigmatico delle Scritture è quello che solo gli " gnostici " possono attingere; il simbolismo è il naturale mezzo espressivo della tradizione segreta: cfr. I **1** 11.3 etc.

in ogni opera buona e avanzando nella piena conoscenza di Dio, corroborati di ogni virtù secondo la potenza della 3. sua gloria »[3]. E dice ancora: « ... per l'ufficio assegnatomi secondo il disegno di Dio per voi, di realizzare in pieno la parola di Dio, il mistero rimasto nascosto dall'origine dei tempi e delle generazioni, ma che ora fu rivelato ai suoi santi. A questi Dio volle far conoscere che cosa sia la ricchezza gloriosa di questo mistero fra i pagani »[4].

61. 1. Dunque altri sono i misteri rimasti nascosti fino agli apostoli e da essi tramandati come li hanno ricevuti dal Signore (nascosti nell'Antico Testamento), quelli « che ora furono rivelati ai santi »; e altra la « ricchezza gloriosa del mistero fra i pagani », che è la fede e la speranza in 2 Cristo, detta altrove « fondamento »[5]. E di nuovo, quasi ambizioso di manifestare la " gnosi ", scrive così: « ... ammonendo ogni uomo in ogni sapienza, per presentare ogni uomo perfetto in Cristo »[6]: e non vuol dire in assoluto « ogni uomo », perché allora non ci sarebbe nessun incredulo, e nemmeno « ogni uomo » che crede « perfetto in Cristo », ma dice « ogni uomo » come a dire « tutto l'uo-3. mo », in quanto santificato nel corpo e nell'anima[7]. E infatti, poiché « non da tutti è la " gnosi " »[8], aggiunge a 4. chiare lettere: « ... congiunti strettamente nell'amore e per raggiungere tutta la ricchezza della piena intelligenza, la piena conoscenza del mistero di Dio in Cristo, nel quale tutti i tesori della sapienza e della " gnosi " stanno nascosti ». « Perseverate nella preghiera e vegliate in essa 5. rendendo grazie »: e il rendimento di grazie non si fa solo per l'anima e per i beni spirituali, ma anche per il

62. 1. corpo e per i beni del corpo. E ancor più apertamente rivela che « non da tutti è la " gnosi " », quando soggiunge: « ... pregando al tempo stesso anche per noi, affinché Dio ci apra la porta per la predicazione del mistero di Cristo, per il quale ora sono in catene: che io lo riveli

[3] Col 1, 9-11.
[4] Col 1, 25-27; cfr. Ef 3, 9; Rm 16, 25-26.
[5] 1 Cor 3, 10; Eb 6, 1.
[6] Col 1, 28.
[7] Così in 1 Ts 5, 23; ma è assai dubbio che questo testo spieghi il primo. Cfr. Moingt, *art. c.* [a I 1 1.1], II 414.
[8] 1 Cor 8, 7; cfr. I 1 2.2.

2. come è mio dovere predicarne »[9]. Esistevano infatti cose trasmesse per tradizione non scritta[10]. E dice agli Ebrei: « Se si pensa al tempo, dovreste essere maestri », come invecchiati nell'Antico Testamento; « invece avete ancora bisogno che vi si insegni quali siano gli elementi primi degli oracoli di Dio: mi siete divenuti gente che ha biso- 3. gno di latte, non di cibo solido. Chi prende latte è inesperto delle dottrine di giustizia, perché è ancora un bam- 4. bino », cui si affidano i primi elementi. « Il cibo solido è invece per persone adulte, quelle che per l'esperienza hanno i sensi esercitati a distinguere il bene e il male. Perciò, lasciando da parte il discorso elementare sul Cristo, eleviamoci alla perfezione »[11].

63. 1. Ancora: Barnaba, il quale predicò anch'egli, con l'apostolo, il Logos nel suo ministero presso i pagani, dice: « Vi scrivo in modo più semplice, perché comprendiate ». 2. E un po' oltre presenta più chiaramente una traccia della tradizione "gnostica", e dice: « Che dice loro l'altro 3. profeta, Mosè? "Ecco ciò che dice il Signore Iddio: entrate nella terra feconda, che Iddio promise con giuramento ad Abramo, Isacco, Giacobbe, ed ereditatela, terra 4. che fa scorrere latte e miele". Che dice in proposito la "gnosi"? Imparate. Dice: sperate in Gesù che si manifesterà a voi nella carne. L'uomo è terra che patisce: dal- 5. la faccia della terra fu plasmato Adamo. Perché dunque dice: "nella terra feconda che fa scorrere latte e miele"? Benedetto il Signore nostro, fratelli, che ha posto in noi 6. sapienza e intelligenza dei suoi segreti. Infatti il profeta dice: "Allegoria del Signore: chi intenderà, se non chi è sapiente ed ha la scienza ed ama il suo Signore?" »[12]. 7. Certo è da pochi capire queste cose[13]. Ma « non invidio-

[9] Col 2, 2-3; 4, 2-4.
[10] Cioè segrete? Cfr. **1** 11.3; 13.2.
[11] Eb 5, 12 - 6, 1; cfr. 4 26.1-2; VI **8** 62.1-3. Sull'uso di questi testi paolini ,sui quali si fonda l'esoterismo di Clem., cfr. Prümm, *art. c.* [a I **1** 13.1], 399 s.; Camelot, 85 s.; Lilla, 147.
[12] Barn. *Epist.* 6, 5 e 8-10 (che include Es 33, 1 e 3; Is; Is 40, 13; Prv 1, 6). Sul ministero di Barnaba, At 13, 1-4; e già in II **6** 31.2; **20** 116.3 etc.; sui due sensi delle parole di Barnaba, uno di semplice fede, l'altro "gnostico" cfr. anche II **18** 84.3. Cfr. poi VI **8** 65.2.
[13] Cfr. Mt 19, 11.

so », dice [Isaia][14], « il Signore annunciò » in un vangelo: « Il mio mistero a me e ai figli della mia casa », stabilendo gli eletti in luogo sicuro e tranquillo, perché essi siano superiori all'invidia ottenendo lo stato proprio di 8. coloro che ha scelto. Chi non ha "gnosi" del bene è malvagio, poiché « uno solo è buono »[15], il Padre; ignorare il Padre è morte, come conoscerlo è vita eterna[16], per partecipazione alla potenza dell'incorruttibile. E non morire è partecipare alla divinità, mentre l'allontanamento dalla "gnosi" di Dio produce rovina. Ancora dice il

64. 1. profeta: « Ti darò tesori nascosti, oscuri, invisibili, per- 2. ché conoscano che io sono il Signore Iddio »[17]. Anche David in corrispondenza a queste parole canta nel suo salmo: « Ecco: tu hai amato la verità e le cose oscure e 3. nascoste della tua sapienza mi hai rivelato ». « Il giorno grida all'altro giorno la parola », quella scritta apertamente, « e la notte annuncia alla notte la "gnosi" », « quella nel mistero nascosta; e non ci sono discorsi né loquele, le voci delle quali non siano udite »[18] da quel Dio che disse: « Uno agirà di nascosto, e io non lo ve- 4. drò? »[19]. Per questo l'insegnamento [della dottrina cristiana] è stato chiamato "illuminazione"[20], poiché ha svelato ciò che era nascosto: solo il maestro ha *tolto il coperchio* dell'arca, tutto all'opposto di quello che dicono i poeti, per cui Zeus *serrò l'orcio* dei beni e aprì quello 5. dei mali[21]. « So che venendo a voi », dice l'apostolo, « ver-

[14] Is 24, 16 (nella versione di Simmaco). Segue un detto extracanonico, ricorrente quasi identico in Ps. Clem. *Homil.* XIX 20, 1 etc.: Resch, *o. c.* [a I **8** 41.2], n. 84 p. 108; Ruwet, *art. c.* ib., 137 s.; Jeremias, *o. c.* [a I **28** 177.2], 25. Cfr. Mc 4, 11.
[15] Mt 19, 17; cfr. II **20** 114.3.
[16] Cfr. Gv 17, 3; cfr. IV **6** 40.1. Parole quasi simili si riscontrano nella *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 91 r. 1-3 e 5-12, p. 35.
[17] Is 45, 3 (in Barn. 11, 4; sopra, **4** 23.2, il testo è citato invece secondo i LXX).
[18] Sal 50 [51], 8 e 18 [19], 3-4; anche qui l'interpretazione è in chiave esoterica: giorno - scrittura aperta - fede / notte - oscurità - "gnosi".
[19] Jer. 23, 24; cfr. già II **2** 5.5 e qui oltre, **14** 119.3.
[20] 2 Cor 4, 4 e 6; l'arca indica il V. T.
[21] Secondo la nota favola esiodea (*Op.* 94-104; cfr. Iliad. XXIV 527-533, e Daniélou, *Message*, cit [a I **1** 1.1], 118 s.

rò nella pienezza della benedizione di Cristo »: egli chiama « pienezza di Cristo » quel « dono spirituale »[22], cioè la tradizione " gnostica ", che desidera diffondere, lui presente ad uditori presenti (poiché non erano cose da potersi dichiarare per lettera), « secondo la rivelazione del mistero, taciuto dall'eternità dei tempi e manifestato ora e fatto conoscere attraverso Scritture profetiche, per ordine dell'eterno Iddio, a tutte le genti per sottometterle alla fede »[23], cioè a tutti quelli che, provenendo dai pagani, credettero che Egli è; ma a pochi fra questi si rivela anche il mistero di quali siano le cose nel mistero comprese. Giustamente quindi anche Platone, quando nelle *Lettere* tratta della divinità, dice: « (Devo) parlarti per enigmi, affinché se la lettera sarà intercettata nei recessi del mare o della terra, chi la leggerà non la capisca »: poiché il Dio dell'universo, che sta al di sopra d'ogni pensiero, d'ogni concetto, non potrà mai essere affidato alla scrittura, essendo ineffabile nella sua potenza[24]. Ed è ancora questo che ha voluto dire Platone quando scrive: « Pensando a ciò, guarda dunque di non doverti pentire di aver divulgato fra gente indegna queste cose. Il miglior modo di custodirle è non scriverle, ma impararle a memoria, perché non è possibile che ciò che è scritto non sia divulgato. Proprio non è possibile »[25]. Il santo apostolo Paolo parla in modo affine a questo, conservando l'uso della allegoria, profetica e veramente antica, dalla quale derivarono ai Greci le loro insigni dottrine: « Noi parliamo di sapienza con i perfetti, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei prìncipi di questo mondo, destinati a perire. Noi parliamo della sapienza di Dio che sta nel mistero, la sapienza nascosta ».

66. 1. E più oltre insegna a stare in guardia che le dottrine non escano fra la folla: ecco: « Io, o fratelli, non potei parlare a voi come a persone spirituali, ma come a persone

[22] Rm 15, 29 e 1, 11; cfr. sopra, **4** 26.5.
[23] Rm 16, 25-26; cfr. Col 1, 27, cit. " Pochi ": cfr. VI **7** 61.3.
[24] Cfr. **11** 71.5; **12** 78.3; 81.4 - 82.4; II **2** 5.3; e Marsh, *art. c.* [a I **1** 13.1], 64 s. Cfr. Philon. *Quod D. s. imm.* 11, 55; *De Somn.* I 32, 184 etc.
[25] [Plat.] *Epist.* 2 312d e 314bc (cfr. sopra, 58.1; I **1** 14.4); fra i due brani, Filone (*l. c.*).

carnali, bambini in Cristo. Vi diedi latte da bere, non cibo solido, perché non lo tolleravate ancora. Anzi, non tollerate nemmeno adesso, siete ancora carnali »[26]. Se dunque il latte è detto dall'apostolo nutrimento dei piccoli e il cibo solido degli adulti[27], " latte " dovrà intendersi la catechesi, quale primo nutrimento dell'anima, e " cibo solido " la visione contemplativa[28]. Queste due cose sono " carne " e " sangue " del Logos, cioè comprensione della divina potenza ed essenza. « Gustate e rendetevi conto come è buono il Signore », dice [la Scrittura][29]: Egli fa partecipi di se stesso quanti, spiritualmente, prendono in comune questo cibo, quando cioè l'anima da sola ormai nutre se stessa, come dice Platone, amico della verità[30]: " mangiare " e " bere " dal divino Logos è la " gnosi " della divina essenza. Perciò dice ancora Platone, nel 2° libro della *Repubblica*, che bisogna indagare sulla divinità « dopo aver immolato non un porcellino, ma una vittima grande e rara a trovarsi »[31]. E l'apostolo scrive: « Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato »[32], vittima davvero introvabile, Figlio di Dio consacrato per noi[33].

[26] 1 Cor 2, 6-7 e 3, 1-3; cfr. sopra, **4** 25.2; 26.1. Altra esegesi del passo: Paed. I **6** 34.3 - 36.4; cfr. Kutter, *o. c.* [a I **1** 2.1], 19-22.
[27] Cfr. Eb 5, 13-14; così sopra, 62.2-4; I **12** 55.1-4 etc.
[28] ἐποπτικὴ θεωρία: cfr. I **1** 13.1; 15.2; e Camelot, 104-107.
[29] Sal 33 [34], 9; cfr. 1 Pt 2, 3 e c. seg., 72.3.
[30] [Plat.] *Epist.* 7 341cd; così oltre, 77.1.
[31] Plat. *Resp.* II 378a (cfr. il frammento di Euripide, oltre, **11** 70.3).
[32] 1 Cor 5, 7.
[33] Cfr. Gv 17, 19.

LA "SCOPERTA" DI DIO

(c. 11-13)

Capitolo 11 *370-371*

67. 1. Ora, il « sacrificio accetto a Dio »[1] è un distacco senza 2. pentimenti dal corpo e dalle sue passioni. Il vero e reale culto di Dio è questo. E forse per questo la filosofia è detta giustamente da Socrate « meditazione della morte ». Infatti « colui che nell'attività del pensare non fa ricorso alla vista e non associa alcuno degli altri sensi, ma si accosta alla realtà con il solo e puro pensiero, persegue 3. la vera filosofia »[2]. Lo stesso significato ha pure per Pitagora il silenzio quinquennale, da lui imposto ai discepoli, proprio perché, distolti dal mondo sensibile, potessero contemplare la divinità con il solo pensiero[3]. Tutto questo [è derivato] da Mosè ai sommi pensatori greci. 4. Egli prescrive infatti « di *scorticare* la vittima dell'olocausto e dividerla nelle sue membra »[4], perché l'anima "gnostica", solo snudata dalla *pelle* della materia, priva del ciarpame corporeo e delle passioni tutte che le vane e

[1] Fil 4, 18: ciò al fine di ottenere la "gnosi" (66.2); cfr. anche VII **3** 13.3 - 14.1 e Lilla, 163-170.

[2] Plat. *Phaed.* 65e - 66a; 67d; 80e - 81a, passi spesso rievocati in tutta la tradizione patristica. Cfr. per il concetto **14** 106.1; VII **12** 71.3.

[3] Pitagora imponeva come noviziato ai discepoli un lungo periodo di silenzio: esercizio di concentrazione spirituale e insieme divieto di propalare le dottrine (Tim., 566 F 13 Jac. [sopra, **9** 59.1]; Plut. *Q. Conv.* VIII 8, 1 728ef; Jambl. *V. P.* 17, 72; 20, 94; 34, 246 etc.; e Theod. *Gr. Aff. Cur.* I 55 e 128, che tuttavia interpreta la cosa come atto di soggezione al maestro). Cfr. II **15** 68.3.

[4] Lv 1, 6; il commento in chiave simbolica è tolto (67.4 - 63.8) da Filone, *De sacrif. Abel et C.* 25, 84 - 30, 100, pass.; per altro a causa dell'imitazione dal § 84 s'insinua qui la tesi stoica dell'origine delle passioni da un errore di raziocinio, contrastante con le idee medio-platoniche correnti e di solito seguite da Clem.: Lilla, *art. c.* [a I 7 36.6), 21-23.

false opinioni procurano, spoglia insomma dei desideri **68.** 1. carnali[5], solo così sarà consacrata alla luce. Invece i più degli uomini, rivestiti della loro caducità come le conchiglie e avviluppati, avvoltolati nelle loro libidini come i ricci, concepiscono intorno alla beata incorruttibilità di Dio press'a poco le stesse opinioni che hanno di loro 2. stessi. E così non vedono, anche se frequentano noi, che infinite cose ci ha donato Dio, di cui Egli non è partecipe: la generazione, ed Egli è ingenerato; il nutrimento, ed Egli non ne ha bisogno; lo sviluppo, ed Egli è in perenne uguaglianza; una vecchiaia e una morte felici, mentre 3. Egli è esente da morte e da vecchiaia[6]. Non si creda quindi, mai!, che gli Ebrei attribuiscano a Dio mani, piedi, bocca, occhi, orifizi, e ire e minacce come sue passioni. È molto più pio interpretare come allegorie alcuni di questi attributi: e proprio questo chiariremo, via via che il no- 4. stro discorso procede, a suo luogo[7]. « Certo la sapienza è un rimedio che risana tutti i mali », scrive Callimaco 5. in un epigramma[8]. « Uno è sapiente [della sapienza] di un altro: così una volta, così ora », dice Bacchilide nei *Peani*: « Non è certo cosa facilissima trovare la porta di **69.** 1. mai cantate poesie »[9]. Perciò Isocrate nel *Panatenaico*

[5] Cfr. 1 Pt 2, 11.

[6] Ancora espressioni della teologia negativa: cfr. **12** 80.3 - 82.4; II **2** 6.1-3.

[7] Cfr. 71.4; un esempio in VII **7** 37.6; Dio è ἀπαθής: cfr. II **8** 40.2; **16** 72.2.

[8] Callim. *Epigr.* 46, 4 (= Anth. Pal. XII 150).

[9] Bacchyl., *fr.* 5 Sn.[4] (anche in Theod. I 78). Per le citaz. da Bacchilide e, in genere, dai lirici il Wilamowitz sosteneva (*Textgesch. d. Gr. Lyr.*, Götting 1900, 75 etc.) che Clem. copiava soltanto da florilegi. I seguaci lo ripeterono senza discussione (Snell, nell'edizione, Introd. p. 18; W. Schmid, *Griech. Literaturgesch.*, München, II 538 etc.). Se l'argomento precipuo della tesi era che si tratta quasi sempre di sentenze, le quali sono facilmente estrapolabili ad uso antologico, con ciò non è detto che Clem. non le estraesse per conto suo, proprio perché soprattutto le massime servivano al suo intento di cristianizzazione dei poeti antichi. Cfr. oltre, **14** 110.1; 136.5; *Paed.* III **12** 100.2-3. In questo caso la sua stessa talora scarsa attendibilità come testimone è indizio di lettura di prima mano. Cfr. A. Severyns, *Bacchyl. Essai biograph.*, Paris 1933, 149; I. Stefanescu, *Pindare si Bacchyl. in opera lui Clem.*, « Orthodoxia » 12 1960 240-252; Ilona Opelt, *Bacchyl. in der Christl. Spätantike*, « Jahrb. f. Ant. u. Christentum » 18 1975

si pone il quesito: « Chi devo definire educati? »[10]; e ben risponde: « Anzitutto quelli che sanno sfruttare bene i casi che capitano giorno per giorno e formarsi la loro opinione sulle circostanze, che sia esatta e permetta di 2. cogliere il più delle volte l'utile; poi coloro che instaurano con chi via via li frequenta rapporti di cordialità e di equità, e sopportano con serenità e facilità le asperità e difficoltà di carattere degli altri, mentre si mostrano miti e serbano la misura al massimo grado con chi sta loro vici-3. no. Ancora: quelli che sanno dominare sempre le passioni e non si lasciano abbattere troppo dalle disgrazie, ma in esse si comportano da uomini e in modo degno della na-4. tura di cui partecipiamo. In quarto luogo, punto capitale: quelli che non si lasciano corrompere dai successi né vanno fuor di sé né si inorgogliscono, ma persistono 5. nella moderazione dei saggi ». Poi aggiunge la conclusione al discorso: « Quelli che hanno il loro abito spirituale in armonia non solo con una, ma con tutte queste doti, questi io dichiaro uomini saggi, perfetti, dotati di tutte 6. le virtù ». Vedi quindi come anche i Greci celebrano con divine lodi la vita " gnostica ", pur non sapendo come si deve intenderla? (Che cosa sia " gnosi " non lo sanno neppure per sogno).

70. 1. Orbene, se la " gnosi " è il nostro cibo razionale, come abbiamo convenuto[11], sono davvero « beati », secondo la Scrittura, « quelli che hanno fame e sete »[12] della verità, 2. perché « saranno saziati » di un alimento eterno. Mirabilmente concorda con quanto sopra abbiamo detto Euripide, il filosofo della scena[13]: lo riscontriamo nel seguente passo, ove anche, misteriosamente, allude al Padre e 3. al Figlio. « A te che a tutto provvedi io offro libagione

81-86; Q. Cataudella, *Citaz. bacchilidee in Clem.*, in *Forma Futuri*, Studi in on. di M. Pellegrino, Torino 1975, 119-125.

[10] Cioè " sapienti ", " filosofi ", nel linguaggio isocrateo. Il passo (*Panath.* 30-32, anche in Stob. *Flor.* I 44 M.) è dei più significativi a definire la filosofia pratica di Isocrate, cioè un empirismo intelligente ed aperto. Clem. (n. 6) riferisce tutto allo " gnostico ".

[11] Cfr. c. prec., 66.3.

[12] Mt 5, 6 e parall.; cfr. I 1 7.2.

[13] Clem. fa eco ad un giudizio più volte espresso dagli antichi su Euripide: cfr. Athen. IV 158e; Vitruv. VIII, *Praef.* 1 etc. Qui si cita il *fr.* 912 N.[2]

sacrificale, o che ti piaccia essere chiamato Zeus o Ade. E tu accetta il mio sacrificio raro a trovarsi[14], abbondante 4. profusione d'ogni frutto ». Poiché olocausto per noi, vittima rara, è il Cristo. E che parli dello stesso Salvatore 5. senza saperlo, chiarisce in seguito soggiungendo: « Tu maneggi fra gli dèi celesti lo scettro di Zeus e partecipi 6. con Ade al potere sui sotterranei ». Quindi dice apertamente: « Manda alla luce anime di defunti per coloro che vogliono sapere donde germinano i loro travagli, quale è la radice dei loro mali, chi fra i beati dèi devono placare con sacrifici per trovare riposo dagli affanni ». 7. Non a torto danno inizio anche ai misteri greci le cerimonie purificatrici, come per i " barbari " l'abluzione[15].

71. 1. Dopo di che seguono i piccoli misteri, che contengono per così dire il fondamento della dottrina e della preparazione ai futuri [grandi misteri], poi, appunto, i grandi misteri, riguardanti tutta la vita: e qui non c'è più da imparare, ma da contemplare e meditare[16] profondamente 2. sulla natura e sulla realtà. Noi possiamo raggiungere la fase della purificazione mediante la confessione, quella della contemplazione ascendendo, mediante l'" analisi ", verso l'Intelligenza prima. Si comincia con l'analisi degli esseri che le sono soggetti, astraendone le qualità fisiche,

[14] ἄπορον. Anche in Platone (*l. c.* a 66.4) si legge questo aggettivo, detto del sacrificio (« sans prix », traduce Le Boulluec). Coincidenza casuale? Il Früchtel (in apparato ,ad l.) giustamente non crede, né crede a una reminiscenza euripidea in Platone, ma sospetta che in Euripide fosse scritto ἄπυρον, « senza fuoco », tuttavia Clem. pensava ancora al filosofo prima citato, e sostituì questo con l'altro aggettivo. Ciò gli procurò una (inconscia?) facilitazione ad intravvedere una sorta di profezia del Cristo anche in Euripide. L'allusione è trasparente soprattutto nell'allocuzione della 2ª parte del fr., nell'accenno alla potenza mediatrice nel cielo e nell'Ade (cfr. Fil 2, 9-11; 1 Pt 3, 19-22): è facile scorgervi in particolare la discesa di Cristo agli Inferi: cfr. VI **6** 44.5 - 45.1.

[15] Cfr. ad es. Nm 8, 7 (già sopra, **6** 39.4) per gli Ebrei, e il lavacro battesimale per i Cristiani. Cfr. anche **4** 20.1; VII **4** 27.6.

[16] Cfr. Arst., *fr.* 15 R.[3] e Ross. Enumera le fasi dell'iniziazione ai misteri Eleusini (cfr. Plut. *Demetr.* 26, 1-4; Themist. *Or.* 20 239b etc.). Il simbolismo è dunque una vera forma di vita: quello che è allegorismo nascosto nell'espressione letteraria o religioso-letteraria ,si riflette e si amplia nel μυστήριον, il rito segreto del culto. Cfr. I **1** 13.1; 15.2; IV **1** 3.1; Osborn, *o. c.* [a I **1** 2.1], 25 s.

spogliandone la dimensione in profondità, poi quella in larghezza, da ultimo quella in lunghezza[17]. Il punto che resta è l'unità. Essa serba ancora, per così dire, una posizione[18]. Se la spogliamo della posizione, si giunge al 3. concetto di unità. Se poi, astraendo da tutte le qualità inerenti ai corpi e alle così dette realtà incorporee, ci slanciamo nella grandezza del Cristo e di qui procediamo in santità [di vita] verso l'abisso, allora potremo in qualche modo giungere all'intelligenza dell'Onnipotente: 4. conoscendo però non ciò che è, ma ciò che non è[19]. Una forma, un moto, uno stato, una sede o luogo, una destra o una sinistra del Padre dell'universo non sono affatto cose da concepire: eppure sono state scritte anche queste; ma che cosa poi voglia significare ognuno di quegli attri- 5. buti, si chiarirà a suo tempo[20]. Non è in un luogo la Causa prima, ma oltre e sopra ogni luogo e tempo e denominazione e intelligenza[21]. Per questo anche Mosè dice: « Rivelati a me »: chiarissima allusione al fatto che Dio non è apprendibile né esprimibile da parte degli uomini, ma solo è conoscibile mediante la potenza che da Lui procede. Infatti l'oggetto della ricerca è incorporeo e invisibile, ma la grazia della " gnosi " proviene da Lui attraverso il Figlio[22].

72. 1. Chiarissima testimonianza ce ne offrirà Salomone, che

[17] Cfr. VI **11** 90.4.

[18] Definizione aristotelica del punto: *De An.* I 4 409 a 6; *Anal. Post.* I 27 87 a 36. Il processo di astrazione (ἀνάλυσις, ἀφαιρεῖν) si ritrova nei platonici: Albin. *Did.* 5, 4-5 p. 157 H.; Plotin. V 3, 17 in f.; VI 9 3, 4; Plut. *Platon. Quaest.* 3 1001-1002b; Numenio, etc. (in A. Festugière, *La Révelation*, cit. [a I **15** 67.4], IV 92-140); cfr. Andresen, *o. c.* [a I **1** 2.1], 294; Mortley, 15-18; Lilla, 221.

[19] Così Plotino, *l. c.*; cfr. IV **23** 152.3; qui già 65.2 e oltre, 80.2-82.4; la trascendenza di Dio è affermata mediante il principio della teologia negativa. Per ἀσώματος cfr. **14** 109.1.

[20] In uno scritto " teologico ", περὶ θεολογίας (cfr. la prefazione al 4° libro), come crede il Munck, 88-100? Cfr. sopra, 68.3. Che non si possa parlare di σχῆμα di Dio è ripetuto in VI **14** 114.4; **16** 136.3; VII **6** 30.1.

[21] Cfr. Ef 1, 21 e già II **2** 5.3 e 6.1, ove è citato lo stesso testo (Es 33, 13) e il commento filoniano (*De Post. Caini* 5, 14-16); cfr. anche c. prec., 65.2; quindi **12** 78.2-3; 79.1.

[22] Cfr. Mt 11, 27 e parall. Cfr. II **17** 77.4.

dice, se non erro: « Intelligenza d'uomo non è in me, ma Dio mi ha dato sapienza: e conosco cose sante »[23]. 2. E già Mosè, esprimendosi con un'allegoria, chiamò l'intelligenza divina « albero della vita »[24], piantato nel " giardino "; e questo " giardino " può anche essere il 3. mondo, in cui sono tutte le opere della creazione. In esso fiorì anche il Logos e « portò frutto », quando « si fece carne », e vivificò quelli che « gustarono » la sua bontà[25], poiché non senza quell'" albero " è giunto a nostra conoscenza; la nostra vita vi fu sospesa[26] perché avessimo 4. fede. Ed ecco ancora Salomone: « L'albero di immortali- 5. tà è per quanti ad essa si attengono »[27]. Per questo è scritto: « Ecco: ho posto davanti al tuo volto la vita e la morte: poter amare il Signore Dio e seguire le sue strade e ascoltare la sua voce e aver fede nella vita. Ma se violerete gli ordini e i decreti che vi ho dato, sarete perduti. Poiché la tua vita, la longevità dei tuoi giorni è amare il

73. 1. Signore Dio tuo »[28]. E poi: « Abramo s'avviò verso il luogo che Dio gli aveva detto. Al *terzo* giorno alzò gli 2. occhi e vide il luogo da lontano »[29]. Si spiega: il primo giorno è quello della vita delle cose belle, il secondo significa il desiderio dell'anima rivolta al bene sommo, nel terzo l'intelletto discerne le realtà spirituali, poiché gli

[23] Cfr. Prv 30, 2-3; quanto al testo cfr. II **17** 77.6 e Böhlig, *art. c.* [a I **4** 27.2]; così per la citaz. al n. 4.

[24] Gn 2, 9; 3, 22; Ap 22, 2; cfr. Daniélou, *La typologie chez Clem.*, « Studia Patrist. », IV, Oxford 1959, 50-57; Id. *Théologie*, cit. [a I **1** 15.2], 124; *Message*, cit., 218 s.

[25] Sal 1, 3; Gv 1, 14; Sal 33 [34], 9; 1 Pt 2, 3 (cfr. 66.2-3). Clem. rasenta qui il noto simbolismo cristiano per cui l'albero del paradiso è figura della croce; cfr. Justin. *Dial. c. Tr.* 86, 1; Barn. *Epist.* 12, 5; Rahner, *o. c.* [a I **1** 13.1], 77-86; Osborn, *o. c.* 158 s. Frutto di questo " albero " è la " gnosi ": nel Vangelo di Verità scoperto a Nag-Hammadi si dice che il Cristo sulla croce è « frutto della gnosi » (18, 24-27).

[26] Cfr. Dt 21, 23; 28, 66.

[27] Prv 3, 18 (e cfr. 11, 30 etc.).

[28] Dt 30, 15-20 (in compendio).

[29] Gn 22, 3-4 (e 11 per " l'angelo " del n. 4); cfr. il commento di Philon. *o. c.*, 6, 17-20 – tranne l'aggiunta cristiana, per cui cfr. VII **12** 76.4-6. Ma la progressiva ascesa dal sensibile allo spirituale ha sapore platonico: cfr. spec. *Symp.* 210a-211c (e I **28** 176.2). Sul brano cfr. Wytzes, *art. cit.* [a I **9** 44.3], 131-133. Sul τύπος I **5** 31.3; **1** 13.1; Marsh, ivi cit., 67.

occhi del pensiero sono stati aperti dal maestro che il *terzo* giorno risorse. I tre giorni potrebbero essere anche simbolo del sigillo [battesimale] per cui si crede in Colui 3. che è il vero Dio. Che poi [Abramo] veda il luogo « da lontano », è ragionevole, perché la regione di Dio è difficile a conquistarsi – quel Dio che Platone ha chiamato la regione delle idee [30], e da Mosè ha desunto che fosse un luogo, in quanto capace di contenere l'universo tutto –. Ed 4. è ragionevole che Abramo la veda « da lontano », perché era ancora nella generazione e viene passo passo guidato

74. 1. al mistero dall'angelo. Donde l'apostolo: « Ora vediamo come attraverso uno specchio, ma allora faccia a faccia » [31], « soltanto con le dirette intuizioni del pensiero, pure e 2. incorporee » [32]. « Ma è possibile anche con la dialettica raggiungere un'intuizione di Dio, a condizione che si cerchi di tendere a ciò che è ciascun ente in sé con la ragione, prescindendo da tutte le sensazioni, e che non ci si allontani » dall'essere « prima che si sia afferrato con la sola intellezione quello che è il bene in sé », trascendendo verso la realtà sovrastante e « giungendo proprio al 3. limite dell'intelligibile »: sono parole di Platone [33]. E Mosè, ancora, quando non permetteva la costruzione di altari e santuari in più luoghi, una volta che aveva edificato l'unico tempio di Dio, annunciava che il mondo è unigenito, come dice Basilide [34], e anche che Dio è unico – e 4. qui Basilide non la pensa più così. E [ad attestare] che non intendeva comprendere entro un luogo l'Essere che non si può comprendere, Mosè, " gnostico ", non dedicò nel tempio alcuna immagine che fosse oggetto di venerazione. Così mostrava che Dio è invisibile e incircoscrivibile, e d'altra parte portava comunque gli Ebrei ad una nozione di Dio mediante l'onore del Nome cui il tempio

[30] Cfr. IV **25** 155.2. Platone apprese da Mosè (cfr. I **1** 10.2) questo luogo iperuranio delle idee (*Phaedr.* 247c)!
[31] 1 Cor 13, 12, spesso citato; cfr. I **1** 7.1; I **19** 94.4.
[32] Philon., *o. c.*, 6, 20 (ma Clem. rettifica la posizione negativa del modello: cfr. Méhat, 203).
[33] Plat. *Resp.* VII 532ab.
[34] Per Basilide cfr. l. 3°, in princ.; la concezione monistica della creazione anche in IV **12** 86.1; per l'opposizione fra il Dio supremo e il Dio degli Ebrei cfr. Iren. *Adv. Haer.* I 24, 3-5.

5. era legato. Insomma, quando il Logos vieta l'allestimento dei luoghi sacri e i sacrifici d'ogni genere vuol significare che l'Onnipotente non si trova in alcun luogo. Egli dice: « " Quale abitazione mi costruirete? " dice il Signore: 6. " Il cielo è il mio trono ", etc. » [35]. Così dei sacrifici: « Non voglio sangue di tori o grasso di agnelli » [36], con gli altri divieti che seguono, dati dallo Spirito Santo per bocca

75. 1. del profeta. Con tutto ciò concorda perfettamente anche Euripide, che scrive: « Quale casa costruita da artefici potrebbe rinchiudere il corpo divino nei recessi dei mu-2. ri? » [37]. E analogamente per quanto riguarda i sacrifici: « Il dio non ha bisogno di nulla, se davvero è dio. Sono miserabili favole di poeti, queste [che dicono il contrario] » [38]. 3. Dice Platone: « Non per bisogno Dio ha creato il mondo, cioè per ricevere onori dagli uomini e dagli altri dèi e demoni, come se dovesse trarre un guadagno dalla generazione, e cioè da noi il fumo dei sacrifici, dagli dèi e 4. demoni i rispettivi servigi » [39]. Così in modo quanto mai efficace ad istruirci dice Paolo negli *Atti degli Apostoli*: « Dio, che ha creato il mondo e quanto vi è contenuto, Egli che è Signore del cielo e della terra, non abita in templi fatti da mano d'uomo, né da mani d'uomo è servito come se avesse bisogno di qualcosa, Egli che a tutti

76. 1. dà vita, respiro, tutto » [40]. Anche Zenone, il fondatore dello Stoicismo, dice nel libro della *Repubblica* che non bisogna fare né templi né statue, perché niente che sia costruito è degno degli dèi. Egli non si perita di scriverlo,

[35] Is 66, 1; per ἀπερίγραφος detto di Dio cfr. le altre espressioni della teologia negativa (c. seg., 80.3; II **2** 6.1-3; e Philon. *De Sacr. Ab. et C.* 15, 59; 37, 124).
[36] Is 1, 11.
[37] Eur., *fr.* 1130 N.². Il Nauck pone il frammento fra i falsi, sentenziando: « Christianus poeta haec scribere potuit, non potuit Euripides ». Il Nauck non riconosceva che lo Spirito soffia dove vuole. Clemente sì. Zenone, subito oltre citato (76.1), diceva press'a poco lo stesso. E della genuinità dei versi che seguono, che sotto altro aspetto accentuano parimenti l'eccellenza di Dio, chi dubita?
[38] Eur. *Her.* 1345-1346. Dio ἀνενδεής: cfr. *Paed.* III **1** 1.1 etc.
[39] È ignoto da qual testo sia tolta la citazione, attribuita a Platone anche da Teodoreto (*Gr. Aff. Cur.* IV 34; VII 48).
[40] At 17, 24-25.

letteralmente: « Non ci sarà nessun bisogno di costruire templi, perché un tempio che non sia di molto pregio e santo non va stimato nulla, e nulla di molto pregio e
2. santo può essere opera di muratori e manovali »[41]. Giustamente quindi anche Platone, sapendo che il mondo è tempio di Dio, indicò ai cittadini un luogo in cui riporre a loro modo le statue, ma vietò ad ognuno di possedere
3. in privato immagini di dèi: « Nessun altro * », egli dice, « consacri le cose sacre agli dèi. Infatti l'oro e l'argento, sia posseduto da privati nelle altre città, sia posto nei templi, è un possesso che suscita invidia; l'avorio tolto ad un animale morto non è un dono casto; il ferro e il bronzo servono per ordigni di guerra. Si offra quindi un oggetto di legno in un solo pezzo, qualunque si voglia, o

77. 1. anche di pietra, ai pubblici templi »[42]. Ancora, giustamente dice [Platone] nella grande epistola: « [Questa] non si può affatto spiegare come le altre conoscenze: ma dopo lunga abitudine a discutere sull'argomento e una vita vissuta insieme, nasce nell'anima improvvisamente, come *luce* che s'accende da un fuoco che divampa; e si
2. nutre di sé medesima »[43]. E non sono forse parole simili a quelle del profeta Sofonia? « Mi assunse lo Spirito, mi sollevò al quinto cielo: e vidi angeli chiamati Signori e il diadema posto su di essi in Spirito Santo; e il trono di ognuno di essi era sette volte più luminoso della *luce* del sole che sorge. Essi abitavano in templi di salvezza e celebravano Dio ineffabile, altissimo »[44].

[41] Zenon., *fr.* 264 Arn., spesso ricordato (Plut. *De Stoic. rep.* 6 1034b; *Q. Conv.* III 6, 1 653e; Orig. *c. Cels.* I 5); cfr. VII **5** 28.2; 29.3.

[42] Plat. *Leg.* XII 955e - 956a (unitamente al testo di Zenone anche in Theod. III 74-75); cfr. Philon. *Quaest. in Ex.* II 85; *De Post. Caini* 2, 5 etc. Su questa citaz. cfr. Munck, 198-200.

[43] Plat. *Epist.* 7 341cd; cfr. sopra, 66.3. 'Gnosi'/luce: cfr. III **5** 44.3.

[44] Dalla cosiddetta *Apocalissi di Sofonia*, apocrifo ebraico così intitolato nella sticometria di Niceforo (Zahn, *o. c.* [a II **9** 45.3], II 1 297-301; Schürer, *o.c.* [a I **15** 70.1], 367), rimasto in parte in una redazione copta, rielaborata in ambiente cristiano; cfr. Ruwet, *artt. cc.* [a I **22** 149.3], 244 e [a I **8** 41.2], 156. Per i cieli cfr. IV **25** 159.2. Questo e il seguente c. espongono il tema dell'inconoscibilità di Dio: cfr. il 4° Volume (*Le Dieu Inconnu*) dell'opera del Festugière su cit. (71.2). Il concetto è frequente nei primi

Capitolo 12

78. 1. « Scoprire il padre e creatore di questo universo è difficile impresa; se poi lo si scopre, *impossibile divulgarlo* a tutti », « poiché non si può affatto spiegare come le altre conoscenze »: sono parole di Platone, amico della verità[1].
2. Egli doveva bene aver saputo per tradizione che il sapientissimo Mosè[2], quando saliva al monte (attraverso la sacra contemplazione [egli saliva] al vertice dell'intelligibile), rigorosamente vietava che tutto il popolo salisse
3. con lui[3]. E quando la Scrittura dice: « Mosè entrò nella *tenebra* dove era Dio »[4], vuol significare, a chi sa intendere, che Dio è *invisibile* e *ineffabile*[5] e che la " tenebra " (tale è in realtà l'ignoranza dei più) si pone di fronte ai
4. raggi della verità. A sua volta Orfeo il teologo trae utile spunto di qui quando dice: « Egli è uno, perfetto in sé; dall'uno tutti gli esseri come figli derivano » (o « sono per natura »: si trova scritto anche così); e aggiunge: « ... e nessuno dei mortali lo vede; ma Egli tutti vede ». Poi conclude, più chiaramente: « Ma lui non lo vedo: solida *nube* gli si è posta attorno. Tutti i mortali hanno mortali pupille negli occhi, piccole, poiché insieme vi sono cre-

79. 1. sciute carni e ossa »[6]. A ciò che è detto qui apporterà poi

Cristiani: Tatian. *Or.* 4; Aristid. 1, 2 etc. Se nelle cose divine il parlar comune è inadeguato, ne discende, in primo luogo, che l'espressione è affidata al simbolo, il quale celebra qui la sua più alta giustificazione, e in secondo luogo, che si deve far ricorso ai procedimenti della teologia negativa, per cui cfr. 80-82, cit.

[1] La citaz. combinata del *Timeo* (28c: cfr. oltre, **14** 92.3) e della *Lettera 7ª*, *l. c.*, era già in Protr. **6** 68.1; riappare in Theod. *Gr. Aff. Cur.* II 42 = IV 38. Il testo era caro al Platonesimo medio, e quindi ai primi Cristiani (cfr. Just. *Dial. c. Tr.* 4, 1; *II Apol.* 10, 6 etc.) per il senso mistico che vi è implicito. Cfr. Daniélou, *Message*, cit. [a I **1** 1.1], 130-135; A. D. Nock, *The Exegesis of Tim.*, *l. c.*, « Vigil. Christ. » 16 1962 79-86 (prec. 83). Platone ispirato da Mosè: cfr. a I **1** 10.2.

[2] Cfr. I **24** 158.1.

[3] Cfr. Es 19, 12 e 20-24.

[4] Es 20, 21; e cfr. **10** 65.2; 71.5 etc.

[5] ἄρρητος: cfr. sopra, 71.5; poi 81.3; II **2** 5.4 etc.

[6] Orph., *fr.* 246 K. (anche in *Protr.* **7** 74.5; qui oltre, **14** 123.1 e 4; 126.5; 133.1 e Theod. II 30; Just. *Cohort. ad Gr.* 15). Si tratta della διαθήκη, testamento, attribuito ad Orfeo: cfr. a **14** 123.2.

la sua testimonianza l'apostolo, dove dice: « Conosco un uomo in Cristo, rapito fino al terzo *cielo* » e di qui « nel paradiso; e udì parole ineffabili, che non è lecito ad uomo proferire »[7]. Così egli allude alla *ineffabilità* di Dio. E non aggiunge le parole « non è lecito » in rapporto ad una legge o per timore di qualche precetto, ma per rivelare che la divinità è inesprimibile per [la sua stessa santa potenza] *, se è vero che comincia a parlarne solo da oltre il terzo cielo, come è lecito a quegli [angeli] che qui si trovano iniziare al mistero le anime elette.

2. Io so infatti che anche Platone pensò a molti cieli (la penna mi trascura per ora gli esempi della filosofia "barbara", e sarebbero tanti!, perché, fedele alle promesse 3. precedenti, sa attendere il momento giusto)[8]. In ogni caso nel *Timeo*, incerto se dovere ammettere più mondi o questo unico, usa indifferentemente i nomi, parlando di "mondo" e di "cielo" come di sinonimi. Ecco le sue parole: « Abbiamo detto bene "un solo cielo" o sarebbe stato meglio dire "molti", anzi "infiniti cieli"? Uno, se è vero che dovrà essere foggiato secondo il modello »[9].

80. 1. Anche nella *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano è scritto: « Oceano invalicabile e i mondi che sono oltre 2. quello »[10]. Ed ecco corrispondente l'esclamazione del grande apostolo: « O profondità di ricchezza, di sapienza, 3. di "gnosi" divina! »[11]. E può darsi che proprio a questo alludesse il profeta quando prescriveva di fare « pani azzimi, cotti sotto la cenere »[12]: egli significava così che il sacro discorso veramente "mistico" intorno all'Ingene-4. rato[13] e alle sue potestà deve restare nascosto. Lo con-

[7] 2 Cor 12, 2 e 4.

[8] Allude al piano dell'opera: IV **1** 3.2 (Munck, 88-91).

[9] Plat. *Tim.* 31a (e Theod. IV 49); cfr. Philon. *De Opif. M.* 61, 171-172.

[10] Clem. 1 Cor 20, 8.

[11] Rm 11, 33; cfr. **8** 54.3; oltre, 88.5.

[12] ἐγκρύφιαι: Gn 18, 6 e Es 12, 39; il commento che segue è di Filone (*De sacrif. Abel et C.* 15, 60); cfr. 79.1.

[13] ἀγένητος. Il brano (80.3 - 82.4) raggruppa la maggior parte dei termini composti con ἀ- privativo a designare la inconoscibilità di Dio (in genere cfr. già II **2** 5.3 - 6.2; IV **25** 156), tipici della teologia negativa, per cui cfr. c. prec., 71.3-5. Si discusse e tuttora si discute quale fosse la sua matrice: giudeo-ellenistica (A. Wolfson, *Philo*, Cambridge Mass. 1948, II 94-164; Daniélou, *Message*, cit., 381-405), o pitagorico-platonica (Festugière, *o. c.*, IV 106-140 [ivi le testimonianze platoniche e medio-platoniche]; Casey, *art. c.* [a I **1** 1.1], 75-79, che aggiunge ai paralleli addotti Sext. Emp. *Adv. Phys.* II 281; Lilla, 214-226; Mortley, 62-65; 86-94; Hella Theill Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philos. Wurzelung des negat. Theologie*, München 1970, 28-63; 112-138 [che chiama in causa la parte filosofica della 7ª Lettera platonica, 341e - 343b]). Ci fu anzi chi sostenne che nella descrizione dell'idea della bellezza in Plat. *Symp.* 211a c'è « forse il primo esempio di teologia negativa del mondo occidentale » (Wytzes, *art. c.* [a I 9 44.3], 143). Comunque in Clem. sono presenti ascendenze platoniche e bibliche insieme. In particolare ἀγένητος è usatissimo; cfr. già 68.2; Jos. *c. Ap.* II 16, 167 etc. e i Cristiani Theoph. *Ad Autol.* I 4; II 10; cfr. Iren. *Adv. Haer.* II 8, 3; 34, 2 etc. È termine "assoluto", mentre ἀγέννητος, « senza nascita », è correlativo, ad es., a ἀνώλεθρος, « senza morte » (cfr. VI **18** 165.5; *Protr.* **6** 68.3; **12** 120.2; cfr. Parmenide, in **14** 112.2?; J. Lebreton, 'Αγέννητος *dans la tradition etc.*, « Rech. de Sc. Rel. » 16 1926 442-444). Per gli altri aggettivi cfr. qui **1** 1.5; **3** 16.4; **6** 36.3; **11** 74.4; 78.4; I **24** 163.3; II **2** 5.3-4; 6.3; IV **25** 162.5; VI **5** 39.3; **7** 57.5; VII **3** 14.1; **5** 28.1-4. Affine il concetto della "lontananza" (cfr. anche ἀπρόσιτος VI **7** cit.): **II 2** 6.1; VI **18** 166.1: Dio è « al di là » di tutto ciò che è, ἐπέκεινα (I **28** 177.1; VII **1** 2.2 etc.; cfr. ὑπεράνω qui, **6** 38.6 e Whittaker, *art. c.*, ivi), al di là dell'uno: *Paed.* I **8** 71.1. Onde la necessità del silenzio, che permette la pura contemplazione in ispirito, per avvicinarsi in qualche modo alla trascendenza (cfr. a II **15** 68.3). Tanto più paradossale quindi l'effusione di tutto l'immaginoso vocabolario di teologia biblica, per cui Clem. rivolge a Dio svariati attributi e qualificazioni (cfr. I **29** 182.1-2 etc. Camelot, 114; Mortley, 75-81). L'inesprimibilità di Dio non significa tuttavia che sia inconcepibile: l'anima che si astrae dal terreno può cogliere il divino (cfr. c. prec., 74.2-3; I **15** 71.1-2; **26** 164.3; II **10** 47.4 etc.); essa è "simile" a Dio, e il simile è conosciuto dal simile, platonicamente (II **11** 51.6; 52.7 etc.); e, cristianamente – speculazione che completa e supera quella antica – l'estrema possibilità di descrittibilità del divino è data dal fatto che Dio e uomo si riconducono, pur indipendentemente, all'Essere intermedio, il Figlio o Logos (cfr. 82.4; **6** 34.1; **14** 94.4-5; VI **9** 72.2; *Paed.* III **1** 2.1; Völker 93-97 etc.). E l'anima "gnostica" può anche raggiungere Dio per illuminazione (II **10** cit.; VII **10** 57.1 etc.). Infine va tenuta distinta la οὐσία di Dio, innominabile e inesprimibile, dalla ὕπαρξις, che si esplica, ancora tramite il Logos, nella visibile opera della creazione (cfr. **1** 6.2; II **2** 5.4).

ferma l'apostolo nella *Lettera ai Corinzi*, là dove dice apertamente: « Noi parliamo di sapienza con i perfetti, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei

principi di questo mondo, destinati a perire; noi parliamo della sapienza di Dio che sta nascosta nel mistero »[14].
5. E altrove dice ancora: « ... per la piena conoscenza del mistero di Dio in Cristo, nel quale tutti i tesori della
6. sapienza e della " gnosi " stanno nascosti »[15]. A queste parole appone il sigillo lo stesso nostro Salvatore, dicendo: « A voi è stato dato di conoscere il mistero del Re-
7. gno dei cieli »[16]. Dice ancora il Vangelo che il nostro Salvatore esponeva agli apostoli la sua parola in " mistero "[17]; dice infatti la profezia su di Lui: « Aprirà la sua bocca in parabole e proferirà le cose nascoste dalla fondazione del
8. mondo ». Ed ecco che mediante la parabola del lievito il Signore manifesta il significato nascosto; dice infatti: « Il Regno dei cieli è simile a lievito. Una donna lo prese e lo nascose sotto *tre* " sati " di farina, finché il tutto
9. fu lievitato »[18]. Qui o vuol dire che l'anima, divisa in *tre* parti[19] si salva con l'obbedienza, a causa della potenza spirituale nascostavi dalla fede, oppure che la forza del Logos comunicataci, intensa e possente, in modo nascosto e invisibile trascina a sé ogni uomo che la accoglie e la possiede entro di sé e conduce ad unità tutti gli ele-

81. 1. menti che la compongono. Con somma sapienza pertanto sono state scritte da Solone queste parole intorno a Dio: « Difficilissima cosa è concepire l'occulta misura del sapere, la quale contiene in sé, essa sola, i limiti di tutto »[20].
2. Infatti la divinità, dice il poeta di Agrigento, « non è possibile avvicinarla sì da raggiungerla con i nostri occhi o afferrarla con le nostre mani, che è il modo per cui larghissima la strada di persuasione scende fino all'animo,

[14] 1 Cor 2, 6-7; cfr. sopra, **4** 25.2; **10** 65.5.
[15] Col 2, 2-3; cfr. **10** 61.4.
[16] Mt 13, 11 e parall.
[17] Cioè, in parabole, spiegate poi ai soli discepoli: cfr. i testi sotto cit. ancora I **1** 13.1; VI **15** 124.5-6; 126.2; Sal 77 [78], 2.
[18] Mt 13, 33-35 e parall.
[19] Secondo la definizione platonica (*Resp.* IV 411a; 436a; cfr. Albin. *Didasc.* 17, 4 p. 173 Herm.; ancora in Clem. III **10** 68.5; VI **16** 135-136; *Paed.* III **1** 1.2). Cfr. Diels, *Doxogr.* p. 389 s., cit. sopra, **8** 53.1.
[20] Solon., *fr.* 16 D.; cfr. il *fr.* 17 oltre, **14** 129.6.

3. per gli uomini »[21]. E l'apostolo Giovanni: « Dio non lo ha mai visto nessuno: l'Unigenito Dio, quegli che è nel seno del Padre, Egli lo rivelò »[22], Egli che nominò seno di Dio l'invisibile e l'ineffabile. Onde alcuni lo hanno chiamato abisso, perché tiene come avvolte e abbracciate in seno tutte le cose[23]: irraggiungibile e infinito insieme[24].
4. Ed è precisamente questa la questione teologica più difficile da trattare: se il principio di ogni cosa è difficile a rintracciarsi, allora il primo e più antico principio sarà sommamente difficile da dimostrare, perché è esso anche per gli altri esseri tutti causa della nascita e dell'esisten-
5. za[25]. Come potrebbe infatti essere definito Colui che non è né genere né alterità né specie né individuo né numero, e nemmeno accidente né soggetto cui qualcosa possa capitare come accidente[26]? Né lo si potrebbe dire rettamente un tutto: il tutto è dell'ordine della grandezza, ed Egli
6. è il Padre dell'universo. Né, infine, si può parlare di parti in Lui, poiché l'Uno è indivisibile; per questo è anche infinito, non nel senso dell'impossibilità di percorrerlo, ma dell'assenza di distanze e di dimensioni, e pertanto è

82. 1. senza figura e innominabile[27]. E se mai vogliamo desi-

[21] Emped., 31 B 133 D.-K. (= n. 33 p. 40 Gallavotti, cit.); cfr. Lucr. V 100-103. I due frammenti raggruppati anche in Theod. I 73-74.
[22] Gv 1, 18; cfr. *Quis D. s.* 37, 1-2; e Camelot, 25-27.
[23] Cfr. II 2 5.4; i τινές sono i Valentiniani (Iren. *Adv. Haer.* I 1, 1 etc.
[24] Cfr. Corp. Hermet. 11, 18; Iren. *Adv. Haer.* I 17, 2.
[25] Cfr. VII **1** 2.2-3.
[26] Cfr. 71.5; 78.3; 79.1; e Albin. *Did.* 10, 4 p. 165 Herm.; Plotin. VI 9, 3 (37) e 6 (15) Bréhier.
[27] Oltre ai testi su citati, cfr. naturalmente la 1ª ipotesi del *Parmenide* su l'Uno, 137c - 138a. In particolare per l'innominabilità di Dio (ἀνωνόμαστος) cfr. Cic. *De Nat. D.* I 12, 30; Philon. *De Somn.* I 11, 67; Just. *I Apol.* 63, 1; Tatian. *Or.* 4; gli gnostici (Iren. I 6, 4; 11, 1 e 3 etc.); Celso (Orig. *c. Cels.* VI 65; VII 42). I nomi dilucidano parziali verità, non la verità (VI **17** 150.6-7); e sono simboli dei concetti, a loro volta simboli del reale: futili così le preoccupazioni dei sofisti a caccia di definizioni verbali, come le acrobazie degli eretici intorno alla lettera della Scrittura, che sono il metodo più sicuro per lasciarsi sfuggire la sostanza della Rivelazione (VII **16** 96.2-4). Cfr. Osborn, *o. c.* [a I **1** 2.1], 28-30; Mortley, 74; 188-190.

gnarlo, e lo designamo, impropriamente, o l'Uno o il Bene o l'Intelletto o l'Essere in sé o Padre o Dio o Creatore o Signore, non diciamo [queste definizioni] come proferendo il suo nome, ma in mancanza di meglio applichiamo begli appellativi, perché il pensiero possa basarsi su di 2. essi senza aberrare con il ricorrere ad altri[28]: ogni singolo termine non può significare Dio, ma tutti nel loro complesso sono indicativi della potenza dell'Onnipotente. Poiché le cose di cui si parla sono designabili in base alle qualità loro inerenti o alla relazione reciproca; ma niente 3. di ciò può essere assunto a proposito di Dio. E nemmeno con la scienza della dimostrazione Egli può essere colto, perché quella si costituisce sulla base di premesse anteriori e più note[29], mentre all'Ingenerato nulla preesiste. 4. Resta quindi che noi pensiamo l'Ignoto solo per grazia divina e per il Logos[30] che da Esso procede, proprio come Luca dice negli *Atti degli Apostoli* ricordando le parole di Paolo: « O Ateniesi, vedo che in tutto e per tutto voi siete più timorati degli dei [di altri popoli]. Infatti aggirandomi per le strade e osservando i vostri luoghi di culto, ho trovato anche un altare con l'iscrizione: "Al Dio Ignoto". Ebbene, Colui che venerate senza conoscerlo, Quello io vi annuncio! »[31].

Capitolo 13

83. 1. Dunque tutto ciò che cade sotto una denominazione, lo si voglia o no, è generato. Pertanto, sia che il Padre stesso « tiri » a sé[1] ognuno che sia vissuto in purità e giunto al pensiero della Natura beata e incorruttibile, sia che la libertà di scelta che è in noi, raggiunta la cono-

[28] Cfr. Just. *II Apol.* 6; Theoph. *Ad Autol.* I 3; anche Max. Tyr. *Or* 2, 10 e già il pagano Dione (*Or.* 12, 75-78).

[29] S'intende, rispetto alla conclusione cui si arriverà. La definizione è aristotelica (*Anal. Post.* I 2 71 b 20-23).

[30] Cfr. sopra, **1** 7.3.

[31] At 17, 22-23; cfr. **I 19** 91.5 - 92.2.

[1] Cfr. Gv 6, 44; anche in **1** 7.3 cit. Subito dopo (« essere beato e incorruttibile ») una reminiscenza epicurea, la 1ª Massima capitale.

scenza del bene, esulti e balzi « oltre il fosso »[2], come dicono gli atleti, ad ogni modo non è senza la *grazia* speciale che l'anima « mette le ali » e si alza in volo e si solleva oltre la realtà che la supera, e depone tutto ciò 2. che la aggrava[3] e lo restituisce all'elemento affine. Anche Platone dice nel *Menone* che la virtù è data da Dio, come dichiarano queste espressioni: « In base a questo ragionamento ci si rivela che la virtù è data per divino *dono* 3. — a quelli cui è data ». (Non ti pare che col « divino dono » già si alluda all'abito " gnostico ", che non a tutti 4. si conviene?[4]). E con ancor più chiare parole: « Ora, se noi in tutto questo ragionamento abbiamo esaminato bene, la virtù deve essere un bene che non ci è dato né per natura né per insegnamento, ma per divino *dono*, senza [concorso di] consapevole ragione, in quelli a cui 5. sia dato »[5]. Donata da Dio, dunque, « la sapienza, potenza del Padre », da un lato stimola la nostra libertà di scelta, dall'altro accoglie la *fede* e ricompensa l'attesa de-

84. 1. gli eletti con una suprema comunanza. Ed ora ti mostrerò che lo stesso Platone apertamente ritiene doveroso *credere* ai figli di Dio. Infatti dopo avere discorso, nel *Timeo*, « degli dèi visibili e generati » dice: « Quanto alle altre divinità, esporne e conoscerne l'origine, è compito più grande di noi; bisogna piuttosto credere a coloro che hanno parlato prima di noi: essi erano discendenti degli dèi, a loro dire, e naturalmente dovevano ben conoscere i loro progenitori. È pertanto impossibile non prestar fede a figli di dèi, anche se parlano senza dimostra-

[2] O nel vuoto, ove l'anima libera incontra Dio. πηδᾶν o ἅλλεσθαι ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα (« spazio reso vuoto col piccone ») è espressione proverbiale, già in Platone (*Crat.* 413a; cfr. Zenob. VI 23 e Juthner, P W, v. σκάμμα, III A [1927], 435. Per la libertà cfr. a **I 1** 4.1.

[3] Dal discorso sull'anima nel *Fedro* platonico (246cd; 247b; 255cd).

[4] « Non da tutti è la " gnosi " »: cfr. **I 1** 2.2.

[5] Plat. *Men.* 100b e 99e; cfr. oltre, 88.1, ove lo stesso testo è invocato ad attestare il possesso, non della " gnosi ", ma dell'intelligenza umana. Cfr. anche Ps. Just. *Cohort. ad Gr.* 32 (da altri riscontri, § 27 e **14** 90.5, § 30 e 93.4, § 28 e 104.1, parrebbe che lo scritto dipendesse da Clem. [Daniélou, *Message*, cit., 22]). Segue 1 Cor 1, 24.

2. zioni logiche e rigorose »[6]. Credo che non si potrà mai dare da parte di Greci una testimonianza più chiara del fatto che il nostro Salvatore e quanti sono stati consacrati profeti sono testimoni veritieri delle realtà divine: questi, in quanto chiamati figli di Dio, Quello in quanto autentico Figlio di Dio. Perciò [Platone] aggiunse anche che si deve credere a loro in quanto ispirati da Dio.
3. Se poi qualcuno afferma, piuttosto con posa tragica, di non credere, « perché non fu certo Zeus a bandirmi quest'ordine »[7], ebbene, sappia che lo stesso Dio bandì attraverso il Figlio le Scritture. Ed è degno di fede colui che « annuncia le cose proprie », poiché, dice il Signore, « nessuno conosce il Padre, se non il Figlio e colui al quale il

85. 1. Figlio l'abbia svelato »[8]. A Lui quindi dobbiamo credere, e per di più stando a Platone, anche se Egli predica e parla « senza dimostrazioni logiche rigorose », ma attraverso l'antico e il nuovo Testamento[9]. « Se non avrete fede », dice il Signore, « morrete nei vostri peccati ». E ancora: « Colui che crede ha la vita eterna »[10]. « Oh,
2. beati quelli che hanno fiducia in Lui »[11]. L'avere fiducia è qualcosa di più della fede, perché quando uno sa che il Figlio di Dio è il nostro maestro[12], ha fiducia che il suo
3. insegnamento è vero. E come al dire di Empedocle, « la dottrina fa crescere l'animo »[13], così la fiducia nel Signore
4. fa crescere la fede. In ogni caso, possiamo affermare, è atteggiamento proprio delle stesse persone quello di biasimare la filosofia da un lato e di perseguitare la fede dall'altro, e approvare l'ingiustizia e credere felice la vita condotta secondo le passioni.

[6] Plat. *Tim.* 40de, testo frequentemente " cristianizzato ": Ahenag. *Pro Christ.* 23, 5; Eus. *P. E.* II 7, 1; XIII 1, 1; 14, 5; Theod. *Gr. Aff. Cur.* I 59; III 34; cfr. VI **15** 123.1; J. Meifort *Platonismus bei Clem.*, Tübingen 1928, 34 s.
[7] Soph. *Ant.* 450; cfr. già IV 7 48.2.
[8] Mt 11, 27 e parall.
[9] Per l'unità dei due Testamenti cfr. I **27** 174.3.
[10] Gv 8, 24; 3, 15-16; 36; 5, 24.
[11] Sal 2, 12 [13].
[12] Cfr. I **20** 97.2; VII **2** 5.1.
[13] Emped., 31 B 17, 13 D.-K. (= 4, 13 Gallavotti, cit.); su questa proposizione cfr. Fascher, *art. c.* [a I **1** 18.3], 200.

86. 1. Ora la fede se è, già si disse, assenso volontario dell'anima[14], è poi anche operatrice di bene e fondamento di at-
2. tività giusta. E se Aristotele ci dà uno schema teorico, quando insegna che il " creare " può assegnarsi sia agli animali privi di ragione sia agli esseri inanimati, mentre l'" agire " è proprio solo degli uomini[15], provi a correggere quelli che chiamano Dio il " creatore " dell'universo[16]. Comunque, ciò che è azione fattibile egli lo qualifica o come bene o come cosa necessaria[17]. Ora il commettere ingiustizia non è bene (perché nessuno commette ingiustizia se non per causa di qualcosa altro [dal bene]), e delle cose necessarie nessuna è volontaria. Ma il commettere ingiustizia è volontario e perciò niente affatto neces-
3. sario. I buoni differiscono dai malvagi principalmente per le scelte che fanno e per l'onestà delle aspirazioni[18]. Infatti ogni perversità morale si attua con qualche intemperanza, e chi agisce per passione agisce per intemperanza
4. e perversità[19]. Sicché ad ogni occasione mi avviene di ammirare le divine parole: « In verità vi dico: chi non entra nell'ovile per la porta ma vi sale per altra via, quello è un ladro e un predone. Chi invece entra per la porta è pastore delle pecore: il guardiano gli apre ». E poco oltre il Signore spiega, e dice: « Io sono la porta delle pecore »[20].

87. 1. Bisogna dunque apprendere la verità attraverso il Cristo, e così ci si salva, anche se ci si è trovati a cercare la sapienza nella filosofia greca; poiché ora è stato mostrato chiaramente: « Quello che nelle altre generazioni non era stato reso noto ai figli degli uomini, ora si è rivelato »[21].
2. E infatti un'intuizione naturale dell'unico Dio onnipotente era presso tutti gli uomini dotati di senno e in ogni tempo, e i più hanno abbracciato l'eterno beneficio di-

[14] Cfr. II **2** 4.1; 8.4; 9.2 e qui sopra, **1** 5.2.
[15] ποιεῖν e πράττειν; cfr. Arst. *Eth. Eud.* II 6 1222 b 20; 8 1224 a 28; *Eth. Nic.* VI 2 1139 a 20; 4 1140 a 1.
[16] Come Platone (*Tim.* 28c).
[17] Cfr. Arst. *Pol.* VII 14 1333 a 32; e *fr.* 58 R.³ = 13 Ross (dal *Protr.*).
[18] Cfr. ancora Aristotele (*Eth. Nic.* X 5 1175 b 26).
[19] Cfr. Arst. *Eth. Eud.* II 7 1223 a 27 - 1223 b 3.
[20] Gv 10, 1-3 e 7.
[21] Ef 3, 5; cfr. **10** 60.1.

sposto dalla divina Provvidenza – quelli almeno che non
3. hanno del tutto perduto rispetto verso la verità[22]. In ogni caso la nozione della divinità Senocrate di Calcedonia non dispera di trovarla, in genere, anche negli animali privi di ragione; e Democrito, anche suo malgrado, dovrà pur consentire con lui per coerenza di principî: infatti egli ha concepito che le medesime immagini, emananti dalla essenza divina, impressionino sia gli uomini sia gli ani-
4. mali privi di ragione[23]. A maggior ragione è tutt'altro che privo di nozione della divinità l'uomo, se è vero che alla sua origine ricevette il « soffio »[24], come è scritto, partecipando così ad una essenza più pura rispetto agli

88. 1. altri animali. Da questo testo dipendono i Pitagorici quando dicono che l'intelligenza viene all'uomo per dono divino, come riconoscono insieme Platone ed Aristotele[25].
2. Ma mentre noi affermiamo che a chi ha fede si aggiunge l'ispirazione dello Spirito Santo, i Platonici collocano l'intelligenza nell'anima, come *effluvio*[26] di divino dono, e

[22] Gli epicurei, sempre avversati da platonici, stoici, cristiani, che contro di loro accentuavano il concetto della Provvidenza; cfr. I **1** 1.2; II **21** 127.1; VI **8** 67.2.

[23] Xenocr., *fr.* 21 Heinze e Democr., 68 A 79 D.-K.; cfr. oltre, **14** 133.7-8 e I **19** 94.2. Per Senocrate cfr. Porph. *De Abst.* IV 22 etc. in Heinze, p. 111 e Isnardi Parente, *o. c.* [a II **5** 24.1], 239, 412 s.; per Democrito cfr. Cic. *De Nat. D* I 12, 29; ma i suoi presupposti erano materialistici.

[24] « Dio soffiò nelle narici dell'uomo »: Gn 2, 7. Clem. intende questa πνοή come la ragione.

[25] Cfr. sopra, 83.3-4 per Platone (*Men.* 99e; cfr. *Prot.* 322a); Arst. *Eth. Nic.* X 9 [10] 1179 b 20-21 e *fr.* 27 Ross (dal περὶ φιλοσοφίας: l'anima è costituita dallo stesso " etere " di Dio: cfr. Tert. *De An.* 5, 1 e Daniélou, *Message,* cit. [a I **1** 1.1], 155-162). Che la δόξα, così come è formulata, sia da riferire ai Pitagorici non lo afferma alcuna altra fonte (tranne il solito Teodoreto [V 28]): il testo di Clem. in effetti non è riportato nelle raccolte dei frammenti pitagorici. E tuttavia v'è un'idea simile in Diog. L. VIII 28 (l'anima è immortale perché è immortale l'essere da cui si è staccata. Il testo fa parte del famoso e discusso estratto pitagorico di Alessandro Poliistore, 273 F 93 Jac.; cfr. Mondolfo, *o. c.* [a I **15** 72.4], I 2 457).

[26] ἀπόρροια, termine ricorrente in Sap Sal 7, 25 e nei medioplatonici: cfr. Max. Tyr. *Or.* 4, 7; altri testi in R. Witt, *The Hellenism of Clem.*, « Class. Quart. » 25 1931 195-204 (prec. 201); per Clem. cfr. *Protr.* **6** 68.2; *Hypotip.*, *fr.* 23 (III p. 202 St.) e Lilla,

3. l'anima nel corpo[27]. Del resto in Gioele, uno dei dodici profeti [minori] è detto: « E dopo questo accadrà: Io *verserò* del mio spirito sopra ogni carne; e i vostri figli e le vostre figlie profeteranno »[28]. Ma lo spirito non è in
4. ciascuno di noi come parte di Dio. Come poi questa distribuzione avvenga, e anzi che cosa sia lo Spirito Santo, lo mostreremo negli scritti *Sulla Provvidenza* e *Sull'ani-*
5. *ma*[29]. Ma « la profondità della " gnosi " » « è buona diffidenza nasconderla », secondo Eraclito, « poiché la diffidenza evita di essere conosciuta »[30].

14-18; per il προσεπιπνεῖσθαι dello Spirito Santo cfr. VI **16** 134.2 e Méhat, 460-465.

[27] Cfr. Plat. *Tim.* 30b; 69c; 89e.

[28] Gl 2, 28 (= 3, 1, in At 2, 17).

[29] Trattati già preannunciati, poi non scritti: cfr. I **14** 60.4. Sull'indivisibilità di Dio, che pure si riparte sugli uomini cfr. III **10** 69.1; è problema dei platonici del tempo e dei neoplatonici (cfr. Jambl. *De Myst.* I 9); sembrano riferirvisi anche vari *Estratti da Teodoto*: 1, 1-2; 17, 3-4; 24, 2 etc.

[30] Heraclit., 22 B 86 D.-K. (ora A 70 Colli, cit., p. 74; *fr.* 12 Marcowich, cit. [a I **1** 2.2] p. 30, che esibisce altri saggi interpretativi. Cfr. B 18 D.-K., citato dallo stesso Clem. (II **4** 17.4) e B 123 D.-K.: « La natura ama nascondersi »; ed è provvidenziale che la " gnosi " non sia immediatamente accessibile all'umana diffidenza (o incredulità " buona "). È il programma di Clem. stesso: I **1** 13.2; **2** 20.4-21.2 etc. Cfr. Valentin, *art. c.* [a I **1** 2.2]; M. Harl, *Le language de l'expérience relig. chez les Pères etc.*, « Riv. di Storia e Lett. Relig. » 13 1977 5-35 (prec. 10-12).

LE VERITÀ PERVENUTE AI GRECI DALLA RIVELAZIONE ("PLAGIO" 1°)

(c. 14)

Capitolo 14 *384-385*

89. 1. Ora bisogna assolvere il compito restante: presentare ormai in maniera più chiara il furto greco dalla filosofia "barbara" [1].
2. Gli stoici [1a] sostengono che Dio è corpo e spirito per essenza, come naturalmente anche l'anima. Tutto ciò ritroverai espressamente nelle Scritture. – Non considerare per ora il loro senso allegorico come insegna la verità "gnostica", se cioè facendo vedere una cosa come [le finte mosse dei] lottatori esperti, ne significano poi un'altra.
3. Ma mentre noi lo chiamiamo il solo creatore, e creatore mediante il Logos [2], gli Stoici dicono che Dio pervade la
4. sostanza universale: li fuorviò quello che è detto nella Sapienza: « Pervade e penetra tutte le cose per la sua

[1] Tutto il capitolo riguarda il "furto" dei Greci (cfr. I 1 10.2). I Greci hanno mutuato dai "barbari" (cfr. I **3** 22.1) il loro sapere; e ciò può pure essere provvidenza. Ma « il furto è sempre affrettato, l'eco imprecisa »: inconveniente che tuttavia scompare quando « il Logos diventa diretto catechista » (Brontesi, *o. c.* [a I **1** 1.1], 561). Così il c. riveste una funzione protrettica. Sul carattere compilatorio del brano cfr. K. Ziegler, v. Plagiat in P W XX 2 [1950] spec. 1985 s. Oulton-Chadwich, *o. c.* [a II **23** 137.1], Introd. 20; anche la dettagliata analisi del Bousset, *o. c.* [a I cit.], 224-227 (ma pare inaccettabile la tesi che questo tratto, come altri, fossero già composti e incorporati poi negli Strom.: Munck, 135-142; Lilla, 33). Un ampio tratto di questa erudita quanto caotica trattazione (fino a 96.2; poi 98.1 - 134.1) fu copiato da Eusebio (P. E. XII 13, 1-65; da 93.4 a 94.5 anche in XI 25).

[1a] Per la dottrina stoica cfr. Zenon., *fr.* 159 e Chrysipp., *fr. phys.* 1035 Arn. (cfr. già I **11** 51.1). Per le allegorie scritturistiche, sopra, c. 6.

[2] « Tutto fu fatto per mezzo di Lui »: Gv 1, 3; cfr. Just. *I Apol.* 20, 1-3; Lilla, 48-50.

purezza » [3]; poiché essi non intesero che ciò è detto della
5. sapienza, la prima creazione di Dio [4]. – Sì, dicono certi cristiani: ma intanto i filosofi pongono la materia fra i principî, e non un solo principio: così Stoici, Platone,
6. Pitagora e anche Aristotele peripatetico – [5]. Ebbene, sappiano che la così chiamata materia è definita da quelli senza qualità e senza forma [6], e da Platone poi, più auda-
7. cemente è detta « non essere » [7]. Ed è proprio perché egli conosceva, forse ,in via perfettamente mistica, l'unità del principio reale che nel *Timeo* dice letteralmente: « Ora il nostro pensiero resti espresso così: per quanto riguarda il principio – sia un principio, siano più principî, o comunque si creda di ciò – di tutte le cose, non se ne parli per ora: e per nessun altro motivo se non perché è difficile manifestare la propria opinione seguendo il nostro pre-

90. 1. sente metodo d'esposizione » [8]. Specialmente la famosa frase biblica « la terra era "invisibile" e grezza » [9] ha offerto ai filosofi motivo di [concepire la] sostanza materiale.
2. Ancora: originata dal motto: « *vanità* di vanità, tutto è vanità » [10], dovette insinuarsi nella mente di Epicuro, che però non lo aveva ben compreso, l'idea della *casualità*.
3. Ad Aristotele l'idea di estendere la provvidenza solo *fino alla luna* [11] venne da questo salmo: « Signore, la tua pietà

[3] Sap Sal 7, 24.

[4] Cfr. Sir 1, 4 (e Prv 8, 22); così Sapienza = Logos: VII **2** 7.4; Just. *Dial. c. Tr.* 61; cfr. Lilla, 208 s.

[5] Cfr. Chrysipp., *fr. phys.* 300 Arn.; Plat. *Tim.* 48 etc.; cfr. oltre, 140.3.

[6] Arst. *Phys.* I 7 191 a 10; 9 191 b 36; *De Cael.* III 8 306 b 16-18 etc.; cfr. Albin, *Did.* 8, 2, p. 162 Herm.; anche Sap Sal 11, 17.

[7] Cfr. Plat. *Resp.* V 477a; *Tim.* 49a.

[8] Plat. *Tim.* 48c (anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* II 80).

[9] Gn 1, 2; cfr. Just. *I Apol.* 59; Nautin, *Genèse 1, 1-2 de Just. à Origène*, in « In Principio », Paris 1973, 74-92 (prec. 86: cfr. II **16** 74.1).

[10] Qoe 1, 2, cfr. Epicur., *fr.* 383 Us., e già I **1** 1.2; **11** 50.6.

[11] Cfr. già *Protr.* **5** 66.4 etc. Ma non Aristotele aveva espresso quella teoria (cfr. tuttavia Diog. L. V 32), bensì l'autore del tardo ed eclettico περὶ κόσμου (6 397 b 30 - 398 b 5), che Clem. e altri cristiani attribuivano allo stagirita; cfr. Spanneut ,*o. c.* [a I 1 2.1], 123-125. La condanna è ripetuta in Theod. V 47.

è nel cielo, la tua verità giunge *fino alle nuvole* »[12]. In effetti il significato dei misteri profetici non era stato rivelato prima della venuta del Signore.
4. Tutta la poesia poi, e anche la filosofia greca, sottrasse alla filosofia "barbara" la [concezione della] punizione dopo
5. la morte e dei castighi con il fuoco. Ecco ad es. Platone: nell'ultimo libro della *Repubblica* dice testualmente: « Lì presso stavano uomini feroci, che parevano di *fuoco*. Udendo il boato presero in disparte alcuni e li portavano via. Ad Arideo invece e agli altri incatenarono mani, piedi e testa, li atterrarono e li scorticarono; poi li trascinavano fuori lungo la via, dilaniandoli su spini di aspa-
6. lato »[13]. Gli "uomini di fuoco" vogliono significare per Platone gli angeli, che prendono i colpevoli e li puniscono. Dice infatti [la Scrittura]: « Egli fa i suoi angeli spiriti,

91. 1. i suoi ministri fuoco fiammante »[14]. Con quanto sopra è in concomitanza l'idea dell'immortalità dell'anima: chi viene punito o corretto ha sensazioni, e perciò vive, anche
2. se si dice che subisce. E non è vero che Platone conosce fiumi di fuoco e le profondità della terra, e chiama con nome poetico "Tartaro" quella che dai "barbari" è detta "Geenna", e introduce i vari Cocito e Acheronte e Piriflegetonte e simili luoghi di pena con la funzione di cor-
3. reggere e disciplinare[15]? Egli ci parla degli *angeli* dei "piccoli" e "piccolissimi" del Vangelo, che vedono Dio[16], e del vigile aiuto che ci proviene dagli angeli a
4. noi preposti, e non esita a scrivere: « Dopoché tutte le anime avevano scelto le vite, s'avvicinavano a Lachesi se-

[12] Sal 35 [36], 6.
[13] Plat. *Resp.* X 615e - 616a (= Theod. XI 18): la celebre scena dell'al di là, narrata da Er; cfr. oltre, 121.4 - 122, per altri testi intorno a divini castighi, e già Theoph. *Ad Autol.* II 37-38.
[14] Sal 103 [104], 4; cfr. i demoni κολασταί di Plut. *Quaest. R.* 51 276e - 277a.
[15] I castighi eterni devono ammonire i viventi: cfr. Plat. *Phaed.* 111a - 113; *Gorg.* 525b (cfr. Theod. XI 27-28); per la Geenna, Mt 10, 28 etc. Clem. collega a questa mitologia pagana l'idea biblica del fuoco purificatore, che consuma il male e fa emergere il bene o i buoni, e perciò φρόνιμον (*Paed.* III **8** 44.2; *Ecl. Proph.* 25-26). Così anche VII **6** 34.3; Protr. **4** 53.3; cfr. Min. Fel. *Oct.* 35, 3 e altra documentazione in Ruwet, *art. c.* [a I **8** 41.2], 153-156.
[16] Cfr. Mt 18, 10; sugli angeli I **16** 80.5.

condo l'ordine sorteggiato; e quella mandava, compagno a ciascuno, il *demone* che quello si era scelto, come cu-
5. stode della vita ed esecutore del destino scelto »[17]. E forse anche il demone di Socrate significava qualcosa di simile[18].

92. 1. Che il mondo sia generato è ancora una teoria che i filo-
2. sofi desunsero da Mosè. Platone, ad es., ha detto espressamente: « È sempre stato, senza avere avuto alcun principio qualsiasi? È nato, perché è visibile ed è tangibile, e
3. se è tangibile ha anche un corpo ». E dopo, quando dice: « Scoprire il creatore e padre di questo universo è difficile impresa »[19], non solo dimostra che il mondo è stato generato, ma rivela che è nato da Quello come figlio e Quello è chiamato suo "padre", per dire che esso è nato
4. da Lui solo ed è venuto ad esistere dal nulla. Anche gli Stoici pongono il mondo come generato[20].
5. E il diavolo di cui si va sempre parlando nella filosofia "barbara", il capo dei demoni, dice Platone nel 10° libro
6. delle *Leggi* che è un'anima malvagia. Ecco le sue parole: « – L'anima che amministra e pervade tutto ciò che da ogni parte si muove, non dovremo forse dire necessariamente che amministra anche il cielo? – Come no? – Una anima o più? Più anime, risponderò io per voi: non poniamone certo meno di due, quella che opera il bene e

93. 1. quella che è capace di operare il contrario – »[21]. E parimenti scrive nel *Fedro*: « Ci sono certo anche altri malanni, ma un demone mischia nella maggior parte di essi
2. un momentaneo piacere »[22]. Ma ancora nel 10° libro delle *Leggi* dichiara apertamente il celebre concetto dell'apostolo: « Noi non dobbiamo lottare contro sangue e carne,

[17] Plat. *Resp.* X 620de.
[18] Cfr. Plat. *Apol.* 31d; e Plut. *De Deo Socr.* 16 585e - 586a; 20 588d etc. Sul significato filosofico-religioso di Socrate per Clem. cfr. anche VI **2** 5.1; e Benz, *Christus u. Sokrates*, cit. [a IV **11** 80.4], 210; 214; 223 s.
[19] Plat. *Tim.* 28bc; cfr. **12** 78.1 e oltre, VI **15** 145.4-5. Così Philon. *De Aet. M.* 4, 13 e 15.
[20] Chrysipp., *fr. phys.* 574-578 Arn.; così i medio-platonici; Lilla, 197 s.
[21] Plat. *Leg.* X 896de; sul diavolo cfr. II **13** 56.2.
[22] Plat. *Phaedr.* 240ab; i due testi platonici anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* III 103; 106.

ma contro i principati, contro le potestà, contro le po-
3. tenze spirituali nel cielo »; infatti scrive: « Poiché abbiamo riconosciuto, d'accordo con noi stessi, che il cielo è pieno di molti beni, ma lo è anche dei loro contrari (non di questi tuttavia in maggior numero), si tratta, diciamolo pure, di una battaglia eterna e che richiede una straordinaria vigilanza »[23].
4. La filosofia "barbara" poi conosce un mondo intelligibile e un mondo sensibile, l'uno come archetipo, l'altro immagine del così detto esemplare[24]; e attribuisce il primo alla "monade", in quanto intelligibile, l'altro, quello sensibile, alla "esade" (l'esade è chiamata dai Pitagorici "matrimonio", in quanto numero rappresentativo della
5. generazione)[25]. E nella monade pone insieme il cielo invisibile, la terra vergine * e la luce intelligibile. Infatti dice [la Scrittura]: « In principio Dio fece il cielo e la terra; e la terra era invisibile »; poi aggiunge: « E disse
94. 1. Dio: "Sia fatta la luce"; e la luce fu »[26]. Nella formazione del mondo sensibile invece fa creare il cielo "solido" (e ciò che è solido è percepibile con i sensi), la terra
2. "visibile" e la luce percepibile all'occhio. Orbene, non ti pare che derivi di qui Platone, quando lascia nel mondo intelligibile le idee degli esseri viventi e fa creare le specie
3. sensibili secondo il *modello* dei generi intelligibili?[27]. E

[23] Plat. *Leg.* X 906a; il testo paolino che Platone dichiarerebbe è Ef 6, 12, spesso cit. (cfr. III **16** 101.3).

[24] Cfr. Plat. *Resp.* IX 592b; *Tim.* 28a - 29b etc.; cfr. VI **16** 142.3 e spesso nei Cristiani: Just. *I Apol.* 59, 1; Theoph. *Ad Autol.* II 13; Orig. *De Princ.* II 9, 1; IV 4, 6; anche Philon. *De Opif. M.* 4, 16; *De Aet. M.* 4, 15 etc.; cfr. Lilla, 189-192. Eusebio anzi (*P. E.* XI 25 cit.) mostra l'accordo fra Platone e quell'opera filoniana. Ora cfr. anche la gnostica *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5), f. 99 r. 7-9, p. 57. Sulla "monade" come Logos (unità/totalità delle idee in Dio) cfr. IV **25** 156.1-2 e Philon. *De Opif.* 15 cit.: Lilla 205 s.

[25] Perché prodotto del 1° pari e del 1° dispari dopo l'unità, emblemi del maschio e della femmina: cfr. Plut. *De An. procr. in Tim.* 10 1017c; 13 1018c etc. (in *De E Delph.* 8 388a-c numero nuziale è invece il 5) e oltre, VI **16** 139.2-3. Dei Pitagorici cfr. Philol., 44 A 12 D.-K. e Philon. *De Aet. M.* 3, 13. L'esade è qui comunque allusiva ai sei giorni della creazione.

[26] Gn 1, 1-3; il commento risente di Filone (*De Opif. M.* 4, 13-16 e passim); cfr. VI **16** 142.2-4; 145.4-6.

[27] Cfr. Plat. *Tim.* 30cd.

quindi logico che Mosè affermi che il corpo fu plasmato « di terra » – Platone lo chiama « involucro di terra »[28] – mentre l'anima razionale, dall'alto, fu da Dio « soffiata in
4. viso »[29]. Infatti qui, si afferma, risiede la facoltà che ci guida, e s'interpreta così la sopravvenuta introduzione * dell'anima, nel progenitore, attraverso gli organi sensoriali: così « l'uomo fu fatto ad immagine e somiglianza »[30].
5. *Immagine* di Dio è il Logos divino e sovrano – Uomo non soggetto a passioni –, immagine dell'immagine è la ragione
6. umana[31]. E se vuoi intendere sotto altro nome questa assimilazione, troverai che in Mosè è nominata *accompagnamento* di Dio; dice infatti: « Andate *dietro* al Signore vostro Dio e osservate i suoi comandamenti »[32]. E tutti i virtuosi sono, naturalmente, *seguaci* e cultori di Dio.
95. 1. Di qui gli Stoici derivarono l'assunto che il fine della filosofia è vivere in conformità della natura, e Platone l'assimilazione a Dio (come esponemmo nel 2° *Stromate*[33]).
2. Zenone stoico poi trasse da Platone, e questi a sua volta dalla filosofia "barbara", l'affermazione che tutti i buoni
3. sono amici tra loro. Infatti dice Socrate nel *Fedro*: « Non s'è mai dato che un malvagio sia amico di un malvagio e un buono non sia amico di un buono »; e che nell'iniquità e nella malvagità non può mai salvarsi l'amicizia, è a suf-
4. ficienza dimostrato anche nel *Liside*[34]. L'ospite ateniese parimenti afferma: « C'è un modo d'agire gradito a Dio

[28] [Plat.] *Axioch.* 365e - 366a; cfr. IV **25** 159.1.

[29] Gn 2, 7: « attraverso le narici », dice l'ebraico. Segue il commento filoniano (*o. c.* 48, 139; *Leg. All.* I 12, 31 - 13, 38 passim). Su lo ἡγεμονικόν cfr. II **11** 51.6; IV **8** 63.5; platonica la collocazione della parte-guida nel capo: cfr. *Paed.* I **2** 5.1; II **8** 72.2; Lilla, 80-82 e *art. c.* [a I **7** 36.6], 17 s.

[30] Gen 1, 26; cfr. II **18** 80.5 - 81.1; *Potr.* **10** 98.4 etc.; Philon. *Quis Rer. Div. h.* 48, 230-231.

[31] Cfr. IV **6** 30.2; VII **3** 16.6; *Protr.*, *l. c.*; anche la *Dottrina di Silvano*, cit., f. 92, r. 21-25, p. 49. Cristo ἀπαθής: cfr. VI **9** 71.2; VII **2** 7.2 e 5; in genere II **8** 40.2.

[32] Dt 13, 4; cfr. I **5** 29.3; II **8** 39.5; **15** 69.4.

[33] E precisamente **19** 100.3 - 101.1. Chrysipp., *fr. mor.* 5-9 Arn. (e per gli Stoici in genere cfr. I **11** 51.1); Plat. *Theaet.* 176ab; cfr. Philon. *De Migr. Abr.* 23, 27-128; 131; *De Abr.* 1, 6 etc.

[34] *Lys.* 214a-d; anche *Phaedr.* 255b. La proposizione passò in proverbio; cfr. Zenon. *fr.* 222 s. (S. V. F. I p. 54); Chrysipp., *fr. mor.* 631.

e che gli si conforma e s'attiene ad un solo antico principio: che il simile ami il suo simile se sta nei limiti di una giusta misura, ma le cose fuor di misura non sono amiche né delle altre cose fuor di misura, né di quelle che stanno entro i limiti della loro misura. E Dio sarà

96. 1. per noi la misura di tutte le cose »[35]. Un poco più oltre aggiunge: « Ogni buono è simile al buono, e in ciò è anche simile a Dio e quindi amico ad ogni buono e a 2. Dio »[36]. A questo punto mi è venuto in mente quel passo che dice alla fine del *Timeo*: « Chi percepisce deve assimilarsi all'oggetto percepito, secondo l'originaria natura; e con questo assimilarsi raggiungerà il limite della miglior vita che sia proposta agli uomini dagli dei, per il tempo 3. presente e per l'avvenire »[37]. E a queste parole equivalgono quelle altre: « Colui che cerca non cesserà [di cercare] finché non abbia trovato; quando avrà trovato sarà stupito; stupito regnerà; e giunto al regno, si riposerà »[38].
4. E non è forse vero che la celebre battuta di Talete dipende da questa fonte? Egli interpreta direttamente il fatto che Dio è glorificato nei secoli dei secoli ed è da noi chiamato *« conoscitore di cuori »*[39]. Quando gli fu chiesto che cosa è la divinità, Talete rispose: « Ciò che non ha né principio né fine »; e alla richiesta di un altro, se l'uomo può fare qualcosa di nascosto alla divinità: « Ma come, se nemmeno può *pensare*? »[40].
5. Proseguiamo. La filosofia "barbara" sa che solo l'onesto è bene e che la virtù è sufficiente alla felicità[41]: ad es., quando dice: « Ecco, ti ho dato davanti agli occhi il

[35] Plat. *Leg.* IV 716c; cfr. già II **22** 132.4.
[36] Confusione di Clem.: le parole sono parafrasate dal Liside, cit.; e tuttavia per il concetto cfr. *Leg.* 716d.
[37] Plat. *Tim.* 90d.
[38] Frammento dell'apocrifo Vangelo secondo gli Ebrei e vs. 2 del Vangelo gnostico di Tomaso nella redazione del POxy 654: già in II **9** 45.5.
[39] Gal 1, 5; 1 Tm 1, 17; At 1, 24 etc.
[40] Thalet., 11 A 1 D.-K. (= Diog. L. I 36; Val. Max. VII 2 ext. 8).
[41] Come ripetono anche gli Stoici: Chrysipp., *fr. mor.* 29 etc.; Zenon., *fr.* 187 Arn. (cfr. Diog. L. VII 127). Così Filone; ma già il platonismo, sotto, 97.6 e II **22** 133.7.

bene e il male, la vita e la morte: scegli la vita »[42].
6. Chiama il bene "vita" e onesto la scelta di questa, "male" la scelta del contrario. Del bene e della vita uno solo è il fine, divenire amante di Dio: « Questa è la tua vita e la longevità dei tuoi giorni »[43], amare ciò che ha per

97. 1. fine la verità. Più chiaro ancora quanto segue. Il Salvatore, quando ci comanda di amare Dio e il prossimo, dice: 2. « Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti »[44]. È il principio che vanno ripetendo gli Stoici e, prima di loro, Socrate, nella preghiera del *Fedro*: « O Pan e voi altri dei, datemi di essere bello di dentro ».
3. E nel *Teeteto* dice espressamente: « Chi parla in bel mo- 4. do è bello ed è buono ». E nel *Protagora* confessa agli amici di essersi imbattuto in uno più bello di Alcibiade, se è vero che la più grande sapienza è la più grande bel- 5. lezza[45]: infatti la virtù è la bellezza dell'anima e vice- 6. versa il vizio è la bruttura dell'anima. E Antipatro stoico, che scrisse tre libri sul tema *Che secondo Platone soltanto l'onesto è il bene*, oltre ad esporre varie altre tesi concordanti con gli Stoici, mostra che anche per lui la virtù è 7. sufficiente alla felicità[46]. Aristobulo, infine, che visse al tempo di Tolomeo Filometore e di cui fa menzione l'autore dell'epitome sui Maccabei[47], aveva scritto un considerevole numero di libri, con cui dimostra che la filosofia peripatetica dipende dalla legge di Mosè e degli altri profeti.

98. 1. Ma basti di ciò. Quanto poi al nostro essere *fratelli*, come figli dello stesso Dio e allievi dello stesso maestro[48],

[42] Dt 30, 15 e 19; cfr. 75.5 e VI **6** 48.7.
[43] Dt 30, 20.
[44] Mt 22, 37 e 39-40.
[45] Plat. *Phaedr.* 279b (cfr. II **5** 22.1); *Theaet.* 185e; *Prot.* 309cd; segue una chiosa ancora da Platone (*Resp.* IV 444de).
[46] Per Antipatro di Tarso cfr. II **21** 129.2 e il *fr.* 56 Arn. (S.V.F. III 252). Il titolo può richiamare Plat. *Resp.* III 387de.
[47] Per Aristobulo cfr. a I **15** 72.4 e Walter, *Der Thoraausleger Arist.*, ivi cit., 13-26. Cfr. 2 Mac 1, 10; 2, 23-25. L'autore (ὁ συνταξάμενος) dell'epitome, quella che noi possediamo, del libro, è un certo Iason di Cirene: cfr. Schürer, *o. c.* [a I **15** 70.1], III 485 s.
[48] Cfr. Mt 23, 8-9; 25, 40.

2. vediamo che ci chiama così anche Platone: « "Voi tutti, quanti siete in uno stato, siete *fratelli*", diremo loro proseguendo nel nostro mito, "ma Dio quando vi plasmava a quanti di voi sono atti al governo mescolò, nella loro generazione, dell'oro: e così sono di altissimo pregio; agli aiutanti, dell'argento; ferro e bronzo agli agricoltori 3. e agli altri artigiani" ». Onde, dice poi, « ne è venuto inevitabilmente che i primi si allietano e amano gli oggetti per cui c'è *conoscenza*, gli altri invece quelli per cui 4. c'è opinione »[49]. Può darsi che qui profetizzi di quella eletta natura che aspira alla "*gnosi*"; a meno che, nel supporre quelle tre nature, non voglia tratteggiare tre "città", come alcuni opinarono, e cioè degli Ebrei quella d'argento, dei Greci la terza e dei Cristiani quella in cui 5. è frammisto l'oro regale, lo Spirito Santo[50]. Illustrando poi la [futura] vita cristiana scrive letteralmente nel *Teeteto*: « Parliamo dunque dei più eccellenti [fra i filosofi] 6. (a che pro infatti spendere parole sui mediocri?). Io credo che essi non sanno neppure la strada della piazza, né dov'è il tribunale o la sala del consiglio o qualsiasi altro luogo di pubbliche riunioni della città. Le leggi e i decreti pubblicati per iscritto non li vedono e non li sentono. 7. Le propagande poi dei gruppi politici, le adunanze, le feste con le suonatrici di flauto, non passa loro per la mente neppur per sogno di prendervi parte. Se uno in città è di nobile o di ignobile stirpe, se qualcuno ha qualche pecca derivatagli dai suoi antenati, questo loro lo ignorano, più ancora di quanti barili d'acqua ci sono 8. nel mare, come dice il proverbio. E per di più il filosofo non sa neppure di non saperlo; ma veramente solo il suo corpo sta qui, in mezzo agli altri, ma lui vola, come dice Pindaro, "al di sotto della terra e al di sopra del cielo", a studiare le stelle, a scrutare per ogni verso tutta la natura »[51].

[49] Plat. *Resp.* III 415a (sui commenti cristianizzanti cfr. Munck, 198-200: anche Eus. *P. E.* XII 43, 2-4; Theod. *Gr. Aff. Cur.* XII 24-25; cfr. oltre, 133.6) e V 479e - 480a.

[50] Cfr. III **10** 70.1-2. Clem. pare riferire l'opinione dei suoi maestri (τινές), come in II **15** 67.4.

[51] Plat. *Theaet.* 173c - 174a, che include il *fr.* 292 Sn.[4] di Pindaro. Il testo platonico fu per i cristiani emblema della vita per-

99. 1. Ancora. Al detto del Signore: « Le vostre parole siano: sì sì, no no »[52], va confrontata la frase: « Per me non è lecito in nessun caso assentire alla menzogna e nascon- 2. dere la verità »[53]. Alla proibizione di giurare corrisponde questo precetto nel 10° libro delle *Leggi*[54]: « Sia lontana 3. ogni lode o giuramento su qualsiasi cosa ». E insomma « Pitagora, Socrate, Platone, quando dicono di udire la voce di un Dio, mentre contemplano la costituzione dell'universo come perfettamente creata e perpetuamente conservata da Dio[55], hanno ascoltato le parole di Mosè: "Disse, e fu fatto": così egli determina che il Logos di Dio è azione ».

4. Basandosi sul [racconto della] creazione dell'uomo dalla polvere, i filosofi ad ogni occasione proclamano che il 5. corpo è di terra[56]. Omero dal canto suo non esita a scri- 6. vere, a mo' di imprecazione, il verso: « Ma voi tutti possiate diventare acqua e terra »[57]: proprio come Isaia, quando dice: « E calpestateli come fango »[58].

100. 1. Callimaco poi scrive espressamente: « Era quello il tempo nel quale il genere dei volatili e degli acquatici e dei quadrupedi parlava proprio come il fango di Prometeo ». 2. E di nuovo, un'altra volta: « Se Prometeo ti formò, se 3. non sei nato da altro fango... »[59]. Esiodo dice di Pandora: « Ordinò [Zeus] all'illustre Efesto di mescolare con

fetta (Eus. *P. E.* XII 29, 1-2; Theod. *l. c.*), lo stesso per i Pitagorici (Jambl. *Protr.* 14), che attiravano anche Pindaro alla loro interpretazione: cfr. sopra, III **3** 17.1.

[52] Mt 5, 37; 34 e 36 per il divieto di giurare; cfr. VII **8** 50.5; 11 67.5.

[53] Plat. *Theaet.* 151d.

[54] In realtà 11° (917c). Platone vieta ai venditori di fare elogi propagandistici della merce che vendono; in *Paed.* III **11** 78.4 -79.1 Clem. collega lo stesso testo col comandamento dell'Esodo (20, 7).

[55] Cfr. Plat. *Apol.* 31d etc.; Xen. *Mem.* I 4 passim; IV 3, 13. Il brano deriva da Aristobulo (Eus. *P. E.* XIII 12, 3 = *fr.* 4 Walter [*Jüd. Schriften*, cit. a I **15** 72.4], 269 s.); vi è compresa la citaz. di Gn 1, 3 etc.

[56] Cfr. Gn 2, 7 (sopra, 94.1); e [Plat.] *Axioch.* 365e.

[57] Iliad. VII 99.

[58] Cfr. Is 41, 25 e 10, 6.

[59] Callim., *fr.* 192, 1-3 (= 2° giambo) e 493 Pf.

la massima celerità acqua e terra, e instillarvi voce e mente d'uomo »[60].

4. Gli Stoici definiscono la natura *fuoco* artefice, procedente per via razionale alla generazione[61]: ma anche nella Scrittura *fuoco* e *luce* sono allegorie per nominare Dio e il 5. Logos di Dio[62]. E non è forse vero che anche Omero accenna in parafrasi alla separazione dell'acqua dalla terra, cioè al fatto che la parte asciutta emerse visibile allo scoperto? Dice infatti di Oceano e Teti: « Già da lungo tempo si tengono lontani entrambi dal letto e dall'amore »[63].

6. E i Greci più istruiti attribuiscono anch'essi l'onnipotenza a Dio. Si veda Epicarmo, pitagorico, che dice: « Niente sfugge alla divinità: questo tu devi sapere. Egli è il no-

101. 1. stro custode; niente a Dio è impossibile »[64]. E il poeta lirico: « A Dio è possibile far sorgere da nera notte incontaminata luce, oppure velare con fosca tenebra il puro splendore del giorno »[65] (cioè: il solo che può far notte 2. di pieno giorno è Dio). E Arato nei *Fenomeni* inizia con: « Incominciamo da Zeus! »; poi: « Noi uomini non lo lasciamo mai innominato: piene di Zeus sono tutte le vie, tutte le piazze degli uomini; pieno è il mare e i porti. 3. Dovunque tutti abbiamo bisogno di Zeus ». E soggiunge: « Di lui noi siamo anche stirpe », in quanto creazione. « Benevolo agli uomini, egli rivela segni propizi; desta la gente al lavoro... Fissò lui questi segni nel cielo, distinguendo le costellazioni. Previde per il corso dell'anno stelle che specialmente segnalassero agli uomini le stagioni

[60] Hes. *Op.* 60-62 (qui, nell'ultimo verso σθένος, non νόον: ma Clem. pensa ancora a Gn 2, 7).

[61] Zenon, *fr.* 120 e 134 Arn. (S. V. F. I p. 34; 37), Chrysipp., *fr. phys.* 1134 Arn.; la definizione è nota da varie altre fonti; cfr. sopra, 89.3.

[62] Cfr. Es 3, 2; Dt 4, 24, etc.

[63] Iliad. XIV 206-207, ove Teti, Τηθύς, indicherebbe la terra, nutrice (τιθήνη: Plut. *De Is. et Os.* 34 364d).

[64] Epicharm., 23 B 23 D.-K. = *fr.* 266 Kaibel = 232 Olivieri (*Framm. della Commedia etc. nella Sicilia etc.*, Napoli 1946, I p. 119).

[65] Pind., *fr.* 108b Sn.[4] (i due frammenti anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* VI 22 e 25). Clem. può pensare a Es 10, 21-23; 14, 19-20 (Le Boulluec).

in modo certo, affinché tutto fosse fatto nascere al momento giusto. Così sempre a lui per primo e per ultimo rivolgono le loro suppliche: salve, padre, prodigio grande, 4. grande bene per gli uomini! »[66]. E prima di lui Omero, descrivendo la cosmologia effigiata sullo scudo fabbricato da Efesto, segue il racconto di Mosè: « Vi effigiò terra, cielo e mare e tutte le stelle che incoronano il cielo »[67]. In verità lo Zeus celebrato nelle poesie e nelle opere in

102. 1. prosa riconduce il pensiero a Dio. Per esempio, scrive Democrito come si suol dire, con chiarezza solare: « Ci sono alcuni uomini, pochi », i quali « tendendo le palme verso quel luogo che ora noi Greci chiamiamo aria, dicono: "Zeus è tutto" e "tutto egli sa e concede e to- 2. glie"; e "Egli è il re dell'universo" »[68]*. Più misticamente, in quanto pitagorico, il beota Pindaro: « Una degli uomini, una degli dèi è la stirpe; e da una sola madre traiamo il respiro entrambi »[69], cioè dalla materia; e dichiara che uno è il creatore di ciò, uno che egli chiama « padre dall'arte suprema »[70], colui che ha offerto il 3. mezzo di salire, secondo i meriti, alla divinità. Taccio poi di Platone. Nella lettera ad Erasto e Corisco si vede chiaramente che allude al Padre e al Figlio, desumendo chissà come dalle Scritture ebraiche, quando scrive queste pa- 4. role di esortazione: « ... Giurate con una serietà che non sia rudezza e insieme con quel garbo che si unisce alla serietà; giurate in nome del Dio che è causa di tutto e del padre signore del principio e della causa, che, se sa-

[66] Arat. *Phaen.* 1-6 e 10-15; cfr. I **19** 91.5 e Aristobulo (Eus., *l. c.*, 6-7).

[67] Iliad. XVIII 483 e 485.

[68] Democr., 68 B 30 D.-K. (cfr. già *Protr.* **6** 68.5): frammento di ispirazione pitagorica? o accolto da neopitagorici in florilegi composti secondo loro propri intendimenti? Cfr. Q. Cataudella, in « Atene e Roma », S. III, 9 1941 73-81, che cita a confronto un fr. di Ennio che deriverebbe da Epicarmo (*fr.* 240 Kaibel = 220 Olivieri, cit., I 113) e il noto Aesch. *fr.* 70 N.: « Zeus è la terra, Zeus è l'aria... Zeus è tutto etc. ». Cfr. anche Diog. Apoll., 64 A 8 D.-K.

[69] Pind. *Nem.* 6, 1-2; su Pindaro "pitagorico" cfr. sopra, 98.8; III **3** 17.1.

[70] Pind., *fr.* 57 Sn.[4], già in *Protr.* **10** 98.3; per la προκοπή "gnostica" cfr. a I **5** 29.3.

5. rete davvero filosofi, conoscerete »[71]. E nell'allocuzione del *Timeo* chiama padre il demiurgo, dicendo: « Dei figli di dèi, dei quali io sono padre e autore delle loro

103. 1. opere... »[72]. E per ciò quando dice: « Intorno al re di tutto sta tutto, e per causa di lui è il tutto ed egli è causa di tutte le cose belle; secondo per le cose del secondo ordine, terzo per le terze »[73], io non posso intendere altrimenti che un'indicazione della Santa Trinità: terzo è lo Spirito Santo, secondo il Figlio, per il quale « tutto fu 2. fatto »[74] secondo la volontà del Padre. Ancora Platone nel 10° della *Repubblica* fa menzione di Er figlio di Armenio, di stirpe panfilia, che è poi Zoroastro, almeno 3. a quanto scrive Zoroastro stesso: « Zoroastro figlio di Armenio, di stirpe panfilia, morto in guerra, compose questo scritto: tutto quello che conobbi dagli dèi quando 4. fui nell'Ade »[75]. Questo Zoroastro è il personaggio di cui Platone dice che risuscitò al *12°* giorno dalla morte mentre giaceva sulla pira[76]. Con ciò egli vorrà significare sì[77] la resurrezione, ma anche il fatto che la via dell'assunzione delle anime passa attraverso i *12* segni dello zodiaco; egli dice poi che si viene alla nascita scendendo 5. per la stessa via[78]. Per questo è da credere che furono

[71] Plat. *Epist.* 6 323d (anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* II 70-71). Platone allievo di Mosè: cfr. I **22** 150.1.

[72] Plat. *Tim.* 41a (scambiato l'ordine dei predicati, πατὴρ e δημιουργός).

[73] [Plat.] Epist. 2 312e; cfr. anche VII **2** 9.3 e Theod. **II** 78; e in genere per l'utilizzazione cristiana del passo, Daniélou, *Message*, cit. [a I **1** 1.1], 130-141 etc.

[74] Gv 1,3.

[75] Dallo scritto *Su Zoroastro* di Eraclide Pontico? (cfr. *fr.* 68 Wehrli, Die Schule des Arist., cit., Heft VII p. 26 e 83). Doveva trattarsi di una κατάβασις come quella cit. in I **21** 131.3 e 5. Si ignora se da quella stessa fonte derivi l'identificazione proposta da Clem.

[76] Plat. *Resp.* X 614b.

[77] αἰνίσσεται: anche a proposito degli "imprestiti" greci dalla sapienza orientale ciò che più colpisce Clem. è il procedimento allegorico (cfr. a I **2** 20.4): così questa parte del libro si salda con la precedente (cc. 4-8). Sulla resurrezione di Er come simbolo cfr. Schmöle, *o. c.* [a I 1 10.1], 92-96; già sopra, **9** 58.6.

[78] Plat. *Resp.* X 621b. Altra interpretazione dei segni zodiacali in **6** 38.4-5! Cfr. Festugière, *o. c.* [a **11** 71.2], III 123-140. Quanto

12 anche le fatiche di Eracle: dopo tali prove l'anima ottiene la liberazione da tutte le cose di questo mondo. 6. Né posso omettere Empedocle, il quale pensa alla "riassunzione" in senso fisico di tutte le cose, convinto di una

104. 1. loro futura trasformazione nell'essenza del fuoco[79]. Di questo avviso, come è notissimo, è Eraclito di Efeso: egli ritiene che c'è un mondo eterno e c'è un mondo corruttibile, sapendo che questo che è regolato secondo il suo ordine non è altro da quello, in una certa sua struttura. 2. Che poi sapesse che il mondo costituito da tutta la sostanza permane eterno in un certo modo peculiare, lo manifesta scrivendo così: « L'ordine cosmico, il medesimo per tutti [i mondi], nessuno né degli dèi né degli uomini lo fece, ma sempre fu, è e sarà fuoco d'eterna vita, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne ». 3. E che lo pensasse generato e soggetto a corruzione, lo rivela quel che segue: « Vicende del fuoco: prima mare, del mare poi una metà diventa terra, l'altra metà folgore ». 4. In sostanza egli viene a dire che ad opera del Logos e di Dio che governa tutte le cose il fuoco si converte tramite l'aria in umidità; e questo è come il seme dell'ordine universale, ed egli lo chiama "mare". Di qui a sua volta si forma la terra e il cielo e tutto ciò che vi è con- 5. tenuto. Come poi ritorni da capo e si rifaccia fuoco, lo dice chiaramente in questi termini: « ... come mare si diffonde e si regola secondo la medesima norma secondo cui sussisteva prima che diventasse terra »[80]. E dice lo

105. 1. stesso ugualmente degli altri elementi. Press'a poco come lui la pensano gli Stoici più reputati nel trattare della conflagrazione[81], dell'ordine universale, del mondo e del-

a Eracle, egli compare nell'apologetica come "figura" di Cristo: Just. *I Apol.* 54; *Dial. c. Tr.* 69, 3; cfr. Valentino in Iren. *Adv. Haer.* I 9, 4 (Daniélou, *Message*, cit., 103-113; M. Simon, *Hercule et le Christianisme*, Paris 1955, 75-125 e prec. sulle fatiche, 88-94).

[79] Cfr. 31 A 31 D.-K.

[80] Heraclit., 22 B 30, 31 e 31b D.-K.; sui due frammenti cfr. Marcowich, cit [a I **1** 2.2], 184-205; Colli, cit. [ib.], A 30-31; Diano, cit., 147 s.; G. S. Kirk, Heracl., the cosm. Fragm., Cambridge 1954, 316-326; Schmöle, 77-85.

[81] Cfr. sopra, **1** 9.4; infatti Eraclito sembra qui presentato secondo la revisione degli Stoici.

l'uomo nella sua particolare natura, della sopravvivenza 2. delle nostre anime. Ancora Platone del resto, nel 7° della *Repubblica*, ha chiamato "*notturno*" il giorno di quaggiù[82] (penso, « a causa dei dominatori di questa *tenebra* »[83]), e *sonno* e morte la discesa dell'anima nel 3. corpo, proprio come Eraclito[84]. E forse lo spirito ha profetato del Salvatore dicendo per bocca di David: « Mi coricai e mi *addormentai*. Mi svegliai, perché il Signore 4. mi aiuterà »[85]. Non solo chiama allegoricamente "risveglio dal sonno" la resurrezione del Cristo, ma anche

106. 1. "sonno" la discesa del Signore nella carne. Ed ecco che il Salvatore stesso comanda: « *Vegliate* »[86], come a dire, esercitatevi a vivere e provatevi a tenere separata l'anima 2. dal corpo. Platone profetizza poi il giorno del Signore con queste parole nel 10° della *Repubblica*: « Quando erano passati sette giorni per i singoli gruppi che si trovavano nel prato, dovevano all'ottavo levarsi di lì e in- 3. camminarsi e giungere al quarto giorno... »[87]. Nel "prato" bisogna intendere la sfera delle stelle fisse, come luogo ameno, soave, sede dei pii; nei "sette giorni", ciascun moto dei sette [pianeti], quindi tutta la pratica attività che tende al fine del riposo. Il viaggio poi oltre le orbite dei pianeti conduce al cielo, cioè all'ottavo moto, all'"ottavo giorno"; e dice che le anime partono al "quarto giorno", volendo significare la peregrinazione attraverso i quattro elementi.

107. 1. Anche il settimo giorno lo conoscono come sacro non

[82] Plat. *Resp.* VII 521c.

[83] Ef 6, 12.

[84] Clem. pensa al *Fedone*: cfr. 95 cd;Heraclit., 22 B 21 D.-K. (già III **3** 21.1) e B 36 D.-K., cit. oltre, VI **2** 17.2.

[85] Sal 3, 5 [6]. C'è però una lieve sfasatura nell'interpretazione data da Clem. al salmo rispetto agli altri cristiani, che vi leggono un segno della morte di Gesù (così, a quanto pare, Just. *I Apol.* 38, 5; Iren. *Adv. Haer.* IV 33, 13): Clem. per suggestione platonica vi legge la discesa nel corpo, l'incarnazione. Altra documentazione su questo tema in Festugiére, *o. c.*, III 63-95.

[86] Mt 24, 42; cfr. già **11** 67.1-2; IV **22** 139.4.

[87] Plat. *Resp.* X 616b; la spiegazione seguene, se tale può dirsi, è di Filone *Quod D. s. imm.* 3,12-13; per il significato del numero 8 cfr. IV **17** 109.2; **25** 158.4; 159.3; Staats, *art.* ivi cit., 37s. Cfr. VII **10** 57.5; *Exc. ex Theod.* 63.

solo gli Ebrei, ma pure i Greci[88]. È il giorno nel quale si compie l'intero ciclo della generazione di tutti gli esseri che nascono vivi e di tutte le piante. Di esso così dice 2. Esiodo: « Anzitutto il primo, il quarto e il settimo giorno [del mese] sono sacri »; e ancora: « Nel settimo giorno di nuovo la fulgida luce del sole »[89]. E Omero: « Al settimo 3. poi giunse il sacro giorno »; e: « Era il settimo, giorno sacro »; e ancora: « Era il settimo giorno, e in questo tutto fu compiuto »; e: « Alla settima aurora lasciammo la cor- 4. rente d'Acheronte »[90]. Così pure il poeta Callimaco scrive: « Alla settima aurora tutto gli era preparato »; e ancora: « Il settimo giorno è fra i buoni, e così la settima generazione »; e: « Il settimo tiene il primo posto, il settimo è perfetto »; e: « Sette in tutto furono nel cielo stellato, ap-

108. 1. parsi nelle loro orbite con il volgere degli anni »[91]. Anche le elegie di Solone celebrano il sette come numero sacro[92]. 2. Dice la Scrittura: « Togliamoci di mezzo il giusto, perché è molesto »[93]. Ebbene, non dice quasi lo stesso Platone, profetando, si direbbe, l'economia della salvezza, 3. nel 2° libro della *Repubblica?*: « Così com'è disposto, il giusto sarà frustato, torturato, *incatenato*; gli saranno strappati gli occhi, e alla fine quando avrà subito ogni 4. malanno, sarà crocifisso »[94]. E Antistene socratico viene

[88] Questo tratto, provocato dal precedente ricordo dei 7 cieli (fino a 108.1), sulla coincidenza ideologica fra Greci ed Ebrei intorno alla mistica del numero 7, è desunto ancora da Aristobulo (cfr. I **15** 72.4), come attesta Eusebio (*P. E.* XIII 12, 13-16). Già i Pitagorici veneravano il numero 7 in quanto « dotato di grande potenza » (Hippon, 38 A 16 D.-K.; cfr. Cic. *Somm. Sc.* 5, 18 etc.). Cfr. anche oltre, VI **16** 143.1 - 145.3.

[89] Hes. *Op.* 770 e *fr.* 273 Rz. = 362 M.-W.

[90] Si tratta di versi epici falsificati (il 3° sulla base di Odyss. V 262).

[91] Falsificazioni callimachee (non accolte dal Pfeiffer). Aristobulo traeva in campo Lino! Clem. vi sostituisce Callimaco, forse di testa sua, perché la cosa si noti meno (Walter, *o. c.* [a I **15** cit.], 150-170 e prec. 158).

[92] Allude all'elegia eptadistica (*fr.* 19 D.), riportata in seguito (VI **16** 144.3-6).

[93] Sap Sal 2, 12; cfr. Is 3, 10: « *incateniamo* il giusto! ».

[94] Plat. *Resp.* II 361e - 362a, già in IV **7** 52.1. Così Platone è profeta non solo dell'incarnazione, ma anche della passione e morte del Cristo; cfr. Theod. *Gr. Aff. Cur.* VIII 50 e (per i nn. 4-5) I 75-77; per l'economia della salvezza cfr. I **11** 52.2.

parafrasando il famoso versetto del profeta: « – A chi vorreste *rassomigliarmi*? –, dice il Signore », quando dice: « Dio non *assomiglia* a nessuno; perciò nessuno lo
5. può conoscere da un'immagine »[95]. Così anche Senofonte ateniese dice testualmente: « Colui che mette in moto e rende immobili tutte le cose, è chiaro che deve essere davvero grande e potente. Ma quale sia di forma non si può vedere. Neppure il sole che luminosissimo appare, neppure esso sembra permettere che lo si guardi; anzi se uno vuole osservarlo sfacciatamente, è privato della
6. vista »[96]. « Quale carne può mai vedere con gli occhi il celeste e vero Dio immortale che abita il cielo? Neppure di fronte ai raggi del sole sono capaci di resistere gli uomini, perché sono nati mortali »: così vaticinò la Sibilla[97].

109. 1. Conclude dunque bene Senofane di Colofone quando dimostra che Dio è uno e incorporeo: « Un Dio solo, fra gli dei e gli uomini grandissimo, né per corpo né per pen-
2. siero simile ai mortali ». E poi: « Ma i mortali credono che gli dèi siano generati e abbiano il loro modo di ve-
3. stire, la loro voce, il loro corpo ». E ancora: « D'altra parte se avessero mani i buoi, i cavalli, i leoni, o potessero disegnare con le mani e compiere opere d'arte come gli uomini, i cavalli disegnerebbero immagini e farebbero statue di dèi simili a cavalli, i buoi a buoi: tal quale la

110. 1. figura che essi stessi hanno »[98]. E sentiamo ora parlare della divinità il poeta lirico Bacchilide: « Essi sono in-

[95] Antisth., *fr.* 40 A De Cleva Caizzi, *o. c.* [a I **15** 66.1]; incorporato Is. 40, 18 etc. (cfr. oltre, 117.3). Questa citaz. e le seguenti di Senofonte, della Sibilla, di Cleante sono ripetute in *Protr.* **6** 71.2 - 72.2: derivano dunque da un florilegio? Così Christ, *art. c.* [a I **14** 59.5], 25 dell'estr.

[96] Cfr. Xen. *Mem.* IV 3, 13-14. Dio però si conosce dall'opera sua: II **2** 5.4.

[97] Orac. Sibyll., *fr.* 1, 10-13: i versi appartengono al brano sibillino conservato in Theoph. *Ad Autol.* II 36 e sfruttato da Clem. anche altrove (cfr. III **3** 14.3); possono derivare dallo stesso Senofonte, così come Min. Fel. *Oct.* 32, 6; Theoph. *Ad Autol.* I **5** etc.

[98] Xenophan., 21 B 23; 14; 15 D.-K. i due ultimi anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* III 72. ἀσώματος: tipico in Clem. (cfr. **11** 71.2-4; *fr.* 37 etc.) e negli apologisti per indicare la trascendenza di Dio, non solo in quanto πνεῦμα, ma come νοητός: cfr. Casey, *art. c.* [a I **1** in princ.], 78-86.

denni da deformi malattie, e senza colpe, in nulla simili
2. ai mortali »[99]; e lo stoico Cleante, che in una poesia ha
3. scritto su Dio queste parole: « Tu mi domandi la natura del Bene? Ascolta. Esso è ordinato, giusto, santo, pio; esso esercita dominio su di sé, è utile, bello, come deve essere, severo, leale, sempre proficuo; è senza paura e senza dolore, giovevole e privo di molestie, vantaggioso, piacevole, sicuro, caro, onorato, d'accordo con se stesso... glorioso e senza orgoglio, provvido e mite e forte, costante nel tempo, senza biasimo, sempre duraturo »[100].

111. 1. Lo stesso [Cleante], rimproverando tacitamente l'idolatria delle folle, soggiunge: « Non è libero colui che guarda all'opinione, come se dovesse ritrarne qualche bene »[101].
2. Non bisogna quindi formarsi idee sulla divinità secondo l'opinione dei più. « Non credo affatto che Zeus, travestito nella foggia di un ribaldo, ti si sia introdotto nel letto come un uomo »: sono parole di Anfione nell'*An-*
4. *tiope*[102]. E Sofocle scrive apertamente: « Zeus sposò la madre di costui, non in forma di oro né rivestito delle piume del cigno, come quando ingravidò la fanciulla di
5. Pleurone[103], ma integralmente uomo ». Poco oltre, ecco che soggiunge: « E rapido montò l'adultero sulla soglia
6. nuziale ». Dopo di che narra così, in modo ancor più lampante, l'intemperanza dello Zeus del mito: « E lui non toccò né cibo né lavacro. Entrò nel letto con la prurigine nel cuore, e per tutta quella notte si accoppiava »[104].
7. Ebbene, tutto ciò lasciamolo pure alle follie dei teatri. Ma Eraclito dice chiaro: « Di questo Logos eterno gli uomini sono ignari, prima di udirlo e anche una volta

[99] Bacchyl., *fr.* 23 Sn.^{4} (lievemente "cristianizzato": il poeta parla di "dèi", Clem. della "divinità": cfr. I. Opelt, *art. c.* [a **11** 68.5], 83).

[100] Cleanth., *fr.* 557 Arn. Su questo e il seguente gruppo di versi e sulle composizioni poetiche in genere dello stoico cfr. Casey, *art. c.* [a I **1** 1.1], 49-51; Festa, I Framm. degli Stoici, cit., II 75 s.; 84-88.

[101] Cleanth., *fr.* 560 Arn. Sul disprezzo della folla cfr. I **8** 41.5.

[102] Di Euripide, *fr.* 210 N.^{2}. Contro l'antropomorfismo cfr. anche II **16** 72.2-3 e qui oltre, 116.4.

[103] Leda: cfr. Pherecyd., 3 F 9 Jac.

[104] Soph., *fr.* 1026 N.^{2}, di dubbia autenticità.

112. 1. che lo hanno udito »[105]. Il lirico Melanippide dice in un canto: « Ascoltami, o padre, miracolo per i mortali, mo- 2. deratore dell'anima sempre viva »[106]. E Parmenide il grande – così lo chiama Platone nel *Sofista*[107] – scrive dal canto suo sulla divinità: « Ben numerose [prove ci sono] che l'essere, ingenerato, è anche indistruttibile, tutto e 3. unico inconcusso, ingenerato »[108]. Anche Esiodo dice: « È Egli il sovrano e il signore di tutti: con te nessun altro 4. ha conteso per il potere »[109]. In verità, anche la tragedia distoglie dagli idoli e insegna a sollevare lo sguardo al

113. 1. cielo. Sofocle, come attesta lo storico Ecateo nel libro *Su Abramo e gli Egiziani*[110], grida apertamente sulla sce- 2. na: « Uno solo per verità, uno solo è Dio, che fece il cielo e la terra vasta e l'onda rilucente del mare e la forza dei venti. Ma noi mortali, aberrando nel cuore in gran numero, innalzammo come conforto dei nostri affanni sta-

[105] È la prima parte del famoso frammento di Eraclito (22 B 1), da numerose fonti; cfr. Marcowich, cit. [a I **1** 2.2], p. 4-11; Colli [ib.], 26 s., Diano, comm., 89-109.

[106] Melanipp., *fr.* 6 D. Si tratta di Melanippide milesio, poeta lirico vissuto nel sec. V e morto alla corte di Perdicca di Macedonia (Suda, s. v.); restano miseri frammenti (di ditirambi?).

[107] Plat. *Soph.* 237a; cfr. sopra, **9** 59.6.

[108] Parm., 28 B 8, v. 3-4 D.-K. (cfr. Theod. II 108; IV 7). I versi fanno parte del più ampio fra i frammenti dell'eleate, tramandatoci per la maggior parte da Simplicio (*Phys.* 144, 29 etc.); il testo è poco sicuro, in particolare sembrano strani i due predicati ripetuti, ἀγένητος: cfr. D.-K. e M. Untersteiner, Parmenide, Firenze 1958, 144); a meno che non si debba conservare al 1° v. ἀγέννητος a dispetto della metrica; cfr. a **12** 80.3.

[109] Hes., *fr.* 195 Rz. = 308 M.-W.

[110] Questo libro fu falsamente attribuito allo storico e pubblicista Ecateo di Abdera (III sec. a. C.; cfr. II **21** 130.3), per l'affinità di contenuto e di titolo di una sua opera autentica sull'Egitto, della quale possediamo estratti in Diodoro. La falsificazione dovette essere opera di un giudeo sollecito di propagandare fra i non ebrei le idee e la cultura del suo popolo, presentando interessato ad esse uno scrittore estraneo; egli visse nel III sec. o prima, perché l'opera è già ricordata nella lettera di Aristea (III-II sec. cfr. I **21** 148). Cfr. anche Orig. *c. Cels.* I 15 e Christ, *art. c.*, 14-39 dell'estr.; Schürer, *o. c.* [a I **15** 70.1], III[4] 603-607 etc. Il falsario avrà provveduto anche a fabbricare i versi attribuiti poi al tragico; cfr. oltre, 131 e già il Boeckh, *Graecae Tragediae principum num ... genuina omnia sint* etc., Heidelberg 1808, 146-165; Schürer, 596-601.

tue di dèi in pietra, o immagini di bronzo o d'oro lavorato o d'avorio. E a queste tributiamo sacrifici e vane

114. 1. feste, e c'illudiamo così d'essere pii! »[111]. Ed Euripide sulla stessa scena drammaticamente esclama: « Vedi questo sconfinato cielo lassù, che ricinge la terra in molle ab- 2. braccio? Questo credilo Zeus, questo credilo un Dio »[112]. E nel dramma *Piritoo* lo stesso poeta ci dà in stile tragico quest'altra immagine: « Te, che sei nato da te stesso, che la natura universa involgi nel turbine del cielo, e attorno a te la luce e la tenebrosa notte dal manto variopinto e l'indistinta folla degli astri incessantemente dan- 3. za... »[113]. Qui con l'espressione "nato da te stesso" ha inteso l'intelligenza creatrice, e quanto segue è detto del cosmo, nel quale vive l'opposizione di luce e di tenebra. 4. Ed Eschilo di Euforione dice solennemente di Dio: « Zeus è l'etere, Zeus la terra, Zeus il cielo; Zeus è il

115. 1. tutto, e quello che è al di sopra del tutto »[114]. So anche che Platone porta una testimonianza in favore di Eraclito, che scrive: « Una sola cosa, la sapienza, non vuole eppure vuole esser chiamata con il nome di Zeus »; e 2. ancora: « È legge ubbidire anche al consiglio di un so- 3. lo »[115]. (E se vuoi addurre qui la frase celebre: « Chi ha *orecchi* per ascoltare ascolti »[116], trovi che è illustrata così dal filosofo di Efeso: « Ascoltano senza capire, somigliano ai *sordi.* Testimonia per essi il proverbio: anche pre- 4. senti, sono assenti »[117]). Insomma, vuoi sentir parlare an-

[111] Soph., *fr.* 1025 N.² (falsificazione giudaica, come s'è detto) anche in *Protr.* **7** 74.2 e in molti altri scrittori cristiani, come pure il frammento seguente (cfr. l'elenco delle fonti in Nauck).

[112] Eur., *fr.* 941 N.² (da dramma incerto).

[113] Eur., *fr.* 593 N.² Sulla paternità del *Piritoo* (Critias, 88 B 19 D.-K.) cfr. sopra, **6** 36.1. Sull'opposizione cosmica luce/tenebre cfr. Sal 138 [139], 12.

[114] Aesch., *fr.* 70 N.² = 130 b Mette (dalle *Eliadi*).

[115] Heraclit., 22 B 32-33 D.-K. = A 84-85 Colli, cit.; « un solo », ἑνός, anche può riferirsi all'Uno, Dio. Per Platone cfr. *Crat.* 396b o *Phaedr.* 278d (?).

[116] Mt 11, 15; Lc 14, 35; e già **1** 2.1.

[117] Heraclit., 22 B 34 D.-K. = 2 Marcowich, A 86 Colli (anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* I 70); cfr. sopra, 111.7 e II **5** 24.4-5. Quanto al principio dell'unità di Dio, chi sa capire sappia che esso fu affermato anche dai Greci: questa la linea del discorso. Perciò metto fra parentesi il n. 3. Cfr. Diano, cit., p. 8 e 110.

che i Greci del principio unico? Ecco la testimonianza di Timeo di Locri nello scritto *Sulla Natura*, letteralmente: « C'è un unico principio di tutte le cose, ingenerato; poiché se fosse generato non sarebbe più principio, ma lo sarebbe quello da cui il principio è stato generato »[118]. 5. Di là, [dalla Scrittura] derivò l'opinione vera. Essa dice: « Ascolta, Israele: il Signore tuo Dio è uno, 6. e a Lui solo presterai culto »[119]. « Ecco: Egli è a tutti

116. 1. chiaro, senza errore », come canta la Sibilla[120]. Già Omero vediamo che nomina il *Padre* e il *Figlio* in questi versi, con pertinente e felice vaticinio: « Se nessuno ti fa violenza, poiché sei solo, allora il malanno ti viene dal grande Zeus e non lo si può evitare ». « I Ciclopi non si curano 2. di Zeus Egioco »[121]. E prima di lui Orfeo, in rapporto al tema, ha detto: « *Figlio* del grande Zeus, *padre* di 3. Zeus Egioco... »[122]. E Senocrate di Calcedone, quando chiama l'uno « Zeus sommo », l'altro « inferiore », lascia 4. l'impressione d'aver intuito il Padre e il Figlio[123]. Ma ciò che più meraviglia è che Omero, pur rappresentando gli dèi soggetti ad umane passioni[124], mostra di conoscere la realtà divina – per altro Epicuro non lo rispetta lo

117. 1. stesso[125]. Comunque egli dice: « Perché, o figlio di Peleo, m'insegui con veloci piedi, tu, mortale, un dio immortale? E non mi hai ancora riconosciuto, che sono un dio? »[126].

[118] Del filosofo Timeo di Locri non si sa nulla. Gli fu attribuito un trattato *Sull'anima del mondo*, che ci resta, ma che non comprende la frase qui citata. Platone ne fece il personaggio principale del suo *Timeo*. Qui però Clem. confonde col *Fedro* (cfr. 245cd): così Teodoreto (II 108), che lo ricopia. Cfr. Thesleff, *o. c.*, 53. Sentenza analoga: 133.1

[119] Dt 6, 4 e 13.

[120] Orac. Sibyll., *fr.* 1 (già cit., 108.6), v. 28; cfr. *Protr.* **8** 77.2.

[121] Odyss. IX 410-411 e 275. Anche nella più " cristiana " delle interpretazioni, che cosa importano questi versi all'assunto? Non lo ha capito nemmeno Eusebio, che tralascia il passo.

[122] Orph., *fr.* 338 Kern.

[123] Xenocr., *fr.* 18 Heinze = 217 Isnardi Parente, *cit.*, p. 132-238, cfr. anche il *fr.* 15 e Plut. *Plat. Quaest.* 9 1007f.

[124] ἀνθρωποπαθεῖς: cfr. Philon. *De Sacrif.* 29, 95; *De Post. Caini* 1, 4 etc. Contro l'antropomorfismo cfr. sopra, 109; **11** 68.3; II **16** 72.2.

[125] Cfr. Epicur., *fr.* 228 Us.; ivi, p. 172, molte altre testimonianze; cfr. anche la 1ª Massima Capitale.

[126] Iliad. XXII 8-10: Apollo parla ad Achille.

2. Con ciò ha dimostrato che il mortale non può prendere né conquistare la divinità né con i piedi, né con le mani, 3. né con gli occhi, né in genere con organi corporei. « A chi vorreste rassomigliare il Signore? O a quale immagine 4. potete rassomigliarlo », dice la Scrittura, « Forse un artefice ne fece mai una statua o un orafo fuse oro per rivestirnelo »[127], etc.

118. 1. Il comico Epicarmo nella *Repubblica* parla chiaramente del Logos; così: « La vita umana ha davvero bisogno di ragione e di numero: di numero e di ragione noi viviamo; 2. sono queste le cose che preservano i mortali ». Poi aggiunge apertamente: « Il Logos governa gli uomini, secondo 3. il modo [giusto] li preserva... ». Quindi se « c'è ragione nell'uomo, c'è anche il divino Logos. Quella è innata nell'uomo, nel suo venire alla vita; ma questo, il divino Logos, accompagna tutti nelle arti; è Esso che li ammaestra in ciò che si deve fare di utile. Poiché l'uomo non ha mai trovato un'arte: Dio gliela porge. E quello dell'uomo nasce dal Logos divino »[128].

119. 1. Ancora. Lo Spirito grida per bocca di Isaia: « Che m'importa la *quantità* dei vostri *sacrifici*? », dice il Signore, « Sono sazio d'olocausti di arieti e non voglio grasso di agnelli, e sangue di toro »; e poco oltre aggiunge: « Lavatevi, diventate puri, togliete via le malvagità dalle vo- 2. stre anime etc. »[129]. E dal canto suo il comico Menandro scrive queste precise parole: « O Panfilo, se uno offre in *sacrificio* una *moltitudine* di tori o di capretti o d'altri animali, per Zeus, o suppellettili preziose, vesti d'oro o di porpora confezionate di sua mano, o figurine di animali in avorio o smeraldo, crede di rendersi benevolo il dio: ma quello s'inganna e nutre pensieri vani. Bisogna che l'uomo sia retto, non violi le ragazze, non commetta

[127] Is 40, 18-19; cfr. sopra, 108.4.

[128] Epicharm., 23 B 56-57 D.-K. = *fr.* 255-257 Kaibel = 271 Olivieri. I versi, di controversa lettura e interpretazione, appartengono ad un'opera pseudo-epicarmea, la *Politeia* di un certo flautista Crisogono, contemporaneo di Alcibiade (Athen. XIV 648d; XII 535d). Come è noto, Epicarmo fu soltanto un poeta comico; l'antichità ne fece un filosofo, un moralista etc.

[129] Is 1, 11 e 16, testo spesso citato dai Cristiani, con scopo apologetico; cfr. II **18** 78.4 - 79.1.

adulterio, non rubi, non uccida per denaro. Non devi desiderare nemmeno il filo di un ago, Panfilo: Dio, che 3. ti è *vicino*, ti vede »[130]. « Io sono un Dio che si *avvicina*, non un Dio che se ne sta lontano: un uomo farà qualcosa di nascosto, e io non lo vedrò? », dice lo spirito per bocca

120. 1. di Geremia[131]. Ancora Menandro, parafrasando quel testo della Scrittura che dice: « Fate un *sacrificio* di *giustizia* e sperate nel Signore »[132], scrive, se non erro, così: 2. « ... Non desiderare mai nemmeno un ago che sia di altri, o amico: poiché Dio si compiace di azioni giuste, non di azioni inique. Però Egli lascia che chi si affatica lavorando la terra notte e giorno, elevi il suo tenor di vita. *Sacrifica* pure a Dio, se sei giusto fino alla fine, se sei splendido non tanto nelle vesti, quanto invece nel cuore. Quando odi un tuono, non fuggire, se sei consapevole di non avere colpa alcuna, o mio padrone: Dio, che ti è 3. vicino, ti vede »[133]. « Mentre ancora tu parli », dice la

121. 1. Scrittura, « io ti dirò: " Ecco, sono qui " »[134]. Un altro comico, Difilo, argomenta così sul giudizio [di Dio]: « O Nicerato, credi tu che quelli che sono morti dopo aver goduto d'ogni gioia in vita siano sfuggiti alla divinità come inosservati? C'è l'occhio della giustizia, che tutto vede. Noi crediamo che nell'Ade ci sono due sentieri, uno la via dei giusti, l'altro degli empi ». Quindi: « Se la terra nasconderà per sempre [allo stesso modo] tutt'e due, [giusti ed empi], vattene a rapire, rubare, spogliare, scompigliare tutto. Ma non t'ingannare: c'è anche nell'Ade un

[130] Menandr., *fr.* 683 K.; questo e il seguente frammento anche in Ps. Just. *De Monarch.* 4, ove però sono attribuiti a Filemone (ma fabbricati dall'autore stesso del *De Monarchia*?). Dà sospetto soprattutto la similarità fra i due ultimi versi della 1ª parte del framm. e il primo e l'ultimo della 2ª: un giudeo (lo Pseudo-Ecateo di cui sopra, 113.1, o la sua fonte? cfr. Walter, *o. c.* [a I **15** 72.4], 179 s.) avrebbe inserito fra i due trimetri un gruppo di versi chiaramente giudaizzanti (Elter, *o. c.* [a I **3** 22.3], 187-192); il Boeckh, *o. c.*, 157, riteneva qualche verso autentico. Clem. non poteva ingannarsi del tutto sulla profonda delicatezza dell'umanità menandrea; cfr. a II **23** 137.2. In genere su questi framm. poetici (§§ 119-122), Denis, *o. c.* [a I **15** 69.5], 223-238.

[131] Ger 23, 23-24; cfr. già II **2** 5.4-5 e sopra, 96.4 e 100.6.

[132] Sal 4, 6.

[133] Seconda parte del frammento comico cit.

[134] Is 58, 9; cfr. IV **7** 47.3.

giudizio: e lo darà Dio, il Signore di tutto. Temibile è il suo nome, ed io non lo nominerò. Egli dà a chi pecca 2. vita per lungo tempo... »[135]. « Se qualcuno dei mortali ritiene di compiere ogni giorno un po' di male di nascosto agli dèi, crede il falso e di falso viene convinto, se lo tro- 3. va Giustizia, che ha tempo! »[136]. « Badate, voi che credete che Dio non esista! Sì, esiste, esiste. E se qualcuno, malvagio per natura, è fortunato, cerchi pure di guadagnare il suo tempo, perché in seguito, con il tempo, pa- 4. gherà il fio »[137]. Concorda con ciò la tragedia, nei versi seguenti: « Verrà, verrà quel giorno del tempo, quando l'etere d'oro aprirà la riserva rigurgitante di fuoco, e la fiamma, divoratrice, arderà tutto quello che è sulla terra

122. 1. e nel cielo, imperversando ». Poco oltre aggiunge: « E quando l'universo verrà meno, scomparirà tutto l'abisso delle onde, e la terra sarà deserta di dimore, né più l'aria infuocata sosterrà le famiglie dei pennuti: e poi tutto ri- 2. cupererà quanto aveva prima distrutto »[138]. Idee simili a queste troveremo anche nelle poesie orfiche, in questa forma, se non erro: « Tutti nascose, poi riportò alla luce gioconda dal suo cuore sacro, grave opera compiendo »[139]. 3. Se trascorreremo la vita in santità, saremo beati quaggiù, ma più beati dopo la dipartita di qui, e non possederemo una felicità temporanea, ma potremo trovare riposo per l'eternità, « partecipando al focolare e alla mensa degli altri immortali, immuni dalle miserie umane, indistruttibili », come si legge nella poesia filosofica di Empedocle[140]. 4. Nessuno, anche a dire dei Greci, sarà tanto grande da

[135] Clem. e Teodoreto (*Gr. Aff. Cur.* VI 23), anche qui, attribuiscono il frammento a Difilo, il Pseudo-Giustino (*De Monarch.* 3) a Filemone. Cfr. Kock, ad l. (C. A. F. II 539, *fr.* 246). Difilo e Filemone sono i due più celebri rappresentanti della commedia " nuova " dopo Menandro.

[136] Da Sext. Emp. *Adv. Math.* I 274 (cfr. anche ib. 287; Stob. *Ecl.* I 3, 15 p. 54 W.; Ps. Just., *l. c.*) si ricava che il frammento è di Euripide (835 N.², dal *Frisso*).

[137] Eur., *fr.* 1131 N.²

[138] Soph., *fr.* 1027 N.²; i due frammenti sono anch'essi ritenuti falsificazioni dell'apologista giudaico; Schürer, *o. c.*, III 596-601.

[139] Orph., *fr.* 21a, 8 K.; soggetto è Dio.

[140] Emped., 31 B 147 D.-K. = *fr.* 107 4-5 Gallavotti, cit. [a III **3** 14.2]; analogo il *fr.* 146 (in IV **23** 150.1).

stare al di sopra della giustizia, né tanto piccolo da restar nascosto.

123. 1. Lo stesso Orfeo dice anche: « Volgi lo sguardo al Logos divino e mantieniti devoto ad esso, conservando diritta l'urna dell'intelligenza riposta nel cuore. Cammina rettamente pel sentiero, e contempla 2. l'unico signore del mondo, immortale ». E ancora, parlando di Dio, che definisce " invisibile ", dice che fu conosciuto solo da un uomo di stirpe caldea, ed allude ad Abramo o a suo figlio. Ecco i versi: « ... tranne un solo uomo, rampollo di una famiglia originaria dei Caldei. Egli sì sapeva il viaggio dell'astro e il suo moto di sfera attorno alla terra, come si compie nel suo giro uguale intorno al proprio asse, e dirige via via i venti e l'aria e

124. 1. le correnti »[141]. Poi, quasi parafrasando il versetto: « Il cielo è il mio *trono* e la terra sgabello dei miei piedi »[142], aggiunge: « Egli sul vasto cielo è assiso in aureo *trono* e la terra gli si è assoggettata ai piedi e la mano destra fino ai confini dell'oceano egli ha disteso. E le radici dei monti tremano in cuore per sua ira e non sono capaci di sopportarne la possente forza. Egli è per ogni dove nel cielo e tutto compie sulla terra, ed ha in sé principio, mezzo e fine[143]. Non puoi parlarne invano. Io tremo nelle 2. membra al pensiero. Egli domina dal sommo etc. ». Mediante queste parole ha spiegato tutte le celebri profezie: « Se aprirai il cielo, tremore davanti a te prenderà i monti e si scioglieranno, come di fronte al fuoco si

[141] Orph., *fr.* 246 K. L'ampio frammento, in cui si trovano inseriti i versi già detti (**12** 84.4 e *Protr.* 7 74.4) e di cui fanno parte quelli citati oltre (126.5; 127.2; 133.1), ci è dato anche da Eus. *P. E.* XIII 12, 5 come derivato da un discorso di Aristobulo (cfr. I **15** 72.4) e, in forma abbreviata e con varianti, da Ps. Just. *Cohort. ad Gr.* 15; *De Monarch.* 2 (e anche Theod. *Gr. Aff. Cur.* II 30-31). Teofilo (*Ad Autol.* III 2) e l'autore del *De Monarchia*, l. c., parlano di un " testamento ", διαθήκη, di Orfeo, che avrebbe rinnegato il politeismo per affermare un unico Dio: palese allusione al nostro testo, singolare ibrido di orfismo, giudaismo, stoicismo. Sulle complicate stratificazioni del frammento e le varie versioni successivamente manipolate cfr. Kern, ad l., che ripete Christ, *art. c.*, 22-29; Elter, *o. c.* [a I 3 22.3], 153-186; Walter, *o. c.* [a I **15** 72.4], 186-207; Denis, *o. c.*, 230-236; Hengel., *o. c.* 293 s

[142] Is 66, 1; cfr. Sal 10 [11], 4.

[143] Cfr. un altro testo orfico (21 K.), questo antico perché citato in Platone (*Leg.* IV 715e).

125. 1. scioglie la cera »; e ancora per bocca di Isaia: « Chi ha misurato il cielo con la spanna e la terra tutta con il palmo della mano? »[144]. Così, quando dice: « O Signore del cielo e dell'Ade, del mare e della terra, tu che scuoti con i tuoni la possente casa dell'Olimpo, i demoni rabbrividiscono dinanzi a te, la folla degli dèi ti teme; a te 2. ubbidiscono le Moire, per quanto inesorabili. O eterno, padre e madre insieme[145], per la tua ira tutto si sconvolge; tu agiti i venti e tutte le cose ricopri con le nuvole e fendi l'ampio cielo con le folgori; tuo è l'ordine degli astri che procede secondo immutabili comandi; 3. presso il tuo trono fiammeggiante stanno angeli operosi, cui sta a cuore che tutto per i mortali si compia. Tua è la primavera che brilla giovane di fiori variopinti, tuo è l'inverno che assale con gelide nuvole, tuoi sono i frutti autunnali che un giorno Bromio folleggiante distribuì ».

126. 1. Poi aggiunge, chiamando espressamente Dio " onnipotente ": « Incorruttibile, immortale, e solo da immortali esprimibile, vieni, grandissimo fra gli dèi tutti, con poderosa necessità, terribile, invincibile, immenso, incorrut- 2. tibile, coronato dal cielo »[146]. Con l'appellativo " padre e madre " non indicò soltanto la generazione dal nulla, ma agli iniziatori [della teoria] delle emanazioni[147] forse ha fornito occasione di escogitare anche una " coniuge " 3. di Dio. Poi [Orfeo] parafrasa le altre note scritture profetiche, sia quella di Osea: « Io do forza al tuono e creo i venti »[148], io « le cui mani fondarono l'esercito del cie-

[144] Is 64, 1-2 e 40, 12; lo stesso gruppo di citaz. amalgamate in Protr. **8** 78-79: il tutto può provenire da un florilegio di " testimonia " (cfr. a I 1 2.1), usato forse anche da Barn. *Epist.* 16, 1-2 etc.; cfr. Méhat, *art. c.* [ib.], 231 s.

[145] « Zeus maschio e femmina insieme », è detto in altri fr. orfici: 21 a, 4 e 168, 3 K.; cfr. anche Firm. Mat. *Mathes.* 5, Praef., segnalato dal Früchtel (Nachtrag all'ediz., II 536); persino Synes. *Hymn.* 5, 63-64: « tu padre, tu madre; tu maschio, tu femmina ». Cfr. anche Festugiére, *o. c.* [a **11** 71.2], IV 43-54.

[146] Orph., *fr.* 248 K., inno a Zeus.

[147] προβολαί: i Valentiniani, cfr. l. 3° in principio; in effetti le sizigie di questi gnostici erano « maschi/femmine », ἀρσενοθήλυες (Iren. *Adv. Haer.* I 1, 1; 11, 5 etc.).

[148] Non Osea, come già in *Protr.* **8** 79.2, che riporta lo stesso testo, né Isaia, come si legge nel ms. (ἠσαΐου; in Eus. Ὠσηέ), ma Amos, 4, 13; e tuttavia cfr., per qualche termine che può aver

4. lo », sia quella di Mosè: « Vedete, vedete: Io sono, e non c'è altro dio fuori di me. Io farò morire e farò vivere; io colpirò e guarirò; e non v'è chi sfugga alle mie ma-
5. ni » [149]. E, secondo Orfeo: « Egli fa nascere per i mortali un male da un bene, guerra tremenda e lacrime di do-

127. 1. lore » [150]. Similmente Archiloco di Paro: « O Zeus, padre Zeus, tuo è il dominio del cielo, e tu sorvegli le
2. azioni scellerate ed empie degli uomini » [151]; quindi ci canti pure ancora Orfeo: « ... la *mano* destra fino ai confini dell'oceano egli ha disteso e la terra gli si è assog-
3. gettata ai piedi ». Espressioni tolte evidentemente di qui: « Il Signore preserverà le città abitate e con la *mano* raccoglierà l'intera terra abitata, come un nido » [152]. « Il Signore ha creato la terra con la sua potenza e ha raddrizzato il mondo abitato con la sua sapienza », dice Gere-
4. mia [153]. Oltre a ciò Focilide [154], che chiama gli angeli " demoni ", ne presenta alcuni buoni, altri cattivi, come anche noi sappiamo per tradizione di alcuni angeli ribelli. Ecco i versi: « Ma ci sono demoni per gli uomini ora di un modo ora di un altro. Gli uni li liberano, al sopraggiun-

128. 1. gere di un male... ». Il comico Filemone giustamente abbatte l'idolatria con queste parole: « Non c'è affatto per noi una dea Fortuna, non c'è; ma si chiama fortuna
2. ciò che a caso avviene, come a ciascuno tocca » [155]. E il

provocato la confusione con la citaz. seguente, Osea 13, 4; Is 48, 13; Ger 19, 13 (Früchtel, Nachtrag, l. c.). Caso analogo: IV **26** 170.1; in genere per questi scambi cfr. I **15** 69.2.

[149] Dt 32, 39.

[150] Orph. *fr.* 246 K., già cit. (v. 11-12; 31-32 e 30).

[151] Archil., *fr.* 94 D = 174 Tarditi.

[152] Is 10, 14. " Preserverà ", σώσει, ma il testo (LXX) ha σείσω, " scrollerò ": « Clem. ha un debole per σωτηρία: la vede anche dove non è » (Brontesi, *o. c.* [a I 1 1.1], 150).

[153] Ger 10, 12 (i due testi riuniti anche in *Protr.* **8** 79.6 e 80.3).

[154] Del poeta elegiaco e gnomico di Mileto (sec. VII) restano pochi frammenti autentici (qui, 16 D.); il contenuto moraleggiante dei suoi versi indusse un ebreo di lingua greca a comporre una silloge, rimastaci, di γνῶμαι, sentenze, tratte insieme da Focilide e dal V. T.: Clem. l'avrà certo giudicata una prova del suo assunto. Sugli angeli ribelli cfr. I **16** 80.5.

[155] Philem., *fr.* 137 K. (C. A. F. II 520; anche in Theod. VI 16). Il culto della Fortuna, Τύχη, era diffusissimo nelle comuni

tragico Sofocle dice: « Neppure agli dèi tutto avviene secondo la loro scelta, tranne che a Zeus: egli sì, pos-
3. siede il termine e il principio » [156]. E Orfeo: « Una sola potenza esiste, un solo demone, grande, che infiamma il cielo. Tutte le cose sono uno, e in questo si muovono

129. 1. fuoco e acqua e terra », con quel che segue [157]. Il lirico Pindaro poi è quasi invasato da furore bacchico, quando
2. dice apertamente: « Che cosa è Dio? Il Tutto », E ancora: « Dio, che tutto fa per gli uomini... ». Egli dice poi:
3. « A che speri nella sapienza? Qui di poco un uomo supera l'altro. Indagare i *consigli degli dèi* è difficile con
4. mente mortale che da madre mortale nacque » [158]. Ma il pensiero lo ha tratto di qui: « Chi conobbe mai la *mente*
5. *del Signore?* Chi fu suo consigliere? » [159]. Ma anche Esiodo concorda con quanto sopra quando scrive: « Non c'è nessun indovino fra gli uomini della terra che conosca
6. la *mente di Zeus* egioco » [160]. E giustamente l'ateniese Solone scrive nelle elegie, anch'egli imitando Esiodo: « Agli uomini la mente degli immortali è per ogni verso oscura » [161].

130. 1. Ancora. Mosè profetizza che la donna in seguito alla trasgressione [dell'ordine di Dio] partorirà con *fatica* e *affanno* [162]: e un poeta non davvero oscuro scrive: « Mai né di giorno cesseranno dalla *fatica* e dalla *pena*, né di essere consunti *: dure angosce daranno loro gli dèi » [163].
2. Omero dice: « Egli stesso, il padre, tendeva le bilance
3. d'oro » [164]: e con ciò vuol dire che Dio è giusto. Il comico Menandro spiega dal canto suo che Dio è buono,

credenze dell'età ellenistica: spesso lo attesa, fra gli altri, Menandro.

[156] Soph., *fr.* 1028 N.² (dubbio).

[157] Orph., *fr.* 168, 6-8 K.; cfr. Eus. *P. E.* III 9, 2 (da Porfirio).

[158] Pind., *fr.* 140d; 141; 61 Sn.⁴ (la lezione dell'ultimo fr. è controversa); per il 1° fr. cfr. Philon. *Leg. All.* I 14, 44 e Emped., *fr.* 39, 3 in VI **17** 149.1. Sulla " follia " in senso buono del poeta cfr. VI **18** 168.1-3.

[159] Is 40, 13 (in Rm 11, 34).

[160] Hes., *fr.* 169 Rz. = 303 M.-W.

[161] Solon., *fr.* 17 D.; cfr. il *fr.* 16 cit. sopra, **12** 81.1.

[162] Gn 3, 16-17.

[163] Hes. *Op.* 176-178.

[164] Iliad. VIII 69 etc.

e dice: « Ad ogni uomo s'accompagna subito alla nascita un demone, buono, che lo guida nella vita. Non si deve credere che ci sia un demone malvagio, che nuoccia a una vita buona », e soggiunge: « ma che Dio è assolutamente buono »[165]: e intende o che ogni dio è buono o, forse meglio, che Dio è buono in ogni cosa.

131. 1. Ancora, il tragico Eschilo, là dove espone la potenza di Dio, non esita a chiamarlo "altissimo" in questi versi: 2. « Distingui dagli esseri mortali Dio e non credere che Egli sia di carne come te. Tu non lo conosci: ora appare come fuoco, vampa immane, ora acqua, ora tenebra. E diviene d'aspetto simile a fiere, vento, nuvola, lampo, 3. tuono, pioggia. E lo servono il mare e le rocce e ogni fonte e raccolta d'acque. E tremano i monti e la terra e il mostruoso abisso marino e gli alti picchi delle montagne, quando li guarda l'occhio terribile del padrone: poi- 4. ché onnipotente è la gloria dell'altissimo Dio »[166]. Non ti pare che questo testo sia una parafrasi del versetto:

132. 1. « Davanti alla faccia del Signore trema la terra »[167]? Si aggiunga che il sommo profeta Apollo rendeva testimonianza alla gloria di Dio, quando era costretto a dire di Atena (era il tempo dell'invasione persiana in Grecia) 2. che ella pregava e supplicava Zeus per l'Attica. Ecco l'oracolo: « Pallade non ha il potere di propiziarsi Zeus Olimpio, pur pregandolo con molte parole e senno profondo; ma egli darà in preda a fuoco vorace molti templi degli immortali, [le cui statue] ora si ergono grondanti

133. 1. sudore, tremanti di spavento etc. »[168]. E Tearida[169] nell'opera *Sulla Natura* scrive: « Il principio delle cose, principio assolutamente vero, è uno, poiché esso è in 2. principio essenza unica e sola »; « Né alcun altro esiste 3. al di fuori del grande sovrano », aggiunge Orfeo. Lo imitò il comico Difilo, in questa sublime sentenza: « Colui che è padre di ogni cosa, questo solo devi in ogni tempo onorare, che ha inventato e creato tanti beni »[170]. 4. A buon diritto quindi Platone vuole abituare « gli spiriti migliori ad avvicinarsi a quella disciplina, che dapprima definimmo la più grande, e che consiste nel distinguere 5. il bene e compiere quell'ascesa ». « E in ciò non si tratterà, a quanto pare, di rovesciare un coccio, ma di rivolgere l'anima da un giorno tenebroso a uno vero, che è poi l'ascesa verso l'essere: ed è questa che chiameremo 6. vera filosofia »[171]. E quelli che ne hanno partecipato li giudica appartenenti alla « stirpe d'oro »: « Voi siete davvero tutti fratelli », dice[172]; quelli poi della stirpe d'oro lo sono nel modo più perfetto e completo.

7. Del padre e creatore dell'universo tutti gli esseri attingono una nozione da tutto, nozione innata e senza insegnamento: le cose inanimate, perché possono avere simpatia verso l'essere vivo[173], e degli esseri animati gli uni, già immortali, operando di giorno in giorno[174], gli altri, ancora mortali, in parte nel timore, e ancora nel grembo della madre, in parte usufruenti di libera riflessione, co- 8. me tutti gli uomini, Greci e "barbari". E nessuna stirpe non solo di agricoltori o di pastori, ma nemmeno di so-

[165] Menandr., *fr.* 714 K. (più ampiamente in altre fonti); ἅπαντα δ' ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν: ambiguo. Comunque Omero e Menandro sono invocati in polemica contro Marcione, per il quale Dio è anche crudele (cfr. Tert. *Adv. Marc.* II 11, 1).

[166] Il frammento è attribuito ad Eschilo (464 N.²; anche in Ps. Just. *De Monarch.* 2), ma si tradisce di fattura dello stesso Pseudo-Ecateo o falsario ebraico di cui sopra, 113.1: per l'espressione ὕδατος συστήματα (v. 8; cfr. Gn 1, 10) lo attesta Eus. *P. E.* IX 29, 12. In particolare cfr. Boeckh, *o. c.*, 146-164, spec. 152 s.; Schürer, *o. c.*, III 596-601 etc.

[167] Sal 113 [114], 7; cfr. Is 64, 1-2 (sopra, 124.2).

[168] Da Erodoto (VII 141.3 e 140.2); per Apollo cfr. 4 21.4; I **24** 163.4 e 164.3.

[169] Pitagorico, sconosciuto (identico a Teoride, di cui Jambl. *V. P.* 36, 266, che avrebbe scritto a Metaponto opere esoteriche? Cfr. Zeller-Mondolfo, *o. c.* [a I **15** 72.4], III **2** p. 102; Thesleff, *o. c.* [a IV **7** 44.2], 201). Per il frammento cfr. le parole dell'altro pitagorico cit., 115.4.

[170] Diphil., *fr.* 138 K. (C. A. F. II 580; di nuovo in Ps. Just. *De Monarch.* 5: lo stesso gnomologio giudaico?).

[171] Plat. *Resp.* VII 519cd (cfr. 517b); 521c. Col « rovesciare un coccio », ὀστράκου περιστροφή, si allude a un gioco popolare, simile al nostro lanciare in aria la moneta. Al posto di testa o croce c'erano i colori, bianco e nero, con cui erano dipinti i due lati del coccio o della conchiglia o della piastrella. Cfr. Schol. in Plat. *Phaedr.* 241b.

[172] Cfr. Plat. *Resp.* III 415ab, già sopra, 98.2.

[173] Cfr. Rm 8, 22; per questa solidarietà esistenziale fra l'inanimato e l'animato fr. I **1** 15.2; **25** 166.1.

[174] O « di pieno giorno »: cfr. Gv 9, 4; allude agli angeli?

cietà civili può vivere senza la fede per prenozione nel-
9. l'essere superiore. Perciò ogni popolo, che si estenda nelle regioni dell'oriente o dell'occidente, o settentrionale o meridionale, tutti hanno una sola e medesima prenozione di Colui[175] che ha stabilito il suo impero, se è vero che gli effetti più universali della sua attività hanno per-

134. 1. vaso ugualmente tutte le cose. Ma ben di più fecero i Greci: gli spiriti più intraprendenti, i filosofi, prendendo le mosse dalla filosofia "barbara", all'invisibile e unico e potentissimo e sommo Artefice e Causa prima delle cose più belle attribuirono ogni più alto privilegio: senza però sapere quello che da tale concezione consegue, se non fossero stati catechizzati da noi, anzi senza sapere neppure, per quanto riguarda la persona di Dio, come sia dato da natura pensarlo. Essi lo conoscevano con verità, ma soltanto confusamente, come già altre volte abbiamo
2. detto[176]. A buon diritto dice quindi l'apostolo: « Forse Dio è soltanto dei Giudei? Non anche dei Greci? »[177]. Egli non solo afferma profeticamente che anche quei Greci che dalla Grecità vengono alla fede conosceranno Dio, ma rivela pure che per potenza il Signore è Dio « di tutti » e in realtà onnipotente, ma in fatto di "gnosi" non
3. è Dio « di tutti »[178]. [I Greci] infatti non ne conoscono l'essenza né in che modo Egli è Signore, Padre, Creatore, né conoscono tutto il resto che riguarda l'economia della verità, a meno che non ne siano ammaestrati dalla verità

135. 1. stessa. Così anche le Scritture profetiche hanno il medesimo significato della parola dell'apostolo. Ecco infatti Isaia: « Voi direte: "Noi confidiamo nel Signore Dio nostro"; ma ora unitevi al mio signore re degli Assiri »; e aggiunge: « Ed ora sono forse salito a questa terra per
2. portarvi guerra senza [la volontà] del Signore? »[179]. E Giona, anch'egli profeta, allude alla stessa cosa con le parole: « Andò presso di lui il capitano della nave e gli

[175] Cfr. sopra, **13** 87.2 e 4; **I 19** 94.2-3; sulla Provvidenza universale cfr. **I 11** 52.3; **VII 2** 6.1; 9.1-4; Spanneut, *o. c.* [a **I 1** 2.1], 325-330.

[176] Cfr. a **I 13** 57.1; **19** 91.5; e oltre, **VI 5** 39.1; **17** 149-151.

[177] Rm 3, 29; cfr. sopra, **3** 18.8.

[178] Cfr. 1 Cor 8, 7; e già a **I 1** 2.2.

[179] Is 36 ,7 e 10.

disse "O che tu stai russando? Levati, invoca il tuo Dio,
3. che ci salvi e non periamo!" »[180]. Dice "il tuo Dio" come ad uno che ne possedeva una conoscenza profonda; e con le parole "che Dio ci salvi" mostra il comune consenso delle genti che hanno rivolto la mente all'On-
4. nipotente, anche se non hanno ancora la fede. Ancora, lo stesso profeta: « Io sono un servo del Signore e temo

136. 1. il Signore Dio del cielo ». E poi: « [I marinai] dissero allora: "No, Signore! Che non periamo per la vita di
2. quest'uomo" »[181]. Il profeta Malachia rivela chiaramente che Dio dice: « Non accetterò un sacrificio dalle vostre mani, perché dall'oriente all'occidente il mio nome è glorificato fra le genti e in ogni luogo mi si offre sacrificio ».
3. Quindi: « "Un grande Re io sono", dice il Signore Onnipotente, "e il mio nome è illustre fra le genti" »[182]. Quale nome? Fra quelli che hanno creduto è il Figlio, che annuncia il Padre; fra i Greci è il nome « Dio creatore »[183].
4. Platone afferma il libero arbitrio con queste parole: « La virtù è senza padrone: ciascuno ne avrà maggiore o minor parte, a seconda che la onori o la dispregi. La responsabilità è di chi sceglie. Dio è senza colpa »: poiché
5. Dio non sarà mai causa di mali[184]. Dice il poeta lirico: « O Troiani cari ad Ares, Zeus che dall'alto governa, egli che tutto vede, non è per i mortali la causa di grandi dolori: è alla portata di tutti cogliere giustizia santa, compagna della sacra Eunomia e di Temide saggia. Figli di gente felice, quelli che la prendono a coabitare con

137. 1. loro! »[185]. E Pindaro ci presenta addirittura come "salvatore" Zeus compagno di Temide – re, salvatore, giusto – spiegando così, se non erro: « Prima le Moire con cavalle d'oro conducevano Temi celeste dai saggi consi-

[180] Gio 1, 6.

[181] Gio 1, 9 e 14.

[182] Ml 1, 10-11 e 14, testo utilizzato dai Cristiani in funzione polemica antigiudaica (cfr. ad es. Just. *Dial. c. Tr.* 28, 5; 41, 2-3 etc.).

[183] Ad es., Plat. *Tim.* 28c.

[184] Plat. *Resp.* X 617c; II 379bc (cfr. Theod. *Gr. Aff. Cur.* VI 57). Sulla libertà dell'uomo cfr. a **I 1** 4.1.

[185] Bacchyl. 15, 50-56 Sn.⁴; cfr. sopra, **11** 68.5.

gli lungo l'augusta scala, dalle sorgenti dell'oceano per la via luminosa dell'Olimpo: ella doveva essere la prima sposa di Zeus salvatore. E partorì le Ore veraci, dall'au- 2. rea benda, dagli splendidi frutti »[186]. Ora chi non si lascia persuadere dalla verità ed è inorgoglito di umana dottrina, è un disgraziato, un infelice, uno che, come dice Euripide, « pur vedendo queste cose non pensa a Dio, ma lancia lontano i tortuosi imbrogli degli astrologhi, di cui la lingua funesta ciarla a caso delle cose oscure, priva affatto d'intelletto »[187].

138. 1. Giunto all'apprendimento del vero, chi vuole ascolti la promessa di Parmenide di Elea: « Conoscerai la natura dell'etere e tutte le stelle che sono nell'etere e le opere distruttrici della pura fiaccola del sole luminoso e donde provennero. E verrai a sapere le opere della luna dall'occhio rotondo, girovagante, e la sua natura; e comprenderai donde nacque il cielo che separa ai due lati e come la necessità che lo conduce lo avvinse, sì che fissasse i 2. limiti degli astri »[188]. Ma [chi vuole ascolti] pure Metrodoro che, sebbene epicureo, per lo meno qui ha parlato divinamente: « Ricordati, o Menestrato, tu sei nato mortale e hai ricevuto una vita limitata: ma salito con l'anima fino all'eternità e all'infinità delle cose, tu hai visto 3. " le cose che saranno e che furono " »[189]. Quando contempleremo, sono parole di Platone, « con il felice coro una visione e uno spettacolo beatificante, noi al seguito di Zeus, altri di altri dèi, saremo iniziati alla più beata, come è giusto dire, fra le iniziazioni: in essa esulteremo, integri noi e immuni da quei mali che in seguito ci attendono, e integre e pacifiche le immagini che contempleremo da iniziati in pura luce, puri e senza quel sepolcro che ora

[186] Pind., *fr.* 30 Sn.[3]

[187] Eur., *fr.* 913 N.[2] (da dramma incerto; con varianti, anche nella *Vita di Euripide* di Satiro: POxy 1176, *fr.* 38 I; cfr. il Supplementum di B. Snell in T. G. F., p. 1034).

[188] Parm., 28 B 10 D.-K.; cfr. Parmenide, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1958, 156 s.

[189] Metrodor., *fr.* 37 Koerte, che include Iliad. I 70. Il " riscatto " dell'Epicureismo (di solito condannato sul piano etico: cfr. I **1** 1.2; **11** 50.6 etc.) è evidentemente provocato da una forzatura platonizzante. Epicuro parlava solo di studio della fisica: *Ep. ad Pythocl.* 85; 116.

ci portiamo addosso e chiamiamo corpo, imprigionati in esso come un'ostrica »[190].

139. 1. I Pitagorici chiamano il cielo l'*Antiterra*[191]: ed è la terra sulla quale, [dice il Signore] per bocca di Geremia: « Ti porrò fra i tuoi figli, e ti darò una *terra* eletta, eredità di Dio onnipotente »[192]; chi la erediterà regnerà su di 2. essa[193]. Insomma, gli esempi mi affluirebbero a migliaia e migliaia, ma devo porre un limite al discorso per ragioni di misura: non voglio che succeda anche a me quello che dice il tragico Agatone: « ... tenendo l'accessorio per compito principale, e al compito principale applicandoci come

140. 1. a un accessorio »[194]. Ma giacché si è dimostrato chiaramente, mi pare, come si debba intendere il concetto che i Greci furono detti " ladri " dal Signore[195], tralascio de- 2. liberatamente le opinioni dei filosofi. Se infatti citassimo le loro parole, non avremmo il tempo di mostrare che la sapienza dei Greci deriva tutta dalla filosofia " barbara " – a meno di accumulare una congerie altrettanto grande 3. di note. Tuttavia toccheremo poi l'argomento secondo che bisognerà, quando passeremo in rassegna le teorie 4. avanzate dai Greci sui principi[196]. Ma da quanto s'è detto, già ci si offre la possibilità di considerare a nostro piacere in che modo si debba affrontare la lettura dei libri dei Greci, per chi è capace di superare le difficoltà che vi si 5. trovano come traversando a nuoto le onde[197]. Come dice Empedocle, a quanto pare, è « felice colui che si è acquistata la ricchezza dei pensieri divini; disgraziato invece chi può avere solo un'ottenebrata opinione sugli dèi »[198]: egli ha dichiarato divinamente che " gnosi " e ignoranza 6. sono i limiti della felicità e dell'infelicità. Per Eraclito

[190] Plat. *Phaedr.* 250bc; cfr. I **1** 15.2; **28** 176.2.

[191] Cfr. Philol., 44 A 16 e Pythag. Anon. 27-37a D.-K.; I Pitagorici, cit. [a I **1** 10.3], II 148-169 e III 204-209.

[192] Ger 3, 19.

[193] Cfr. Sal 36 [37], 11 e Mt 5, 3; 5 etc.

[194] Agath., *fr.* 11 N.[2] (anche in Athen. V 185a).

[195] Cfr. Gv 10, 8 e I **17** 81.1.

[196] Cfr. a I **14** 60.4; III **3** 13.1.

[197] Cfr. Plat. *Resp.* IV 441c; V 457b; *Parm.* 137a.

[198] Emped., 31 B 132 D.-K.; ora Empedocle, cit. [a III **3** 142.2], *fr.* 32; cfr. sopra, 137.2. La " gnosi " ha carattere intellettualistico come la scelta morale: cfr. II **15** 62.3.

« bisogna che gli uomini filosofi sappiano indagare ben molte cose! »[199]; ed è davvero necessario « errare assai, se si vuol essere valente »[200]. Da quanto detto ci è ormai chiaro che eterna è l'azione benefica di Dio e la giustizia a Lui connaturata procede veramente uguale per tutti da un principio che non ha principio[201]: si attua secondo il merito di ciascuna cosa, ma non ha mai avuto principio.

141. 1. se si vuol essere valente »[200]. ...

2. Dio non ha avuto principio dell'essere Signore e Bontà: Egli è sempre ciò che è e non cesserà mai di essere be-
3. nefico, anche se conduce ogni cosa a fine. Della sua azione benefica partecipa ognuno di noi quanto vuole. Soltanto la libera scelta[202] e la perseveranza nella pratica di ogni anima, secondo che riesce degna, crea le differenze di elezione.
4. E così termini anche il nostro quinto *Stromate* di queste note " gnostiche " secondo la vera filosofia.

[199] Heraclit., 22 B 35 D.-K. = 102 Colli; per la discussione sul testo cfr. Marcowich, cit., 20-22. Il frammento parrebbe a prima vista in contraddizione col *fr.* 40 (in Clem. stesso, I 19 93.2); ma la πολυμαθίη resta su un piano inferiore al senso di ἵστορας.

[200] Phocyl., *fr.* 13 D. (anche in Plut. *De audiendo* 18 47e).

[201] Cfr. VII 1 2.2; sulla bontà di Dio sopra, I 6.3; VI 12 104.3 etc. Dunque il " ladrocinio " non è fuori della Provvidenza, come Clem. sempre sostiene.

[202] Cfr. a I 1 4.1. Quest'ultimo brano (§§ 137-140) deriva da Aristobulo, come attesta Eus. *P. E.* XIII 12, 9-16 (= *fr.* 5 Walter, cit. [a I 15 72.4], 269 s).

LIBRO VI

IL TEMA DEGLI ULTIMI DUE LIBRI

(c. 1)

Capitolo 1

422

1\. 1. Il sesto e insieme il settimo *Stromate* di queste nostre note " gnostiche " secondo la vera filosofia delineeranno, come meglio si potrà, il « discorso etico »[1], da concludersi in questi libri, ed esporranno quale è nella sua vita lo " gnostico "; poi procederanno a mostrare ai filosofi che questi non è affatto ateo, come essi credono, anzi è egli solo veramente religioso[2]. Si spiegherà così il carattere della pietà dello " gnostico " punto per punto, quanto si può annotare senza rischi in uno scritto costituito

2\. di appunti[3]. Il Signore ci ha infatti comandato di procurarci « il cibo che dura per l'eternità »[4]; e il profeta dice da qualche parte: « Beato colui che semina presso qualsiasi acqua, dove calpesta il vitello e l'asino »[5], cioè quella gente che provenendo dalla legge e dai gentili è ricondotta insieme all'unica fede. « Ma chi è debole man-

[1] Cfr. l'introduzione al libro 4°.

[2] Solo in VII **1** 1.1; **7** 47.3; **8** 54 etc. Clem. adempirà la promessa. Ma i ll. VI-VII, a prescindere dalle digressioni, che sono talora sviluppo di temi precedentemente esposti (cfr. c. 2°), per un interno collegamento e organamento dell'opera, svolgono il tema dello " gnostico " e della sua scienza. Che questi sia « il solo pio » pare al Lazzati, 31-33, espressione polemica contro le accuse provenienti da filosofi superficiali e vanitosi (come in II 7 32.4) o uomini di cultura pagani (può trattarsi di reminiscenza stoica: cfr. ad es. Zenon., *fr.* 216 Arn.; Pohlenz, *art. c.* [a I 1 2.1], 171), come Celso o quelli del circolo di Giulia Domna, che strappò al coniuge Settimio Severo l'editto di persecuzione. Se così è, i libri saranno stati scritti negli anni 202-204. Cfr. anche Bousset, *o. c.* [a I 1 1.1], 237 s.; Méhat, 167-174.

[3] Cioè, senza il pericolo di svelare troppo scopertamente ai profani (cfr. I 1 13 etc.) quello che va detto con discrezione.

[4] Gv 6, 27.

[5] Is 32, 20.

3. gia verdure », come dice il grande apostolo[6]. In precedenza il *Pedagogo*, diviso da noi in tre libri, ha mostrato [quale è] l'indirizzo educativo [che s'impartisce] fin dalla fanciullezza, cioè la morale pratica che si sviluppa con la fede per effetto della catechesi e preventivamente prepara l'anima degli " adulti ", informandola alla virtù, all'ac-
4. coglimento della scienza " gnostica "[7]. E quando i Greci avranno chiaramente imparato da quanto ne diremo qui che si comportano in modo veramente empio a perseguitare colui che è caro a Dio, allora nel procedere di queste note, secondo lo stile degli *Stromati*, bisognerà sciogliere le ulteriori obiezioni che sia Greci sia " barbari "[8] ci muovono circa la venuta del Signore.

2. 1. Nel prato i fiori che sbocciano variopinti e nel giardino gli alberi da frutto non si piantano separatamente per ogni specie delle varie piante. Così alcuni scrissero " Prati ", " [Giardini di] Elicona ", " Favi ", " Tessiture "[9], infiorando di svariati colori le loro dotte composizioni. E questi nostri *Stromati* sono un composito abbozzo delle idee che mi vengono alla memoria per caso, senza cura di correggerle né nell'ordine né nella dizione, anzi sparse
2. a bella posta alla rinfusa, come un prato[10]. In questa forma per altro le mie note terranno viva la fiamma [nel mio spirito], e per chi è disposto alla " gnosi ", se gli capiterà di leggerle, la ricerca sarà a fin di bene e utile, se
3. pur gli costerà sudore. È giusto infatti che la fatica preceda non solo i pasti[11], ma molto più la " gnosi ", per coloro che sono avviati per « la via stretta ed aspra »[12],

[6] Rm 14, 2.
[7] Cfr. *Paed.* I **1** 3.2-3.
[8] Greci e Giudei collegati: cfr. II **1** 2.1; per " barbaro " cfr. I **3** 22.1.
[9] Nuovo richiamo alla prefazione al l. 4° e all'introduzione generale: I **1** 14.2-3; 17-18. Sono elencati titoli usati per qualsiasi composizione letteraria miscellanea, specie di tipo antiquario o filosofico. Cfr. Gell., *praef.*, 4; Plin. *N.H.*, *praef.* 24; Méhat, 99-106; 142.
[10] Cfr. IV **2** 4.1; VII **18** 111.1-3; ζώπυρα: cfr. I **1** 14.3 cit.
[11] Cfr. *Paed.* III **10** 51.2 (e Hippocr. *Epid.* VI 4, 24).
[12] Mt 7, 14; cfr. a I **5** 29.3. Sul motivo della fatica (il " sudore " fa pensare a Gn 3, 1-2) cfr. già I **5** 31.5; IV **2** 5.2; V **8** 49.1; Brontesi, *o. c.* [a I 1 1.1], 368 s.; 461-463 etc.

che è veramente quella del Signore e conduce all'eterna
4. beatitudine della salvezza. E la nostra " gnosi " – il nostro giardino spirituale – è lo stesso Salvatore nel quale siamo stati innestati[13]; trasferiti e trapiantati nella terra buona dalla vita vecchia; e il trapianto conferisce alla bontà dei frutti. Luce è il Signore e la vera " gnosi " di Lui[14], nel quale siamo stati trasferiti.

3. 1. Si parla poi, anche in altri campi, di un duplice tipo di " gnosi "[15]. Una è nel senso comune, ed è l'intelligenza e la facoltà di percezione che si manifesta in genere ugualmente in tutti gli uomini nell'atto del prendere conoscenza di ogni oggetto. Di questa partecipano non solo gli esseri razionali, ma parimenti anche quelli irrazionali; io non la chiamerei mai " gnosi ", proprio perché è
2. per natura atta ad una percezione anche sensoriale. L'altra, detta " gnosi " per eccellenza, è caratterizzata dall'intelligenza e dalla ragione; per essa diventeranno " gnosi "[16] i soli esseri razionali, che si applicano agli intelli-
3. gibili per l'attività pura dell'anima, assolutamente. Dice David: « Uomo buono è colui che è pietoso » di coloro che periscono nell'errore « e offre in prestito », distribuendo le parole della verità, non come capita, ma « amministrerà le sue parole con criterio », con riflessione profonda; è egli che « profuse, diede ai poveri »[17].

[13] Cfr. Rm 11, 17 e oltre, **15** 120.1.
[14] Per la " gnosi " e il Logos come luce cfr. III **5** 44.3; IV **22** 141.4.
[15] Cfr. II **11** 48.2.
[16] L'avanzamento morale-religioso è concepito come trasformazione (μεταβολή: cfr. II **6** 31.1; IV **6** 40.4) sostanziale: così gli Stoici: l'animo è sapiente quando s'è " trasfigurato " (Sen. *Epist.* 94, 1 etc.) nell'oggetto del suo apprendimento (del resto quest'ultima definizione della conoscenza è platonica). Sul brano cfr. Völker, 303-321.
[17] Sal 111 [112], 5 e 9; già in II **19** 102.5; III **6** 56.1.

IMITAZIONI RECIPROCHE DEI GRECI E DELLE NARRAZIONI DI MIRACOLI NELLE SCRITTURE ("PLAGIO" 2°)

(c. 2-4)

Capitolo 2

423-424

4. 1. Prima di metter mano al tema specifico bisogna aggiungere a mo' di proemio quanto manca alla fine del quinto 2. *Stromate*. Dimostrata l'antichità del simbolismo e il suo uso non solo da parte dei nostri profeti, ma anche dei più fra i Greci antichi e di non poche fra le altre stirpi di "barbari"[1], bisognerebbe anche trattare dei misteri degli iniziati. Io però ne rinvio l'indagine a quando farò una rassegna critica delle opinioni espresse dai Greci sui princìpi[2], perché come dimostreremo, da queste teorie dipen- 3. dono anche [le ideologie dei] misteri. Ma ora che abbiamo mostrato che il pensiero greco è stato illuminato di riflesso dalla verità comunicataci attraverso le Scritture – e in questo senso abbiamo dichiarato d'intendere che il "furto" della verità, « se la parola non è troppo pesante »[3], ricade su di loro – ebbene, mostriamo ora che i Greci stessi sono testimoni di "furti" perpetrati con- 4. tro se stessi. Se si sottraggono a vicenda così apertamente le proprie cose, essi già confermano di essere "ladri", e d'altronde si dimostra anche loro malgrado che furtivamente usurpano la verità che da noi procede per [tramandarla ai] loro connazionali. Infatti non si astengono nemmeno da se stessi: figuriamoci dal nostro patrimonio!

5. 1. Tacerò dei sistemi filosofici, poiché sono gli stessi filosofi, suddivisi nelle varie scuole, che ammettono nei

[1] Nei cc. 4 e seguenti del l. 5°

[2] Cfr. III 3 13.1 e in genere a I 14 60.4; il brano seguente, fino a 5.2, è ripetuto in Eus. *P. E.* X 2, 1-3.

[3] Plat. *Phaed.* 87a. Dunque i Greci non sono ladri grossolani e perversi, ma assimilatori a fin di bene; cfr. I 17 87.1-2.

loro scritti, per non essere incolpati d'ingratitudine, di 2. aver preso da Socrate i princìpi più importanti. Mi avvalgo invece della testimonianza di alcuni personaggi più notori e illustri presso i Greci per provare di che genere sono i loro "furti", senza badare all'ordine cronologico. Poi mi volgerò al seguito.

3. Ecco un verso di Orfeo: « Non c'era altro essere più "cane" e più orribile della donna »; e Omero aperta- 4. mente plagia: « Non c'è altro essere più tremendo e più 5. "cane" della donna »[4]. Museo scrive: « Sempre l'arte 6. è di gran lunga superiore alla forza »; e Omero: « Con l'astuzia il taglialegna riesce meglio che con la forza »[5]. 7. Altri versi di Museo: « Proprio come il campo fecondo fa germogliare le foglie, e alcune sui frassini le fa avvizzire, altre spuntare, così volge la generazione e la stirpe 8. degli uomini »; e Omero trascrive: « Le foglie, parte il vento le sperde per terra, ma altre ne fa spuntare la selva rigogliosa – ed allora sopraggiunge la primavera: così le generazioni degli uomini: una spunta, una finisce »[6]. 9. D'altronde Omero dice: « Non è santo vantarsi su uomi- 10. ni morti »; e ne derivano Archiloco e Cratino. Il primo: « Non è bello oltraggiare uomini morti »; e Cratino ne

[4] Orph., *fr.* 234 K. e Odyss. XI 427. La tradizione poneva il semidivino Orfeo e i suoi pretesi scritti prima di Omero. Il rapporto, se mai, va rovesciato. Molti versi orfici sono rielaborazioni recenti. Comunque il materiale addotto da Clem. è assai poco probante: si tratta per lo più di sentenze, appartenenti ad un comune fondo di saggezza e diffuse in tutti gli ambienti, sicché non c'è da pensare a plagi consapevoli. Il lungo brano (tutto il capitolo) deve provenire da uno o più repertori gnomologici scolastici (cfr. Elter, *o. c.* [a I 3 22.3], 17-55; già il Christ, *art. c.* [a I 14 59.5], 16-22 estr., sempre a caccia di "fonti", pensava all'antologia di plagi dovuta ad Aretade, grammatico alessandrino [F. H. G. IV 316], che si occupò di imitazioni e paralleli letterarî in un περὶ συνεμπτώσεως: Porphyr. in Eus. *P. E.* X 3, 23); e a questo proposito diceva bene il Wilamowitz quando parlava di un « triviale Handbuch » (cfr. A. Gemoll, *Xenophon bei Clem.*, « Hermes » 53 1918 105-107) come unica fonte della cultura di Clem.: ma solo a questo proposito. Cfr. Ziegler, P. W., v. Plagiat (cit. a V 14 in princ.), 1982; 1985-1991.

[5] Mus., 2 B 4 D.-K. e Iliad. XXIII 315.

[6] Mus., 2 B 5 D.-K. e Iliad. VI 147-149.

11. *I Laconi*: « Ecco una cosa terribile per gli uomini: vantarsi troppo di giovani uccisi »[7].

6. 1. Ancora Archiloco parafrasa il verso omerico: « Fui accecato, neppure io lo nego; invece di molti... », e scrive così, 2. se non erro: « Errai; e forse già questa cecità colse qual- 3. che altro »[8]. È certo il caso anche di quest'altro verso: « Comune è Enialio, e uccide anche chi sta per ucci- 4. dere », che egli mutò e rispose così: « Agirò[?]... Dav- 5. vero è comune Ares agli uomini »[9]. Ed è evidente che traspone il verso: « le corde della vittoria stanno per gli 6. uomini in grembo agli dèi »[10], in questo giambo: « Incoraggia pure i giovani, ma le corde della vittoria sono tenute dagli dèi »[11].

7. 1. Omero parla di « quelli che non si lavano i piedi, dor- 2. mono per terra »[12]; ed Euripide scrive nell'*Eretteo*: « Sul nudo suolo dormono e non bagnano nelle fonti i piedi »[13]. 3. Parimenti Archiloco aveva detto: « Ma l'uno si conforta il cuore con una cosa, l'altro con un'altra », sulla scia 4. dell'omerico: « Chi trae gioia da una cosa, chi da un'al- 5. tra »: ed Euripide nell'*Eneo*: « Ma c'è chi si compiace di vivere in un modo, chi in un altro »[14]. 6. Sento dire da Eschilo: « L'uomo davvero felice deve restare a casa; e chi si trova in cattive acque ci resti anche 7. lui »[15]; ed Euripide similmente proclama sulla scena:

[7] Odyss. XXII 412 e Archil., *fr.* 65 D. (= 103 Tarditi); Cratin., *fr.* 95 K. (C. A. F. I 41).

[8] Iliad. IX 116 e Archil., *fr.* 73 D. (= 113 Tarditi).

[9] Iliad. XVIII 309 e Archil., *fr.* 38 D. (= 98 Tarditi; ma ἔρξω è dubbio).

[10] Contaminato da Iliad. VII 102 e XVII 514.

[11] Archil., *fr.* 57 D. (è un tetrametro trocaico, ma è chiamato giambo: così in Arst. *Rhet.* III 17 1418 b 29 etc.).

[12] I Selli, sacerdoti di Zeus in Dodona, Iliad. XVI 235.

[13] Eur., *fr.* 367 N.²

[14] Archil., *fr.* 41 D. (ora POxy XII [1954], n. 2310 = *fr.* 55 Tarditi; cfr. Sext. Emp. *Adv. Math.* XI 44 e altre fonti) e Odyss. XIV 228; Eur., *fr.* 560 N.²

[15] Aesch., *fr.* inc. 317 N.². Il Nauck, seguendo Elter, *o. c.*, 19 s. e anche sulla base dell'incertezza di attribuzione che si rileva da altre fonti, crede si tratti di un rifacimento di versi eschilei da parte di un comico: cfr. *Adesp.* 1217 (C. A. F. III p. 609 K.): Clem. stesso, oltre Euripide (dal *Filottete*, *fr.* 793 N.), ricorda Menandro, *fr.* 132 K., dall'*Heautontimorumenos*, cfr. Stob. *Ecl.* III 39, 11; IV 12, 1 W.-H.

« Beato colui che, se gli arride la fortuna, resta a casa ». 8. Ma anche Menandro dice, se non erro, in una commedia: « Stattene a casa, se vuoi rimanere libero; altrimenti non sarai più "l'uomo davvero felice" ».

8. 1. Ancora. Sull'esempio di Teognide che dice: « non c'è per l'esule amico o compagno fedele », Euripide ha com- 2. posto il verso: « Un miserabile ogni amico lo evita e fugge »[16].

3. Epicarmo disse: « Ah sventura, o figliola! Sei moglie di uno giovane, tu più anziana! », spiegando: « Ecco che certo lui prende un'altra, giovane, e lei va in cerca di 4. un altro, da qualche altra parte »; ed Euripide scrive: « È male che una giovane sposi un giovane, perché lui desidera conquistare il letto di un'altra; e lei, priva di lui, ordisce malanni »[17].

5. A sua volta Euripide dice nella Medea: « I doni di un 6. malvagio non portano utilità »; e Sofocle nell'*Aiace armato di sferza* dice il celebre trimetro: « I doni dei nemici non sono doni, non portan vantaggio »[18].

7. Solone: « La sazietà genera prepotenza, quando troppa 8. prosperità s'accompagni »: e Teognide, con aperta imitazione: « La sazietà genera prepotenza, quando s'accom- 9. pagni al malvagio »[19]. Di qui anche Tucidide nelle *Storie* scrive: « Di solito i più degli uomini, e precisamente quelli ai quali inatteso e in brevissimo tempo sopraggiunge il benessere, divengono prepotenti. Invece la fortuna che capita agli uomini secondo le loro previsioni dà per lo più maggiore sicurezza di quella inaspettata; e la sven- 10. tura ‹ etc. › ». E Filisto, similmente, riproduce le stesse idee quando dice: « Proprio coloro che contro ogni credere, inaspettatamente trovano fortuna, di solito divengono prepotenti »[20]*.

[16] Theogn. 332a (cfr. 209) e Eur. *Med.* 561.

[17] Epicharm., *fr.* 298 K. = 267 Olivieri e Eur., *fr.* 914, cfr. 24, 1 N.²

[18] Eur. *Med.* 618 e Suph. *Ai.* 665; l'appellativo μαστιγοφόρος (cfr. Argumentum della tragedia) contraddistingue questo *Aiace* da drammi omonimi.

[19] Solon., *fr.* 5, 9 D e Theogn. 153.

[20] Thuc. III 39, 4 e Philist., 556 F 67 Jac. Filisto di Siracusa (430-355 c.), uomo politico e storico, seguace di Dionisio I, dal

9. 1. Scrisse Euripide: « Da un padre e da una madre che faticano in aspro tenor di vita, i figli nascono migliori »;
2. e scrive Crizia: « Io comincio dalla nascita dell'uomo. Come può egli nascere in condizioni perfette e più robusto nel corpo? Se il genitore fa ginnastica, mangia in modo gagliardo e si sottopone a strapazzi, e se la madre del bambino che sta per venire alla luce rinvigorisce il corpo esercitandosi con la ginnastica »[21].
3. E poiché Omero dice dello scudo fabbricato da Efesto: « Vi effigiò la terra e il cielo e il mare... Poi vi poneva la poderosa forza del fiume Oceano », ecco Ferecide di
4. Siro: « Zas fa un manto, grande e bello, e in esso intesse la terra e Ogeno e le case di Ogeno »[22].
5. Omero parla di « vergogna che molto gli uomini o dan-
6. neggia o giova »: ed Euripide nell'*Eretteo* scrive: « Sulla vergogna anche a me riesce difficile giudicare: è necessaria, ma è d'altra parte un gran male »[23].

10. 1. Analogamente si possono desumere i passi, ove è riscontrabile il plagio, anche dai contemporanei e che gareg-
2. giarono fra loro appunto in esso. Ad es., dall'*Oreste* di Euripide: « O caro conforto del sonno, rimedio della
3. malattia! »; e dall' *Erifile* di Sofocle: « Vattene, tu rompi il sonno, che è medico della malattia »[24].
4. Da Euripide, *Antigone*: « Il bastardo è spregevole di nome, ma la natura è uguale »; e da Sofocle, *Aleadi*:
5. « Tutto ciò che è buono ha natura uguale »[25]. Ancora

quale poi fu avversato ed esiliato, scrisse una Storia della Sicilia dalle origini fino ai suoi tempi.

[21] Eur., *fr.* 525, 4-5 N.² e Critias, 88 B 32 D.-K. (dal principio della *Costituzione di Sparta*; cfr. Xen. *Lac. Resp.* 1, 3-4; Plut. *Lycurg.* 14, 1-3).

[22] Iliad. XVIII 483 e 607 e Pherecyd., 7 B 2 D.-K. (cfr. oltre, **6** 53.5). La frase ricorre anche in un papiro (Grenfell-Hunt, *Greek Pap.*, S. II n. 11), su cui cfr. Mondolfo in Zeller-Mondolfo, *o. c.* [a I **15** 72.4], I 1 195 s. Si tratta del dono di Zeus a Chthonia, lo spirito della Terra, cui lo sposo nell'atto nuziale conferisce il corpo.

[23] Cfr. Iliad. XXIV 45 = Hes. *Op.* 318 (qui più adatto che nel contesto omerico: αἰδώς è per Esiodo bivalente; cfr. Plut. *De vit. Pudore* 2 529cd). Cfr. *Protr.* **10** 96.2. Per Euripide, *fr.* 356 N.

[24] Eur. *Or.* 211 e Soph., *fr.* 198 N.²

[25] Eur., *fr.* 168 N. e Soph., *fr.* 84, 2 N.² (entrambi i fr. anche in Stob. IV 24, 42-43 W.-H.).

6. da Euripide (dal *Temeno*): « Con chi si sforza anche Dio
7. coopera »; e da Sofocle, nel *Minosse*: « A chi non agisce non è alleata la fortuna »[26].
8. Infine da Euripide, *Alessandro*: « Il tempo mostrerà [chi sei]: da questo indizio apprenderò e conoscerò se sei buo-
9. no o cattivo »; e da Sofocle, *Ipponoo*: « Di conseguenza non nascondere nulla, perché il tempo che tutto vede e ode, tutto disvelerà »[27].

11. 1. Ma diamo una simile scorsa anche a questi altri [gruppi di passi]. Sull'esempio del verso di Eumelo: « Oh, nove figlie di Mnemosine e di Zeus Olimpio », Solone così
2. comincia la sua elegia: « O illustri figliole di Mnemosine e di Zeus Olimpio »[28].
3. A sua volta Euripide parafrasa l'omerico: « Chi sei? Da quale popolo vieni? Dove hai la tua città e i genitori? »,
4. e scrive nell'*Egeo* questi giambi: « Quale terra dobbiamo dire che hai lasciato per venire ospite a questa città? Dove è situata la tua patria? Chi ti generò? Di chi sei proclamato figlio? »[29].
5. E Teognide dice: « Bere molto vino fa male. Ma se uno ne beve con saggezza, esso non è male, ma un bene »; e
6. Paniassi scrive: « Il vino è ottimo dono da parte degli dei ai mortali, se bevuto con misura, ma oltre misura è male »[30].

12. 1. E se Esiodo dice: « Ti darò invece del fuoco un male,
2. del quale tutti si rallegreranno », ecco Euripide: « In cambio del [furto del] fuoco germinarono le donne: altro fuoco più grave e più difficile da combattere! »[31].
3. Altro testo. Omero dice: « Il ventre non è possibile saziarlo, ingordo, funesto, che molti guai procura agli uo-
4. mini »; ed Euripide: « Mi sopraffà il bisogno, e quel

[26] Eur., *fr.* 432, 2 N.² (dal *1º Ippolito*, non dal *Temeno*: cfr. già V 3 16.8 e Theod. *Gr. Aff. Cur.* I 87) e Soph., *fr.* 374 N.²

[27] Eur., *fr.* 60 N.² e Soph., *fr.* 280 N.² (anche in altre fonti).

[28] Eumel., *fr.* 16 Kinkel (Epic. Gr. Fr. p. 195) e Solon., *fr.* 1, 1 D.

[29] Odyss. I 170 = XIV 187 e Eur., *fr.* 1 N.²

[30] Theogn. 509-510 (cfr. 211-212) e Panyas., *fr.* 14, 1 e 5 Kinkel, p. 260 (completo il fr. in Athen. II 37ab). Analoga massima biblica in *Paed.* II **2** 24.3.

[31] Hes. *Op.* 57-58 e Eur., *fr.* 429 (Stob. *Flor.* 73, 23 dice che deriva dal *1º Ippolito*; cfr. Pallada, Anth. Pal. IX 167 etc.).

maledetto ventre, dal quale proviene proprio ogni sorta di mali »[32].

5. Ancora. All'espressione del comico Callia: « con dei matti, dicono, si diventa per forza tutti ugualmente matti », 6. equivale questa di Menandro ne *I Venduti*: « Non sempre è adatta la presenza del senno: si dà anche qualche caso che conviene ammattire tutti insieme »[33].

7. Antimaco di Teo: « Dai doni molti malanni agli uomini 8. derivano »; ed Agia: « I doni guastano il pensiero e l'operare degli uomini »[34].

13. 1. Esiodo disse: « Un uomo non può conquistare nulla di meglio di una buona moglie. Ma d'altronde non c'è cosa 2. più terribile di una moglie perversa »; e Simonide: « Un uomo non può conquistare nulla di meglio di una brava moglie, né di più terribile di una perversa »[35].

3. Ancora. Epicarmo disse: « Mettiti nell'idea di poter vivere sia molto tempo, sia poco »; ed Euripide scrive: 4. « Noi procediamo in poco sicura prosperità: e perché dunque non ci godiamo la vita il più possibile, non affliggendoci? »[36].

5. Così dopo che il comico Difilo scrisse: « la vita dell'uo- 6. mo è volubile », eccoti Posidippo: « Nessun uomo trascorse senza dolore la vita, né viceversa rimase infelice 7. fino alla fine »; e analogamente Platone, quando scrive « dell'essere umano come essere molto soggetto a muta- 8. menti »[37]. A sua volta dice Euripide: « O vita affannosa

[32] Odyss. XVII 286-287 e Eur., *fr.* 915, da dramma ignoto.

[33] Callias, *fr.* 20 K. (C. A. F. I 697; cfr. Athen. XIII 577b? [Callia fu un oscuro comico del sec. V; non ci resta di lui quasi nulla]) e Menandr., *fr.* 354 K. L'espressione divenne proverbiale: cfr. Sentent. Monost. 691; Hor. *Carm.* IV 12, 28; Sen. *De Tr. An.* 17, 10.

[34] Antimach., *fr.* 1 Kinkel e *Nostoi*, *fr.* 8 Allen (Hom. Opera V 141). I *Ritorni* sarebbero opera di Agia di Trezene.

[35] Hes. *Op.* 702-703 e Semon. Amorg., *fr.* 6 D. La coppia di sentenze anche in Eus. *P. E.* X 3, 18 (da Porfirio), che aggiunge un frammento di Euripide (494 N.²) dello stesso tenore; cfr. Gregor. Naz. *Orat.* 18, 7 [P. G. XXXV 993 A].

[36] Epicharm., 23 B 24 D.-K. = 236 Olivieri e Eur., *fr.* 196, 4-5 N.² (dall'*Antiope*, attesta Stob. IV 41, 11 W.-H.); cfr. *Alcest.* 782-783.

[37] Diphil., *fr.* 118 K. (C. A. F. II 576); Posidipp., *fr.* 30 K. (ib. III 346) e [Plat.] *Epist.* 13 360d. Dei due poeti comici più

per i mortali, come sei in ogni cosa malsicura! Una cosa accresci, un'altra logori, e non c'è alcun termine fissato, cui debbano i mortali pervenire, tranne quando sopraggiunge, mandata da Zeus, gelida la fine della morte »; 9. e Difilo scrive: « Non c'è vita che non abbia i suoi mali, dolori, preoccupazioni, rapine, tormenti, malattie. Di tutto ciò la morte, che compare come un medico, libera

14. 1. quelli che ne sono afflitti, addormentandoli »[38]. Euripide dice: « Molti gli aspetti delle opere divine e molte cose 2. inaspettatamente compiono gli dèi »; e similmente il tragico Teodette scrive che « non sono stabili le sorti dei 3. mortali »[39]. Bacchilide aveva detto: « A pochi mortali il dio concesse di giungere alla vecchiaia dalle tempie canute trascorrendo in buona fortuna tutto il tempo, senza 4. incontrare una sventura »; ed ecco che il comico Moschione scrive: « Fra tutti beatissimo è colui che fino al termine dell'esistenza conduce una vita uniforme »[40].

5. E puoi trovare un confronto fra Teognide che dice: « Non è certo adatta una giovane donna ad un marito vecchio, perché quella non ubbidisce come una barca al timone », 6. e il comico Aristofane che scrive: « Non sta bene a una giovane donna un marito anziano »[41].

7. Dai versi di Anacreonte: « Intono un canto per il delicato Eros, tutto ricoperto di ghirlande piene di fiori: egli è signore degli dèi, egli soggioga i mortali », deriva Euri- 8. pide: « Eros non assale solo gli uomini o le donne, ma anche degli dèi del cielo conturba le anime e invade il mare »[42].

noto è il primo; l'altro, nativo di Cassandrea, operò in Atene e fu seguace di Menandro.

[38] Eur., *fr.* 916 N.² (da dramma incerto) e Diphil., *fr.* 88 K. (C. A. F. II 570).

[39] I versi di Euripide fanno parte delle chiuse stereotipe di *Alcesti*, *Baccanti*, *Andromaca*, *Elena*; per Teodette, cfr. *fr.* 16 N.²

[40] Bacchil., *fr.* 25 Sn.⁴ e Moschion., *fr.* 10 N.² (T. G. F. p. 816: Moschione è in realtà un poeta tragico [sec. IV-III], ma per ragioni metriche i versi sembrano appartenere piuttosto a un comico: omonimo?).

[41] Theogn. 457-458 e Aristoph., *fr.* 600 K. La sentenza è attribuita da Stob. IV 22e, 116 W.-H. a Euripide (*fr.* 807 N.²; cfr. 317, 4); si tratta di un proverbio. Cfr. sopra, 8.3.

[42] Anacr., *fr.* 28 D. = 37 Gentili (Roma 1958) e Eur., *fr.* 431 N.² (dal *1° Ippolito*; Stob. IV 20, 24 W.-H.; cita alcuni versi in più

15. 1. Ma perché il discorso non ci si dilunghi troppo, nel nostro zelo di dimostrare la grande propensione dei Greci al "furto" in fatto di espressioni e di dottrine, citiamo una buona volta, aperto testimone a nostro favore, il sofista Ippia di Elide, che giunge a fare lo stesso discorso 2. circa la questione che mi sono proposto di indagare. Egli dice, se non erro: « Di questi concetti alcuni sono stati espressi da Orfeo, altri da Museo, in breve da uno in un modo, dall'altro in un altro; parte da Esiodo, parte da Omero, parte dagli altri poeti, parte in scritti in prosa, sia da Greci sia da barbari. E io, scegliendo da tutti questi e combinando i più importanti e affini tra loro, ne com-

16. 1. porrò questo nuovo e multiforme discorso »[43]. E per non lasciare immuni dalla stessa critica la filosofia, la storia, nonché la retorica, è giusto che noi esponiamo qualche confronto anche in questo campo[44].

2. Dalle parole di Alcmeone crotoniate: « È più facile stare in guardia da un amico che da un nemico », Sofocle trasse 3. il verso dell'*Antigone*: « Quale piaga maggiore di un ami- 4. co malvagio? »; e Senofonte dice: « Ai nemici non si può infliggere danno in altro modo che fingendosi loro amico »[45].

5. Disse nel *Telefo* Euripide: « Noi, Greci, saremo schiavi dei barbari? »; e Trasimaco dice nel *Discorso per quelli di Larissa*: « Saremo schiavi di Archelao, noi Greci, di lui barbaro? »[46].

17. 1. Dai seguenti versi di Orfeo: « Morte è l'acqua per l'anima, e per l'acqua il mutamento [suo proprio]: dall'acqua deriva terra, dalla terra di nuovo acqua; e da questa l'ani- 2. ma che si trasmuta in tutto l'etere », da questi versi Eraclito compone le sue teorie e così scrive, se non erro:

e dà il fr. alla *Fedra* di Sofocle. Clem. ha confuso i lemmi della fonte?).

[43] Hippias, 86 B 6 D.-K. = 6 F 4 Jac.; cfr. Orph., *Test.* 252 K., p. 77.

[44] Preambolo ricopiato da Eus. *P. E.* X 2, 5; così 25.1-2.

[45] Alcmaeon., 24 F 5 D.-K.; Soph. *Ant.* 651-652 (che però rivela « nel contesto un significato un po' diverso » [Timpanaro-Cardini, I Pitagorici, cit., I 153 ad l.]) e Xen. *Cyrop.* V 3, 9.

[46] Eur. *fr.* 719 N. e Thrasym., 85 B 2 D.-K. (e il commento di M. Untersteiner, I Sofisti, Test. e Frammenti, Firenze 1954 III 30 s.).

« Per le anime è morte diventare acqua; per l'acqua è morte diventare terra; ma da terra sorge acqua, da acqua 3. anima »[47]. Ancora, Atamante pitagorico disse: « Così ingenerati sono il principio di tutto e le quattro radici, fuoco, acqua, aria, terra: poiché da questi si generano le 4. cose che si generano »; e Empedocle di Agrigento scrisse i versi: « Per prima cosa ascolta: quattro sono le radici di tutte le cose: ... fuoco, acqua, terra e immenso culmine di aria... Di questi quante cose furono e saranno e sono... »[48].

5. E Platone dice: « Per questo gli dèi, che hanno la sapienza delle cose umane, allontanano dalla vita più presto coloro che più apprezzano »; e Menandro ne ha tratto il verso: « Colui che gli dèi amano, muore giovane »[49].

18. 1. Scrive Euripide nell'*Enomao*: « Congetturiamo in base a ciò che abbiamo sott'occhio ciò che è occulto »; e nel 2. *Fenice*: « Ciò che è occulto si coglie ragionevolmente per 3. indizi chiari »; e Iperide: « Coloro che insegnano le cose non evidenti debbono indagarle per mezzo di indizi e 4. degli argomenti probabili »[50]. A sua volta dice Isocrate: 5. « Bisogna congetturare il futuro in base al passato »; e Andocide non esita a dire: « Bisogna adoperare gli indizi forniti dal passato per un giudizio sul futuro »[51].

6. Ecco ora alcuni versi di Teognide: « O Cirno, di oro e di argento falsificato il danno è sopportabile, e facile è scoprirlo all'uomo esperto. Ma se l'animo di un amico è segretamente falso nel petto e se egli tiene in sé un cuore

[47] Orph., *fr.* 226 K. e Heraclit., 22 B 36 D.-K. (= 66 Marcowich, p. 246-255; Diano, cit., 27 e 156; 14 A 53 Colli, *o. c.* [a I 1 2.2], III 60). Fra le numerose fonti che ci danno l'aforisma eracliteo Clem. è l'unico che lo riporta intero. Cfr. oltre, 27.1.

[48] Atamante di Posidonia è uno sconosciuto pitagorico, nominato nel catalogo di Giamblico (*V. P.* 36, 267); il framm. sarà una falsificazione da Empedocle. Cfr. Zeller-Mondolfo, *o. c.*, I 1 511. Di Empedocle Clem. o la sua fonte riunisce versi di varia provenienza: 31 B 6, 1; 17, 18; 21, 9 (= 153, 6 e 9; 4, 21 Gallavotti). Cfr. Thesleff, *o. c.*, 54.

[49] [Plat.] *Axioch.* 367bc e Menandr., *fr.* 111 K. (nota sentenza, presso vari altri autori: cfr. Plaut. *Bacch.* 816).

[50] Eur., *fr.* 574 e 811 e Hyperid., *fr.* 195 Kenyon (anche Anassagora, 59 B 21a D.-K.).

[51] Isocr. *Paneg.* 141 e Andoc. *De Pace* 2. Tutto il brano riappare in Theod. *Gr. Aff. Cur.* VI 90-91.

ingannatore, questa è la cosa più subdola che un dio abbia dato ai mortali, e scoprirla è la cosa più dolorosa di tutte ».
7. Da cui Euripide: « O Zeus, perché mai tu hai concesso agli uomini chiari indizi per riconoscere l'oro falsificato, mentre nel corpo dell'uomo nessun segno è impresso per
8. cui si possa distinguere il malvagio? ». E ancora Iperide dice: « Non c'è nessun segno del pensiero sul volto degli uomini »[52].

19. 1. Ancora, dal verso di Stasino: « Stolto colui che uccide
2. il padre e lascia vivi i figli », deriva Senofonte: « Ora mi sembra di aver fatto come se uno, ucciso il padre, rispar-
3. mi i suoi figli »[53]. Sofocle scrisse nell'*Antigone*: « Ora che mio padre e mia madre sono scomparsi nell'Ade, non c'è fratello più che possa nascermi »; ed Erodoto: « Poiché mio padre e mia madre non ci sono più, non potrò avere un altro fratello »[54].
5. Ancora, Teopompo aveva scritto il verso: « Due volte bambini sono i vecchi, a dire il vero »; e prima di lui
6. Sofocle nel *Peleo*: « Io sola nella casa accudisco al vecchio Peleo figlio di Eaco e vengo rieducandolo; poiché l'uomo che invecchia diventa un'altra volta bambino »:
7. così il retore Antifonte: « Mantenere un vecchio è come
8. educare un bambino »; e il filosofo Platone: « A quanto pare il vecchio può diventare un'altra volta bambino »[55].

20. 1. Ancora: Tucidide dice: « A Maratona noi soli rischiam-
2. mo per [tutti] »; e Demostene: « ... in nome di quelli che rischiarono per noi a Maratona »[56].
3. Non trascurerò nemmeno gli esempi seguenti. Dopo che
4. Cratino disse nella *Bottiglia*: « la macchinazione forse la

[52] Theogn. 119-124; Eur. *Med.* 516-519 e Hyperid., *fr.* 196 Kenyon.
[53] Stasino (o Arctino) passa per autore dei *Canti Ciprii*; cfr. *fr.* 25 Allen (Hom. Opera, V 125); della citaz. parallela è sbagliato l'autore: non Senofonte, ma Erodoto (I 155, 2). È un noto proverbio (cfr. Arst. *Rhet.* I 15 1376 a 6; II 21 1395 a 16), spesso ricordato. Cfr. Christ, *art. c.*, 18 estr.; Gemoll, *art. c.* [a 5.4].
[54] Soph. *Ant.* 911-912 e Hdt. III 119, 6.
[55] Di Teopompo, commediografo del sec. IV, si cita qui il *fr.* 69 K (C.A.F. I 751); quindi Soph. *fr.* 447 N.; Antiphont., 87 B 66 D.-K. (= 136 Blass; cfr. Untersteiner, I Sofisti, cit., IV 153); Plat. *Leg.* I 646a.
[56] Thuc. I 73, 4 e Demosth. *De Cor.* 208.

conoscete », ecco l'oratore Andocide: « O giudici, le macchinazioni e l'accanimento dei miei nemici li saprete forse
5. tutti »; e ugualmente Nicia nel discorso *Contro Lisia sul deposito*: « Le macchinazioni e l'accanimento degli accu-
6. satori li vedete, o giudici »; e da ultimo Eschine: « Le macchinazioni e lo spiegamento di forze [contro di me],
7. voi li vedete, o Ateniesi »[57]. Dice ancora Demostene: « O Ateniesi, quanto interesse, quanto darsi da fare c'è stato per questa causa, penso che quasi tutti ve ne siate accor-
8. ti »; e così Filino: « O giudici, quanto interesse e spiegamento di forze si è verificato per questa battaglia giudiziaria, credo che nessuno di voi lo ignori »[58].

21. 1. Dall'espressione di Isocrate: « ... come se fosse parente con i soldi, non con lui », deriva Lisia, che dice nel di-
2. scorso *Sugli orfani*: « Si è rivelato parente non delle persone, ma dei loro soldi »[59].
3. Ed ora un passo omerico: « O mio caro, se noi sfuggiti a questa guerra, potessimo vivere poi sempre senza vecchiaia e senza morte, allora sì, né combatterei io in prima fila, né manderei te nella battaglia gloriosa. Ora invece, giacché in ogni caso ci sovrastano destini di morte innumerevoli, che non è possibile a un mortale sfuggire né evitare, andiamo, a vedere se daremo gloria a qualcuno
4. o se qualcuno la darà a noi! ». Ne deriva Teopompo: « Se, una volta sfuggiti al presente pericolo, fosse possibile vivere tutto il resto del tempo senza preoccupazioni, non dovrebbe stupire l'attaccamento alla vita. Ora invece tali e tante fatalità sono congenite alla nostra vita, che sembra preferibile la morte in campo di battaglia »[60].
5. E non è vero che il saggio Chilone espresse il motto:

[57] Cratin., *fr.* 185 K. (C.A.F. I 69); gli altri testi retorici derivano da un prontuario di proemi (o dall'*Arte Retorica* di Trasimaco? Cfr. Diels, a 85 A 4): Andoc. *De Myst.* 1; Lys., *fr.* 35 Gernet-Bizos (che suppongono, con gli altri editori di Lisia, trattarsi di uno scambio di nomi, Νικίας ... πρὸς Λυσίαν, per Λυσίας ... πρὸς Νικίαν; cfr. lo stesso Lisia, 19, 2); Aeschin. *c. Ctes.* 1.
[58] Demosth. *De falsa Leg.* 1 e Philin., *fr.* 4 Sauppe (Or. Att. Fr. II 319). Di Filino, oratore ateniese (sec. IV) quasi nulla si sa. Cfr. F. Blass, *Att. Beredsamkeit*, III 2 288 s.
[59] Isocr. *Aeginet.* 31 e Lys., *fr.* 84 Thal. = *inc.* 1 Gernet-Bizos.
[60] Iliad. XII 322-328 e Theopomp., 115 F 287 Jac.

6. « Dà garanzia, ed è pronto il tuo danno »? Ebbene, Epicarmo proferì con altri vocaboli la stessa sentenza, quando disse: « Danno è figlio di garanzia, e garanzia è figlia di perdita » [61].

22. 1. Ora anche una citazione dal medico Ippocrate: « Bisogna prendere in considerazione stagione, territorio, età, malat- 2. tie », da cui Euripide in una parlata in trimetri: « Quanti ‹ cercano › * di bene esercitare l'arte medica, osserveranno il tenore di vita degli abitanti di una città e la loro terra, poi prenderanno in esame le malattie » [62]. 3. Ancora. In base al verso di Omero: « Dico che nessun 4. uomo è mai sfuggito al destino », Archino dice: « Per tutti gli uomini c'è il debito di morire, prima o poi »; e 5. così Demostene: « Per tutti gli uomini termine della vita è la morte, anche se uno si tiene chiuso in una stanza » [63].

23. 1. Erodoto nel racconto intorno a Glauco lo spartiata dice che la Pizia dette questo responso: « Mettere alla prova il dio e fare [il male] hanno lo stesso valore »; e Aristo- 2. fane: « Il pensiero vale lo stesso che l'azione »; e già pri- 3. ma Parmenide di Elea: « Identica cosa è il pensare e l'essere » [64].

4. E non è forse vero che Platone aveva detto: « Noi dovremo dire, forse non senza ragione, che principio d'amore è uno sguardo, ma la passione è diminuita dalla speranza, alimentata dalla memoria, conservata dalla consue- 5. tudine »? Ebbene, il comico Filemone scrive: « Generalmente prima si vede, poi si ammira, poi si contempla in-

[61] Per il motto di Chilone cfr. I **14** 61.2; Epicharm., 23 B 25 D.-K. = *fr.* 250 Olivieri (lezione controversa).

[62] Hippocr. *Aphorism.* 1, 2 e Eur., *fr.* 917 N.² (da dramma incerto).

[63] Iliad. VI 488 e Demosth. *De Cor* 97. Su Archino, il noto aristocratico moderato (Arst. Ath. Pol. 34, 3; 40, 1) cfr. Sauppe, II 167. Sul concetto, cfr. oltre, 23.6-7; Eur. *Alc.* 782.

[64] Perché si può pensare solo ciò che ha in qualche modo un'esistenza (il che però non ha a che vedere con l'identità morale fra intenzione e azione): Parmen., 28 B 3 D.-K.; ma sulle innumerevoli interpretazioni dell'emistichio cfr. Untersteiner, in Parmenide, cit., Introd. CCII-CCVIII. Per Erodoto cfr. VI 86 γ 2 (Glauco aveva chiesto al dio se era lecito spergiurare) e per Aristofane, *fr.* 691 K.

tensamente, poi si comincia a sperare, infine ne nasce l'amore » [65].

6. Demostene aveva detto: « Per tutti noi c'è il debito della 7. morte etc. »; e Fanocle scrive ne *Gli Amori o i Belli*: « L'ordito delle Moire è indissolubile, né è possibile sfuggirvi, per noi tutti che sulla terra viviamo » [66].

24. 1. Troverai che da un lato Platone dice: « Il primo germoglio di ogni pianta, bene orientato alla perfezione [sua propria], è decisivo per farle raggiungere il fine appro- 2. priato della sua natura »; e dall'altro lato lo storico [?] scrive: « Anche delle piante selvatiche nessuna è per natura atta ad addomesticarsi quando ha oltrepassato l'età giovane » [67].

3. Il celebre passo di Empedocle: « Già io nacqui un tempo fanciullo e fanciulla, arbusto, uccello e muto pesce del 4. mare », è così parafrasato da Euripide nel *Crisippo*: « Nessuna muore delle cose che vengono all'esistenza, ma l'una distinguendosi rispetto all'altra manifesta altra forma » [68].

5. Platone nella *Repubblica* parlò della comunanza delle 6. donne; ed Euripide scrive nel *Protesilao*: « Bisognerebbe che il letto delle donne fosse comune » [69].

7. E mentre Euripide scrive: « Comunque a chi è saggio il 8. necessario basta », Epicuro dice addirittura: « Il bastare a se stessi è la più grande ricchezza » [70].

[65] La frase detta come di Platone non si trova nel filosofo. Essa è ripetuta in Theod. *Gr. Aff. Cur.* XII 56. Che l'amore abbia il suo principio nella vista è però implicito nella trattazione sull'amore del *Fedro* (249d; 250cd; 251c) e del *Simposio* (210a-e). Per Filemone cfr. *fr.* 138 K .(C. A. F. II 520).

[66] Fonde insieme la precedente citaz. di Archino e di Demostene; quindi Phanocl., *fr.* 3 D.

[67] Plat. *Leg.* VI 765e (ancora in Theod., *l. c.*); il nome dello storico è caduto: si è congetturato "Εφορος in base alla parola di Platone immediatamente precedente, πρόσφορον.

[68] Emped., 31 B 117 D.-K. = 104 Gallavotti, cit.; anche in varie altre fonti (cfr. Ps. Hes. *Scut.* 212); e Eur., *fr.* 839, 12-14 N.² (è l'ultima parte di un frammento ricomposto da numerose fonti; cfr. anche Philon. *Leg. All.* I 3, 7; *De Aet. M.* 6, 30; 27, 144; 1, 5).

[69] Plat. *Resp.* V 457c e Eur., *fr.* 653 N.²

[70] Eur. *Phoen.* 554 e Epicur., *fr.* 476 Us. (cfr. Porph. *Ad Marcell.* 28).

9. Scrive ancora Aristofane: « Tranquilla vita avrai, se sei giusto, e senza turbamento e paura vivrai serenamente »;
10. ed Epicuro: « L'assenza di turbamento è il massimo frutto della giustizia »[71].

25. 1. Tali dunque nella fattispecie i "furti" greci nell'ambito del pensiero [filosofico]: e bastino così, chiaro esempio a chi sa intendere. E non solo li abbiamo colti in flagrante a rapire furtivamente e parafrasare pensieri e dizioni, come s'è visto: non solo, perché anche si dimostrerà che
2. hanno plagiato addirittura intere opere. Hanno copiato, abusivamente, le opere di altri e le hanno fatte passare per proprie, come Eugammone di Cirene copiò da Museo l'intero libro *Sui Tesproti*[72], e Pisandro di Camira l'*Eraclea* di Pisino Lindio e Paniassi di Alicarnasso la *Presa*

26. 1. *di Ecalia* da Creofilo di Samo. E troverai che persino il grande Omero ha riportato alla lettera da Orfeo (da *La scomparsa di Dioniso*) il verso: « Come un uomo alleva
2. un pollone rigoglioso di ulivo » e i seguenti[73]. Nella *Teogonia* è detto da Orfeo a proposito di Crono: « Giaceva reclinata da un lato la grossa cervice e lo soggiogava il sonno che tutto doma »; e sono versi che Omero trasferì al Ciclope[74].
3. Esiodo dice riferendosi a Melampo: « Gradito è anche apprendere quanto ai mortali prepararono gli immortali, chiaro segno di quello che è buona e di quello che è triste sorte », etc., desumendo alla lettera dal poeta Museo[75]. Aristofane il comico nelle prime *Tesmoforiazuse* ricopiò ver-
4. si da *I Bruciati* di Cratino. E Platone comico e Aristofane
5. nel *Dedalo* si plagiano a vicenda... Il *Cocalo*, composto
6. dal figlio di Aristofane, Ararote, fu riscritto, un po' cam-

[71] Aristoph., *fr.* 899 K. (C. A. F. I 590 [dubbio]) e Epicur., *fr.* 515 Us.

[72] Il brano (25.1-2, conclusivo di questa sezione) fu ricopiato da Eusebio (*P.E.* X 2, 7); cfr. sopra, 16.1. Per Museo cfr. 2 B 6 D.-K. Le notizie intorno agli altri poeti, i noti epici e ciclici recenti (sec. VI-V), non sono controllabili. Cfr. Epic. Gr. Fr. p. 58-60; 214; 220 etc. Kinkel.

[73] Iliad. XVII 53 e Orph., *fr.* 206 K.

[74] Orph., *fr.* 149 K. e Odyss. IX 372-373. Per i frammenti orfici cfr. Kern, p. 141: le poesie citate col titolo sono parte degli ἱεροὶ λόγοι; cfr. anche Athenag. *Pro Christ.* 18, 3.

[75] Hes., fr. 164 Rz. = 273 M.-W. e Mus., 2 B 7 D.-K.

biato, dal comico Filemone nella commedia *Il Supposito*[76].
7. Poesie di Esiodo ridussero in prosa e divulgarono come
8. proprie Eumelo e Acusilao storiografi[77]. Da Melesagora plagiarono Gorgia di Lentini e Eudemo di Nasso storici, e inoltre Bione di Proconneso, il quale trascrisse anche la storia di Cadmo il vecchio per sommi capi. Così Amfiloco, Aristocle, Leandrio, Anassimene, Ellanico, Ecateo, Androzione e Filocoro. Dieuchida di Megara copiò il principio della sua opera dalla *Deucalionea* di Ellanico[78].

27. 1. Taccio poi di Eraclito di Efeso, il quale tolse il più [delle
2. sue dottrine] da Orfeo[79]. Da Pitagora Platone trasse la dottrina dell'immortalità dell'anima, e quello dagli Egi-
3. ziani. Molti della scuola platonica hanno composto degli scritti ove dimostrano che sia gli Stoici, come abbiamo detto prima[80], sia Aristotele derivarono la maggior parte
4. e le più importanti delle dottrine da Platone. Va da sé che Epicuro per le sue dottrine principali ha saccheggiato Democrito.
5. Ma di ciò basti ormai. Non mi basterebbe la vita se volessi seguire questi particolari uno per uno nella dimo-

[76] Per queste notizie sulla storia della commedia cfr. Aristofane, a cura di R. Cantarella, Milano 1948, I (Prolegomeni), n. 301.

[77] Acusil., 9 A 4 D.-K. = Fr. Gr. Hist., 2 T 5 Jac.

[78] Amelesagora o Melesagora di Atene: attidografo poco noto; cfr. 330 T 4 Jac., che riproduce tutto il brano di Clem., relativo agli altri storici qui citati, come Dion. Halic. *De Thuc.* 5. Nulla sappiamo di Eudemo (di Nasso?), 497 T 2 Jac. Per Gorgia cfr. 82 A 34 D.-K. Per Bione di Proconneso, 14 T 2 e 332 T 3 Jac., e per Cadmo, fra i più antichi logografi, 489 T 6 Jac. Su Amfiloco Müller, F. H. G. IV 300; il nome Aristocle è dubbio (F. H. G. IV 329; o è Aristotele di Calcide, cfr. 423 T 1 Jac.?). Leandrio o Meandro è già ricordato in I **14** 62.3 (n. 491/492 Jac.); Anassimene di Lampsaco (IV-III sec.) fu retore e storico, probabile autore della pseudo-aristotelica *Retorica ad Alessandro* e di monografie sul periodo di Filippo e di Alessandro: 72 T 29 Jac. Per Ecateo cfr. 1 T Jac. Ellanico, lo storico di Lesbo (4 T 21 Jac.; F 18 Jac.; cfr. già I **21** 104.1), qui è nominato (323a T 7 Jac.) accanto agli attidografi più famosi: Androzione (324 T 16 Jac.) e Filocoro (328 T 5 Jac.). Per Dieuchida (385 T 1 Jac.) cfr. già I **21** 119.4.

[79] Forse dottrine codificate poi come orfiche derivarono invece da Eraclito; cfr. sopra, 17.1 e la nota del Kern al *fr.* 226; anche Test. 251.

[80] Non si sa dove.

strazione dell'egoistico "furto" dei Greci: come cioè rivendicano a sé il trovamento delle loro più cospicue dottrine, che hanno tolto a noi[81].

Capitolo 3

28. 1. È dunque ormai dimostrato che i Greci hanno sottratto le dottrine filosofiche ai "barbari". Ma non solo: essi vanno per di più imitando i [racconti dei] fatti miracolosi operati dall'alto, per divina potenza, attraverso le persone di vita santa, per la nostra conversione; e narrano questi 2. prodigi come mitologia greca. E noi proprio a loro chiederemo se questi fatti da loro raccontati sono veri o falsi. Che siano falsi non lo diranno, perché non vorranno condannare se stessi, certo non spontaneamente, con la [taccia della] massima stupidaggine, lo scrivere il falso; così 3. ammetteranno che sono veri. E allora come possono più apparire loro incredibili i miracoli operati da Mosè e dagli altri profeti? Dio onnipotente, che di tutti gli uomini ha cura, li converte alla salvezza parte con comandamenti, parte con minacce, alcuni pure con segni miracolosi, e alcuni infine con benevole promesse.

4. Orbene, raccontano i Greci[1] che una volta una prolungata siccità rovinò la Grecia e, persistendo la sterilità, i superstiti affamati vennero supplici a Delfi e interrogarono la Pizia come si sarebbero potuti liberare dal fla-5. gello. Ella rispose loro che c'era un solo rimedio alla sciagura: ricorrere alle preghiere di Eaco. Questi si lasciò convincere, salì sul monte della Grecia e, protendendo le sue mani pie al cielo, invocò il dio padre comune e lo 6. pregò di aver pietà della Grecia affranta. Mentre ancora pregava, un *tuono* risonò propizio e tutto il cielo si coperse di nuvole; poi proruppero violente e continue piogge, che inondarono tutta la regione. Così sopravvenne una esuberante fertilità per i frutti della terra, quasi "colti-

[81] La chiusa dell'excursus è ricopiata da Eusebio, che vi aggiunge anche parte del c. seguente, 28-29.1 (*P. E.* X, 2, 8-15).

[1] Ad es. Isocr. *Evag.* 14; Diod. IV 61, 1-2; Paus. I 44, 9; II 29, 7-8 etc.

29. 1. vati" dalle preghiere di Eaco. Ecco ora [la Scrittura]: « Samuele invocò il Signore e il Signore mandò *voci* e 2. *pioggia* nel giorno della mietitura »[2]. Vedi che è un solo Dio « Colui che fa *piovere* su giusti e ingiusti »[3] attra-3. verso le potenze soggette? E la nostra Scrittura è tutta piena di [interventi di] Dio che esaudisce e compie ciascuna richiesta secondo le preghiere dei giusti.

4. Ancora. I Greci raccontano che una volta, siccome erano cessati i *venti* etesii, Aristeo fece un sacrificio in Ceo a Zeus Icmios[4]. Grande era la rovina, perché tutto ardeva per la calura e soprattutto non soffiavano i venti che solevano recare refrigerio ai frutti: e Zeus facilmente li 5. richiamò. Agli abitanti di Delfi, quando Serse invase la Grecia, la Pizia diede questo responso: « O Delfi, placate i *venti* e tutto andrà per il meglio ». Essi fecero allora un altare e un sacrificio ai venti e li ebbero alleati: infatti spirando con violenza attorno al capo Sepiade mandarono in frantumi tutto l'apparato navale dei Persiani[5].

30. 1. Empedocle di Agrigento fu soprannominato « carceriere dei venti »[6]. Si racconta che dalle montagne di Agrigento si era messo a spirare un vento pericoloso e pestilenziale per gli abitanti, e che per di più provocava sterilità nelle 2. loro donne. Empedocle lo fece cessare. Perciò scrive egli stesso nelle sue poesie: « Placherai la violenza dei *venti* infaticabili che levandosi sulla terra devastano con raffiche le campagne; e di nuovo, se vuoi, ricondurrai il loro spi-3. rare benefico »; e invitava a seguirlo « quelli che sono bisognosi di previsioni e quelli che sono da lungo tempo 4. trafitti da dolorosi morbi »[7]. Comunque, che i giusti com-

[2] 1 Re (= 1 Sam) 12, 18 e 17.

[3] Mt 5, 45; le potenze soggette sono gli angeli, cfr. a I **16** 80.5.

[4] Mito analogo al precedente; ne accenna Callimaco negli *Aitia* (*fr.* 74, v. 33-37 Pf.; cfr. Apoll. Rh. II 516-528). Aristeo durante una siccità provocò con un atto di pietà l'intervento di Zeus Ἴκμιος, "umido", che fece soffiare i venti etesii, portatori di pioggia e di sollievo.

[5] Cfr. Hdt. VII 178 e 188-189. Il capo Sepiade si trova di fronte all'isola di Sciato.

[6] κωλυσανέμας: cfr. 31 A 1 D.-K. (= Diog. L. VIII 60) e A 14 D.-K. L'episodio si leggeva nelle storie di Timeo (566 F 30 Jac.). Cfr. Gallavotti, in Empedocle, cit., Introd. XI.

[7] Emped., 31 B 111, v. 3-5, e 112, v. 10 e 12.

pissero guarigioni e segni miracolosi [i Greci] l'hanno creduto in base alle nostre Scritture: se certe potenze sono capaci di suscitare i venti e distribuire le piogge, ascoltino il salmista: « Come sono amabili le tue tende, o Si-
5. gnore delle potenze »[8]. Questi è il Signore « delle potenze, dei principati, delle potestà »[9], del quale Mosè dice, perché noi gli siamo uniti: « Voi circonciderete la vostra durezza di cuore e non irrigidirete più il vostro collo: poiché il Signore Dio vostro è il Signore dei Si-
6. gnori, il Dio degli dèi: Dio grande e potente etc. »[10]. E Isaia dice: « Levate in alto i vostri occhi, e guardate: chi ha fatto tutto questo? »[11].

31. 1. C'è poi chi dice che pestilenze, grandinate, tempeste sogliono verificarsi non solo per la perturbazione degli elementi, ma anche per qualche ira di demoni o angeli cat-
2. tivi. Ad es., si racconta che i maghi di Cleone osservando i nembi del cielo in procinto di scaricare grandine stor-
3. nano con canti e sacrifici la minaccia dell'ira. E se per caso mancano vittime, si fanno uscire un po' di sangue
4. dal dito e si tengono paghi di questo sacrificio[12]. Agli Ateniesi, poiché avevano sacrificato prima della peste, Diotima di Mantinea procurò un differimento del morbo di 10 anni, come i sacrifici di Epimenide di Creta valsero loro a procrastinare di ugual periodo di tempo la guerra persiana[13]. E credono che non faccia differenza se chia-
5. miamo queste persone dèi o angeli. Per altro gli esperti in materia durante la fondazione deposero in molti templi, anzi in quasi tutti, le arche dei trapassati, chiamando "demoni" le loro anime e insegnando che devono ricevere un culto dagli uomini, in quanto per la purità della vita hanno ottenuto per divina provvidenza la possibilità di aggirarsi sulla terra in servigio della gente[14]. Sapevano

[8] Sal 83 [84], 2.
[9] Cfr. 1 Pt 3, 22.
[10] Dt 10, 16-17.
[11] Is 40, 26.
[12] Si tratta dei χαλαζοφύλακες, sacerdoti-magistrati della città peloponnesiaca di Cleone, sulla via da Argo a Corinto, di cui già Sen. *N. Quaest.* IV 6, 2; Plut. *Quaest. Conv.* VII 2, 2 700ef etc.
[13] Plat. *Symp.* 201d; *Leg.* I 642d (= Epimen., 3 A 5 D.-K.).
[14] Come i "demoni" di Esiodo (le anime degli uomini della stirpe aurea), « buoni, custodi degli uomini » (*Op.* 123).

infatti che alcune anime si lasciano per natura vincolare

32. 1. al corpo. Ma di ciò tratteremo a suo tempo, procedendo la nostra scrittura, nel discorso sugli angeli[15].
2. Democrito, che fece molte previsioni sulla base delle osservazioni dei fenomeni celesti, fu soprannominato "Sapienza". Lo aveva accolto benevolmente il fratello Damaso, ed egli congetturando dalla positura di certi astri, gli predisse che ci sarebbe stata una gran pioggia: quelli che gli credettero raccolsero al riparo le messi (era estate, e stavano ancora sulle aie); gli altri perdettero tutto,
3. perché proruppe inattesa e violenta la pioggia[16]. Come quindi potranno i Greci non credere all'epifania divina sul monte Sinai, quando il fuoco ardeva senza consumare nulla della vegetazione che era sul monte e si diffondeva eco di trombe senza che nessuno soffiasse in uno stru-
4. mento[17]? Quella cosiddetta "discesa" di Dio sul monte è manifestazione della divina potenza che penetra tutto il mondo e preannuncia la « luce inaccessibile »[18]: tale è
5. infatti l'allegoria scritturistica. Del resto, come dice Aristobulo[19], « il fuoco fu visto mentre era raccolto sulle pendici del monte tutto il popolo, non meno di un milione di persone, senza contare i bambini; e il percorso attorno al monte non richiedeva meno di 5 giorni di cam-

33. 1. mino. E il fuoco era visto ardere, in ogni luogo dell'apparizione, da tutta la gente disposta intorno, come accampata, sicché la sua discesa non fu limitata ad un luogo: poiché Dio è dovunque ».
2. I raccoglitori di aneddoti[20] narrano che nell'isola britannica c'è un antro ai piedi di un monte e sulla cima una voragine. Quando il vento penetra nell'antro e urta nelle insenature della cavità, si ode un ritmo di cembali per-
3. cossi a ritmo di musica. Spesso anche nei boschi, quando

[15] Trattato progettato, ma forse mai scritto: cfr. a I **14** 60.4.
[16] Democr., 68 A 18 D.-K.; cfr. Ael. *V. H.* IV 20 etc.
[17] Cfr. Es 3, 2 etc.
[18] 1 Tm 6, 16; e Philon. *Quaest. in Ex.* 2, 47. Su questo tratto cfr. Schmöle, *o. c.*, 71.
[19] In Eus. *P. E.* VIII 10, 12-17; per Aristobulo cfr. I **15** 72.4; Walter, *cit.* [ivi], 63 s.
[20] Ad es. Plut. *De def. Or.* 18 419e; cfr. anche Philon. *De Decal.* 9, 33-35.

le fronde sono mosse da improvvise folate di vento, viene
4. [all'orecchio] un'eco simile a un canto di uccelli. Ancora.
Quelli che hanno scritto la storia dei Persiani raccontano che nei territori più elevati della regione dei Maghi ci sono tre monti in fila, in un lungo altopiano: quelli che attraversano quelle località, quando arrivano al primo monte odono una voce confusa, quasi di varie migliaia di persone gridanti, come in schieramento di battaglia. Raggiunta la cima di mezzo, percepiscono invece uno strepito più forte e insieme più distinto; e infine sentono
5. cantare peani come di vittoria. Di tutti questi suoni è causa, io penso, la levigatezza e insieme l'anfrattuosità delle rocce: pertanto ogni onda sonora che vi entra rimbalza indietro e poi, ritornando nello stesso punto, rie-

34. 1. cheggia più forte[21]. Così [può spiegarsi] il fenomeno. Ma Dio onnipotente è capace di produrre voci e rappresentazioni uditive anche senza oggetto alcuno, se vuole mostrare la sua maestà oltre quanto è di solito legato alla causalità naturale, perché l'anima che ancora non crede si
2. converta e il comandamento dato sia accolto. Essendoci nuvole e la montagna essendo alta, come non era possibile che si udissero diversi suoni, se si levava il vento per la causa naturale che lo produceva? Perciò dice il profeta: « Voi udivate voce di parole e non vedevate im-
3. magine di volto »[22]. Vedi che la voce del Signore è Logos senza figura: la potenza del Logos, parola luminosa del Signore, verità scesa dall'alto del cielo per radunare la chiesa, operava attraverso l'immediato ministero della luce.

[21] La spiegazione fisica sembra contrapporsi a interpretazioni soprannaturali del fenomeno forse avanzate dai pagani o dagli Ebrei. Comunque Clem. non esclude che Dio, creatore della natura, si manifesti per determinate finalità (cfr. subito sotto), anche contro la natura, senza con ciò comprometterne le leggi. Cfr. Pohlenz, *art. c.* [a I **1** 2.1], 142 s.

[22] Dt 4, 12; cfr. Gb 28, 22 etc.; Philon. *De Migr. Abr.* 9, 47-48; fra i pagani Eur. *Hipp.* 86; anche oltre, **6** 45.1. Per il Logos come luce cfr. IV **22** 141.4.

Capitolo 4

35. 1. Altra prova del fatto che i più eccellenti filosofi tolsero a noi e vantarono come propri i principî più cospicui, la possiamo trovare in ciò: anche dagli altri "barbari" essi trascelsero come fiori talune delle ipotesi d'importanza decisiva per le singole scuole, e soprattutto dagli Egiziani: fra l'altro la teoria della trasmigrazione dell'anima nei corpi[1].
2. Gli Egiziani coltivano una certa filosofia tutta propria, come già le loro venerande cerimonie sacre particolar-
3. mente dimostrano. [Nelle processioni] si avanza anzitutto il cantore, portando uno dei simboli della musica. Egli deve tenere a mente, a quanto si dice, due libri fra quelli di Hermes, dei quali l'uno contiene inni degli dei, l'altro
4. un'esposizione del cerimoniale di corte. Dietro il cantore viene l'astrologo[2], con in mano un orologio e una palma, simboli dell'astrologia. Egli deve saper ripetere ad ogni istante quattro libri di Hermes di contenuto astrologico: il 1° riguarda la disposizione delle stelle che appaiono fisse; il 2° l'ordine del sole, della luna e dei cinque pianeti; il 3° le congiunzioni e la illuminazione del sole e della luna;

36. 1. l'ultimo il loro sorgere. Segue poi lo scriba sacro, con penne[3] sul capo e che tiene in mano un libro e un canestro, dove sta l'inchiostro e la cannuccia per scrivere. Egli deve conoscere le scritture cosiddette geroglifiche e i trattati cosmografici, geografici e topografici, sull'Egitto e sulla descrizione del Nilo, sulla disposizione dei templi e dei luoghi consacrati, nonché sulle misure e sulle attrez-
2. zature dei templi. Poi viene dietro ai sopraddetti l'addetto al vestiario, con la bilancia della giustizia e il calice per

[1] Ripete la teoria di Erodoto (II 123, 2).

[2] ὡροσκόπος: propriam. « colui che osserva l'ora [delle nascite] ». Questa parte (fino a 37) deriva da fonti egiziane: cfr. il c. 4° del l. V, e Fr. Gr. Hist., 665 (Anhang), 157. I libri di Hermes sono quelli che le tradizioni egizie attribuivano al dio della saggezza, Thot o Theuth, dai Greci identificato con Hermes. Cfr. il Corpus Hermeticum, a noi rimasto.

[3] πτερά, per scrivere: erano scribi sacri. Cfr. Diod. I 87, 8 e Giulia Ronchi, Πτεροφόρας, *etc.*, « La Parola del Pass. » 23 1968 290-295.

libare. Questi deve conoscere tutto quel che riguarda l'istruzione e le norme sulla marchiatura delle vittime[4]. Sono dieci i libri che riguardano il culto dei loro dèi e comprendono tutta la vita religiosa egiziana, e cioè: sacrifici, primizie, inni, preghiere, processioni, festività e
37. 1. altre cose simili. Da ultimo avanza il "profeta", che stringe al seno, visibile, l'idria, seguito dai portatori del
2. pane per la distribuzione[5]. Costui, in quanto sovrintendente del tempio, sa a mente i dieci libri cosiddetti sacerdotali (che comprendono le dottrine giuridiche e religiose e l'intero corso dell'istruzione sacerdotale). Il "profeta", presso gli Egiziani, presiede anche alla distribuzione delle
3. entrate. Sono quindi 42 i libri di Hermes, e sono indispensabili. Di questi i funzionari suddetti ne imparano a memoria 36, che comprendono tutta la "filosofia" degli Egiziani. Gli altri 6 sono di competenza dei "pastofori"[6]: riguardano la scienza medica, cioè fisiologia del corpo umano, malattie, strumenti medici, medicamenti, affezioni degli occhi e infine ginecologia. Questo per gli Egiziani, a voler essere brevi.

38. 1. Ma anche degli Indiani va famosa la filosofia. Alessandro il Macedone catturò dieci gimnosofisti indiani[7], quelli che avevano fama di essere i più sapienti e concisi nei discorsi, e propose loro dei quesiti, con la minaccia che avrebbe ucciso chi non rispondeva a segno. A giudicare aveva in-
3. vitato il più anziano di loro. Il primo, richiesto se a suo avviso erano più numerosi i vivi o i morti, rispose: « I

[4] Di nuovo conforme a quanto notava Erodoto (II 38).

[5] Il testo è oscuro; deriva forse da una fonte greca che non ha inteso i termini tecnici egiziani; cfr. P. Dorchain, *Un sens curieux d'ἔκπεμψις chez. Clem.*, « Chronique d'Egypte » 29 1951 269-279; bibliogr. più antica in Stählin (nella traduzione, Bibl. d. Kirchenväter, Clem. Wercke IV 262). « Ihm folgen die Opferbrotträger », traduce il Dölger, *Ant. und Christ.*, cit., V [1936] 136 (*Nilwasser etc.*). In genere su questa frettolosa descrizione dei rituali egiziani cfr. A. Zimmermann, *o. c.* [a V 7 43.3] 135-153.

[6] παστοφόροι, « portatori di pallio » (o di piccoli tabernacoli o cellette di dei): cfr. Diod. I 29, 4; Apul. *Met.* XI 16 e 17 etc.

[7] Fachiri: cfr. I **15** 71.4. L'episodio è in Plut. *Alex.* 64; Ps. Callisth. III 5-6, etc. Cfr. anche il pap. di Berlino (13044) edito da U. Wilken, « Sitzungsb. d. Preuss. Akad. d. Wiss » Berlin 1923 155-183, prec. 160 s.; sul significato della storia, ib. 175-183.

4. vivi, perché i morti non esistono ». Il secondo: domanda: se nutre animali più grossi la terra o il mare; risposta:
5. « La terra, perché il mare è parte di questa ». Il terzo: domanda: quale sia il più furbo degli animali; risposta: « Quello che ancora non è stato conosciuto a fondo,
6. l'uomo »[8]. Al quarto fu chiesto con che scopo avevano fatto ribellare Sabba, loro capo; e quello rispose: « Volevamo o che onoratamente vivesse o che onoratamente mo-
7. risse ». Il quinto: domanda: se credeva che fosse nato prima il giorno o la notte; risposta: « La notte, e di un giorno. Di domande insolubili devono essere insolubili
8. anche le risposte ». Il sesto: domanda: in che modo uno possa farsi amare al massimo; risposta: « Se, pur poten-
9. tissimo, non si fa temere ». Il settimo: domanda: come
10. possa uno da uomo diventare Dio; risposta: « Se fa quello che un uomo non può fare ». L'ottavo: domanda: che cosa sia più forte, la vita o la morte; risposta: « La vita,
11. perché sopporta tanti mali ». Il nono: domanda: fino a che punto per l'uomo sia bene vivere; risposta: « Fino a
12. che non creda che è meglio morire che vivere ». E quando Alessandro invitò il decimo a pronunciarsi, questi, che era il giudice disse: « Hanno risposto uno peggio dell'altro ». Allora Alessandro: « Non dovrai tu dunque morire per primo, se dai questo giudizio? ». E lui rispose: « O re, come potresti mantenere la parola, se hai detto che avresti ucciso per primo colui che avesse risposto peggio? »[9].

[8] La risposta in Plutarco è diversa: « quello che l'uomo non ha ancor conosciuto ». Il Sabba ricordato dopo era un re indiano sobillato dai gimnosofisti a ribellarsi ad Alessandro. La questione del 5° fachiro figurava anche come motto di Talete (11 A 1 D.-K. = Diog. L. I 36).

[9] Il giudice aveva risposto bene e degli altri nessuno aveva risposto "peggio" in assoluto, tutti solo peggio uno dell'altro. Dunque Alessandro, conclude il vecchio, non deve uccidere nessuno. E così avviene secondo il racconto di Plutarco.

FILOSOFI, GIUDEI, FEDELI DI FRONTE ALLA RIVELAZIONE
(c. 5-8)

Capitolo 5

451

39. 1. Insomma, credo sufficientemente dimostrato per più prove che i Greci sono stati convinti di furto dalla Scrittura nel suo complesso. Che poi anche i più apprezzati pensatori greci non conoscano Dio per conoscenza profonda, ma confusamente[1], lo proclama Pietro nella *Predicazione*[2]: 2. « Sappiate dunque che c'è un solo Dio, che di tutto creò il principio ed è arbitro della fine »; « Egli è l'invisibile, 3. Egli che tutto vede; incontenibile, Egli che tutto contiene; di nulla bisognoso, Egli di cui tutte le cose hanno bisogno e per cui sono; inafferrabile, eterno, incorruttibile, increato, Egli che tutto creò con il Logos della sua potenza »[3], cioè della Scrittura "gnostica", vale a dire 4. del Figlio*. Poi aggiunge: « Venerate questo Dio, non al modo dei Greci », poiché per lui, evidentemente, anche i sapienti fra i Greci venerano il nostro stesso Dio, ma non per conoscenza profonda, non avendo appreso la tra- 5. dizione attraverso il Figlio. Così dice: « Non venerate » – ma non « il Dio che venerano i Greci », bensì « non al modo dei Greci »: egli vuol mutare il modo del culto

[1] Cfr. I **19** 91.5. Per il termine ἐπίγνωσις cfr. a I **1** 1.1 e **17** 87.2.

[2] Allude alla *Predicazione di Pietro*, Κήρυγμα Πέτρου (cfr. I **28** 182.3), da cui stralcia ampi brani (fino a 41.6): cfr. M. G. Mara, *art. c.* [ib.], *fr.* 2-5. Per il contenuto cfr. Theoph. *Ad Autol.* II 10. Il brano in 40.1-2 è anche parafrasato in Origene (*Comm. in Joh.* XIII 17, 104 s., ora nelle « Sources Chrét. », Paris 1975, III 86), che espone i suoi dubbi sull'autenticità dello scritto.

[3] Eb 1, 3; cfr. oltre, **7** 58.1; per le espressioni della teologia negativa, del resto derivanti dalla Scrittura e da Filone (ad es. *De Mut. Nom.* 2, 10; *De Post. Caini* 48, 169 etc.; cfr. Daniélou, *Message*, cit., 381-385) cfr. II **2** 6.1-2; V **12** 80.2. I cc. 5-8 riprendono il tema del 1° libro, sapienza e filosofia.

40. 1. di Dio, non proclamarne un altro. Che cosa significhi quel « non al modo dei Greci », lo stesso Pietro chiarisce quando prosegue: « Lasciandosi trasportare dall'ignoranza e non conoscendo Dio come noi, secondo la "gnosi" perfetta, essi hanno creato effigi dalle cose di cui Egli aveva loro dato possibilità di usare, legni e pietre, bronzo e ferro, oro e argento: tutte cose che servono alla loro esistenza e che essi hanno elevato dalla loro materia e dal 2. loro uso* e venerano; come pure venerano gli animali che Dio ha dato loro per cibo, i volatili dell'aria, i natanti del mare, i rettili e le fiere della terra, nonché i quadrupedi dei campi, faine[4], topi, gatti, cani, scimmie, ed offrono i propri cibi come sacrificio ad animali commestibili; e in questa loro oblazione di cadaveri a cadaveri come fossero divinità, peccano d'ingratitudine contro Dio, pro-

41. 1. prio con tali pratiche negando che Egli esista ». E che sia convinto che noi stessi e i Greci riconosciamo lo stesso Dio, soltanto non allo stesso modo, fa poi ancora fede quando aggiunge, se non erro: « Non venerate nemmeno 2. a modo dei Giudei. Essi infatti, pur credendo di essere i soli a conoscere Dio, non lo conoscono, perché prestano 3. culto ad angeli e ad arcangeli, al mese e alla luna. Se la luna non appare, non celebrano il sabato che pure è detta la prima festa, non celebrano né novilunio, né azimi, né 4. festa dei tabernacoli, né il "grande giorno" »[5]. E pone termine alla sua inchiesta: « Perciò voi che apprendete con santità e giustizia la nostra tradizione, custoditela e 5. venerate Dio in modo nuovo, attraverso il Cristo. Troviamo infatti nelle Scritture che il Signore dice: "Ecco: io stipulo con voi un testamento nuovo, non come stipu-

[4] Per la particolare avversione dei Cristiani, e non solo, per questo animale o altri del genere, donnole, puzzole etc., cfr. Plutarch's Ethical Writings a. Early Christ. Literat., Leyden 1976, 365.

[5] Cioè quello dell'espiazione; il sabato, ogni settimana; il novilunio, ogni mese; azimi, festa dei tabernacoli, « gran giorno », ogni anno (cfr. P. Nautin, *Les citat. de la « Prédic. de Pierre »*, « Journ. of Theol. Stud. » N. S. 25 1974 98-105, in f.). Su tutte queste feste ebraiche cfr. R. De Vaux, *Institut. de l'A. T.*, trad. ital., Torino 1972 452-488; a p. 540-543 altra bibliogr. Cfr. Gal 4, 10; Col 2, 16 etc.

6. lai con i vostri padri sul monte Choreb "[6]. Egli ha stabilito con noi un'alleanza nuova: quella con i Greci e con i Giudei è antica, e noi siamo i Cristiani, che lo veneriamo 7. in modo nuovo, come terza generazione ». [Pietro], a mio avviso, dimostrò chiaramente che il solo ed unico Dio è conosciuto dai Greci in modo pagano, dai Giudei in modo **42.** 1. giudaico, e da noi in modo nuovo e spirituale[7]; e inoltre fece presente che il medesimo Dio è autore di entrambi i testamenti[8]. Egli che ha dato ai Greci la loro filosofia, attraverso la quale l'Onnipotente è dai Greci glorificato. 2. E lo si deduce anche da questo: coloro che accettano la fede sono in ogni caso radunati nell'unica famiglia della gente che ottiene la salvezza, sia che provengano dalla cultura greca, sia anche dalla legge[9], e i tre popoli non sono suddivisi nel tempo, per cui si debba credere che le nature sono tre, ma sono educati con diversi " testamenti " dell'unico Signore, realmente * espressione del- 3. l'unico Signore. Infatti come Dio voleva salvare i Giudei e diede loro i profeti, così fece sorgere i più illustri fra i Greci come profeti nella loro propria lingua[10], secondo che erano in grado di accogliere l'agire benefico di Dio, e li distinse dagli uomini comuni: questo lo mostrerà, oltre alla *Predicazione* di Pietro, l'apostolo Paolo che dice: **43.** 1. « Prendete anche i libri greci, studiate la Sibilla, [e vedrete] come essa rivela un solo Dio e le cose a venire. Prendete Istaspe[11] e leggete: troverete che vi è descritto

[6] Cfr. Ger 38 = 31, 31 (in Hebr. 8, 8-9). Per il τρίτον γένος cfr. III **10** 70.2. I quattro frammenti del *Kerygma* forse si susseguivano senza interruzione: cfr. Dobschütz, ad l.; Nautin, *art. c.*, 99 s.

[7] Cioè πολυτρόπως, come I **5** 29.4.

[8] Cfr. I **27** 174.3.

[9] Cfr. oltre, **6** 49.2: contro le tre nature (ilica, psichica, pneumatica) degli eretici valentiniani, su cui Iren. *Adv. Haer.* I 7, 5 etc.

[10] Cfr. a I **1** 18.3; **5** 28.1; 29.5.

[11] È il Vistâspa dell'Avesta, legislatore e uomo di Dio, confuso poi con l'avo di Dario I re di Persia e seguace di Zaratustra. Messo in rapporto col riformatore religioso, ebbe fama di mago e di veggente; e le analogie delle sue profezie, espresse (in Apocrifi giudaici?) in forma di sogno, con tratti della dottrina cristiana le resero bene accette in ambiente cristiano. Cfr. Just. *I Apol.* 20 e 44; Lact. *Div. Inst.* VII 15, 19; 18, 2-3; Amm. Marc. XXIII 6, 32.

in modo molto più luminoso e chiaro il Figlio di Dio, e come molti re si schiereranno contro il Cristo, perché odiano Lui e coloro che portano il suo nome e i suoi fe- 2. deli, e la sua venuta e la sua passione ». Poi, in una parola, ci domanda: « Tutto il mondo e le cose che sono nel mondo di chi sono opera? Non forse di Dio? »[12]. 3. Per questo Pietro afferma che il Signore disse agli apostoli: « Se qualcuno di Israele vorrà pentirsi e credere in Dio attraverso il mio nome, gli saranno rimessi i peccati. Dopo dodici anni uscite per il mondo. Che nessuno dica: "Non avevamo udito" »[13].

Capitolo 6

44. 1. Insomma, come viene ora nel tempo opportuno la predicazione [del Vangelo], così nel tempo opportuno furono dati ai barbari legge e profeti, ai Greci la filosofia, che 2. abituasse l'orecchio alla predicazione[1]. « Dice il Signore che liberò Israele: "In tempo propizio ti ascoltai, nel giorno della salvezza ti soccorsi; ti costituii in alleanza con le genti per far risorgere il paese e ridistribuire un'eredità da quella che era un'eredità di devastazione, comandando a quelli che sono in catene: – Uscite –, e a quelli 3. che sono nella tenebra, di rivelarsi" »[2]. Se « quelli che sono in catene » sono i Giudei, ai quali anche il Signore

Sul brano cfr. G. Messina, *Una presunta profezia di Zoroastro* etc., « Biblica » 14 1933 170-198; A. Peretti, *Sulla duplice stesura del libro di Istaspe*, « Wiener Stud. » 69 1956 (= Festschrift Lesky) 350-362.

[12] Da apocrifi Atti di Paolo (cfr. Dobschütz, in Kerygma Pet., cit., 123); ora in trad. ital. in Apocrifi etc., cit. [a II **9** 45.4], II 302.

[13] Altro frammento (n. 6 Mara) dal *Kerygma Pet.*, cfr. **6** 48.2 e Mt 28 18-20 e parall.; Lc 2, 38 etc. La disposizione di restare 12 anni in Israele proviene da fonte antica, ma è sconosciuta dagli Atti degli Apostoli (e sospetta se messa in bocca al Cristo: perché 12 anni?), ripetuta però in altri documenti (*Acta Petri cum Simone*, 5; Eus. *H. E.* V 18, 14 [da Apollonio]). Le *Recognitiones* pseudoclementine parlano invece di 7 anni. Cfr. su ciò Harnack, *o. c.* [a I **1** 11.1-2], 31 n.; Mara, cit., 340.

[1] Cfr. ancora I **1** 18.3; **5** 28.1 etc.

[2] Is 49, 7-9.

disse: « Uscite dalle catene, voi che lo volete »[3] – e parla di quelli che volontariamente si sono incatenati e si sono addossati « pesi insopportabili »[4] per superflua umana imposizione – è evidente che « quelli che sono nella tenebra » saranno coloro che hanno " sepolta "[5] nell'idolatria la
4. parte dell'anima che ha funzione di guida. Ai giusti secondo la legge mancava ancora la fede [in Cristo][6]; perciò, quando li risanava, il Signore diceva loro: « La tua fede ti ha salvato »[7]. Ma ai giusti secondo la filosofia era necessaria non solo la fede nel Signore, ma anche l'ab-
5. bandono dell'idolatria. Ed ecco che, rivelatasi la verità, anch'essi si pentono della vita passata; e perciò il Signore

45. 1. evangelizzò anche quelli che si trovavano nell'Ade. Ecco pertanto la Scrittura: « Dice l'inferno alla perdizione: " Il suo aspetto non lo vedemmo, ma la sua voce la udim-
2. mo " »[8]. E non fu certo il luogo a prendere la voce per dire quello che è scritto qui sopra; ma quelli che furono messi nell'Ade e s'erano dati alla perdizione, come gettatisi volontariamente da una nave in mare, questi sono
3. che udirono la voce della divina potenza. Chi infatti, sano di mente, giudicherebbe che le anime dei giusti e quelle dei peccatori hanno la stessa sentenza, inquinando d'una
4. macchia di ingiustizia la Provvidenza? Anzi, non dichiarano [le Scritture] che il Signore annunciò l'evangelo a coloro che erano morti nel diluvio[9], o meglio vi erano rimasti presi, e a coloro che sono tenuti custoditi « in pri-
5. gione »? Si è già mostrato nel 2° *Stromate*[10] che gli apo-

[3] *Agraphon*: cfr. Resch, *o. c.* [a I 8 41.1], n. 88; ora in Apocrifi del N. T., cit., I 90.
[4] Lc 11, 46 etc.
[5] Cfr. Plat. *Resp.* VII 533d; per lo ἡγεμονικόν già II **11** 51.6.
[6] Cfr. Lc 18, 22; e oltre, **14** 108.5.
[7] Mt 9, 22 e parall. Come potevano essere salvati dalla fede, se mancava loro la fede? Non potevano avere una tradizione, un magistero di fede: potevano però compiere un atto di fede.
[8] Cfr. Gb 28, 22; Dt 4, 12 (sopra, **3** 34.2), ma i testi sono utilizzati in un agraphon (o un " midrash " giudeo-cristiano? [Daniélou, *Message*, cit., 224, che allega Hippol. *Ref.* V 8]). Cfr. la discussione in Ruwet, *art. c.* [a I **8** 41.2], 158 s.
[9] Cfr. I **21** 102.3 - 103.2.
[10] II **9** 44.1-3. Testo base per il dogma della discesa di Cristo ad Inferos: 1 Pt 3, 19-20 (cfr. *Adumbr.* ad l. di Clem. stesso); Past. Herm. *Simil.* 9 16, 6; l'apocrifo Vangelo di Pietro, 10, 41·

stoli, seguendo il Signore, evangelizzarono anche quelli che si trovavano nell'Ade: evidentemente era necessario che i migliori discepoli diventassero imitatori del Maestro anche là, come lo erano stati qui sulla terra. E ciò al fine che, come Egli i provenienti dagli Ebrei, così essi inducessero a conversione i pagani, vale a dire coloro che erano vissuti nella giustizia secondo la legge e secondo la filosofia, ma non avevano comunque trascorso la vita in
6. modo perfetto, ma in peccato. Si addiceva infatti alla divina economia che i più meritevoli in fatto di giustizia e perché prevalentemente vissuti [in essa] e perché pentiti dei loro errori, fossero fra quelli di cui Dio onnipotente si cura, anche se si trovavano a confessarlo in altro luogo[11], e fossero salvati ciascuno secondo la propria " gnosi ".

46. 1. Il Salvatore, insomma, è attivo, poiché opera sua è salvare[12]. E ciò Egli ha fatto appunto tirando alla salvezza

« Hai predicato ai dormienti, κοιμωμένοις » (cfr. il commento di M. G. Mara, nell'ediz. delle « Sources Chret. », Paris 1973, 186). Inoltre: la 2ª parte delle apocrife *Memorie di Nicodemo* (= Acta Pilati, in Evang. Apocr., ed. Tischendorf, p. 203 s.); le *Odi di Salomone*, 42 (cfr. Newbold, *Descend ad Inferos in the Odes of Sal.*, « Journ. of Biblical Liter. » 32 1913 168-209; Plooy, in « Zeitschr. f. Neutest. Wiss. » 14 1913 222); la copta *Epistola Apostolorum* 38 (in Patr. Orient. IX 3° [1911], 144-236, prec. 209 s.; poi C. Schmidt, *Gespräche Iesu etc.*, in Texte u. Untersuch. 43 1919); quindi Just. *Dial. c. Tr.* 72, 4; Iren. *Adv. Haer.* III 20, 4; IV 22, 1; 27, 2 (che richiama Ef 4, 9); V 31 ,1 etc., ove si attribuisce la sentenza a Geremia! (cfr. Resch, Agrapha, cit., 320-322); e Orig. *c. Cels.* II 43. Onde la formulazione del simbolo niceno. Sulla trasposizione in chiave mistico-salvifica dell'antico viaggio del Sole nell'Ade cfr. Rahner, *o. c.* [a I 1 13.1], 135 s. (ivi bibliogr.); ma da parte della coscienza cristiana si tratta di una concessione al Giudaismo: scopo della discesa ad Inferos è la salvezza dei giusti dell'A. T., che solo tramite l'evangelizzazione sono riscattati: cfr. Daniélou, *Théolog.*, cit. [a I 1 15.2], 35-70; 332 s. Ma per la salvezza dei pagani questa della discesa è in Clem. idea secondaria: Clem. pensa in primo luogo alla filosofia come veicolo di salvazione (cfr. a I **1** 18.3; Camelot, *art. c.* [a I **1** 2.1], 551 s. etc.): in ogni caso la discesa completa la " giustizia " della legge (VII **10** 56.2 etc.) e della filosofia (I **5** 28.1 cit.; VII **2** 11.3 etc.). Cfr. in generale Schmidt, *o. c.*, Append. 2ª; Bousset, in « Zeitschr. f. Neutest. Wiss. » 19 1919/20 50-66; Mondésert 231-235.
[11] Appunto, nell'Ade.
[12] Cfr. I **1** 12.3.

coloro che hanno voluto credere in Lui per la predicazione, 2. dovunque si trovassero. Se pertanto il Signore discese nell'Ade, come vi discese, non per altra ragione se non per annunciare l'evangelo, evangelizzò tutti o solo gli Ebrei. 3. Se tutti, allora si salveranno tutti quelli che hanno creduto, anche se provengono dai pagani, poiché già laggiù hanno confessato la fede: salvatrici ed educative le punizioni di Dio! Esse inducono a conversione e vogliono il pentimento del peccatore piuttosto che la sua morte[13]; e per di più quando le anime, liberatesi dei corpi, possono vedere con maggior purezza perché, pur adombrate da passioni, non hanno più l'impaccio della debole carne. 4. Se invece [il Signore evangelizzò] solo gli Ebrei, cui mancava il pieno riconoscimento attraverso il Salvatore e la fede [in Lui], allora è evidente che, non avendo Dio riguardo a persona[14], anche gli apostoli come qui sulla terra così anche laggiù annunciarono l'evangelo a quei pagani 5. che erano disposti alla conversione. Quindi è detto bene nel *Pastore*[15]: « Discesero dunque con loro nell'acqua... Ma essi vivi discesero e vivi ne risalirono; quelli invece addormentati nella morte prima di loro discesero morti e

47. 1. vivi risalirono! ». Per l'appunto dice anche il Vangelo che « molti corpi di morti risuscitarono »[16]: evidentemente passati così a miglior condizione. È avvenuto dunque un movimento, un trasferimento generale secondo l'economia 2. del Salvatore. Un giusto pertanto, in quanto giusto, non differisce da un giusto, sia appartenente alla legge, sia greco, poiché Dio non è Signore dei soli Giudei, ma di tutti gli uomini[17]: più immediatamente è Padre di 3. quanti Lo hanno riconosciuto. Se vivere rettamente equivale a vivere anche legalmente e vivere conforme a ragione è vivere secondo la legge; e se quanti vissero rettamente prima della legge furono reputati fedeli e giudicati

[13] Cfr. Ez 18, 23; 33, 11; sulla bontà del timore di Dio e delle divine punizioni cfr. I **27** 172-173; II **2** 4.4; **8** 39.4; III **11** 78.5. Sulla morte: IV **3** 12.5.

[14] Cfr. At 10, 34 (e già 1 Re 16, 7 etc.).

[15] *l. c.* (in 45.5).

[16] Mt 27, 52; per l'economia del Salvatore cfr. I **11** 52.2.

[17] Cfr. Rm 3, 29; 10, 12; già V **3** 18.8.

giusti[18], allora è chiaro che anche quanti erano fuori della legge, ma vissero rettamente grazie alla particolare qualità della loro anima, rapidamente si convertirono e credettero, anche se si trovavano imprigionati nell'Ade: avevano infatti ascoltato la voce stessa del Signore, o quella operante attraverso gli apostoli. Ricordiamo che il Signore « è potenza di Dio »[19], e la potenza non sarà mai 4. debole. Si dimostra così, di certo, che Dio è buono e che il Signore è capace di salvare con giustizia imparziale nei confronti di chi si converte, qui o altrove: poiché non solo qui sulla terra arriva la potenza operatrice, ma dovunque essa è e sempre opera.

48. 1. Ebbene, nella *Predicazione di Pietro* il Signore dice ai 2. discepoli dopo la resurrezione: « Ho scelto voi dodici, perché vi ho giudicato discepoli degni di me (quelli che il Signore preferì)[20] e vi ho creduto apostoli fedeli. E vi mando per il mondo ad evangelizzare gli uomini che sono sulla terra, perché sappiano che c'è un solo Dio, e a rivelare la vita futura attraverso la fede in me, il Cristo. Così quelli che ascolteranno e crederanno saranno salvi; e quelli che non crederanno, pur avendo ascoltato, testimonieranno [egualmente], perché non potranno scusarsi dicen- 3. do: "Non abbiamo udito" »[21]. Ebbene, non c'è anche nell'Ade la stessa economia? Anche là tutte le anime che hanno ascoltato la predicazione o manifesteranno il pentimento o dovranno confessare che giusta è la punizione 4. per il motivo che non hanno creduto. Sarebbe stato un atto di iniquità non indifferente che i trapassati prima della venuta del Signore avessero o la salvezza o la punizione senza essere stati evangelizzati né avere così dato da se stessi alcun motivo [di giudizio] quanto all'aver cre- 5. duto o no[22]. Non è infatti giusto che questi siano condannati senza giudizio e che soli quelli nati dopo la ve- 6. nuta godano della divina giustizia. Dall'alto è stato detto

[18] Come Abramo: cfr. Gn 15, 6 (in Rm 4, 3); cfr. già II **20** 124.3.

[19] 1 Cor 1, 24.

[20] Glossa esplicativa di Clem. (o interpolazione).

[21] È il *fr.* 7 Dobschütz e Mara del *Kerygma Petri*; cfr. I **28** 182.3; annoverato anche fra gli agrapha: cfr. Resch, *o. c.*, 392 s.

[22] Cfr. II **6** 26.3.

a tutte le anime dotate di ragione: « Per quanto ognuno di voi aveva compiuto in stato di ignoranza, senza conoscere veramente Dio, se poi, riconosciutolo, si pentirà, 7. tutti i peccati gli saranno rimessi »[23]. « Ecco, vi ho posto davanti al volto la morte e la vita, scegliete la vita »[24]: con ciò Dio dice che le ha poste a confronto per una scelta,

49. 1. non le ha "fatte" entrambe. E dice in un altro testo della Scrittura: « Se mi ascolterete e sarete ben disposti, mangerete i buoni frutti della terra; se non mi ascolterete e non sarete disposti, vi divorerà la spada: perché lo ha 2. detto la bocca del Signore »[25]. Di nuovo apertamente David, o per meglio dire il Signore in persona del Santo (siccome Egli è uno solo fuori del mutamento* del mondo, così chiunque in diversi tempi per fede è stato salvato 3. e sarà salvato)[26]: « Esultò il mio cuore e si rallegrò la mia lingua; e più ancora la mia carne si riposerà nella speranza, perché non abbandonerai la mia anima nell'Ade e non permetterai che il tuo santo veda la distruzione. Mi hai fatto conoscere strade di vita; mi riempirai di gioia con il tuo volto »[27].

50. 1. Come è apprezzato il suo popolo presso il Signore, così è santo tutto il popolo che è con il Giudeo e quello che dai pagani si converte, quello che era predetto come « il 2. forestiero »[28]. Giustamente dunque dice la Scrittura che « vacca e orsa sarebbero vissuti insieme »[29]: "vacca" è detto il Giudeo per similitudine con l'animale aggiogato puro secondo la legge, poiché il bue ha l'unghia fessa e 3. rumina[30]. Con l'orsa invece, animale impuro e selvatico, è significato il pagano. L'orsa partorisce carne informe, e soltanto con la lingua la viene foggiando a sua somiglianza[31]: anche il pagano che si converte è formato dal Logos

[23] Dallo stesso *Kerygma*; *fr.* 8 Dobschütz e Mara; cfr. At 3, 17 e 19; 1 Tm 1, 13.
[24] Dt 30, 15 e 19; cfr. II 4 12.1; V **14** 96.5.
[25] Is 1, 19-20.
[26] Allude a quanto sopra, **5** 42.2?
[27] Sal 15 [16], 9-11 (in At 2, 26-28).
[28] Cfr. Dt 28, 43.
[29] Is 11, 7.
[30] Cfr. Lv 11, 3; un cenno agli animali puri e impuri: II **18** 94.5.
[31] Cfr. Plut. *De amore Prol.* 2 494c; Ael. *Hist. An.* II 19.

fino a lasciare la vita ferina e a farsi domestico; e così 4. mansueto è ormai anch'egli santificato, come il bue. Ecco quindi il profeta: « Le sirene mi benediranno, e le figlie 5. dei passeri e tutte le bestie del campo »[32]. Le "bestie del campo" sono annoverate fra gli animali impuri (il mondo), poiché egli chiama solo "bestie" quelli che sono selvatici nella fede e poco puliti nella vita e non purificati 6. secondo la giustizia della legge. Dal loro essere "bestie", con un mutamento operato tramite la fede nel Signore, diventano quindi uomini di Dio; dal loro iniziale deside- 7. rare di mutarsi progrediscono[33] fino a diventare altri. Ad alcuni il Signore rivolge esortazioni, ad altri, che già si sono accinti all'opera, porge una mano per tirarli verso l'alto. « Non eviterà persona, per paura, il Signore dell'universo, né avrà tremore per la grandezza, poiché Egli ha creato il piccolo e il grande, e ugualmente a tutti provvede »[34]. E dice David: se da un lato « le genti rimasero confitte alla distruzione che avevano preparato, nella tagliola che avevano teso rimase impigliato il loro piede »,

51. 1. (cont.) dall'altro però « il Signore divenne asilo per il povero, soccorritore in buona opportunità, nella loro tribolazione »: certo, opportunamente furono evangelizzati quelli 2. che erano « in tribolazione ». E perciò dice: « Annunciate fra le genti le sue opere »[35], perché non siano giudi- 3. cate ingiustamente. Dunque, se evangelizzò quelli che ancora erano nella carne perché non fossero condannati ingiustamente, per la stessa ragione come avrebbe potuto non evangelizzare anche quanti erano usciti di vita prima 4. della sua venuta? « Poiché giusto è il Signore e ama la giustizia, il suo volto guarda la rettitudine »; « ma chi ama ingiustizia odia la propria anima »[36].

52. 1. Pertanto se nel diluvio « perì ogni carne »[37] peccamino-

[32] Is 43, 20.
[33] προκόπτοντες: cfr. a I **5** 29.3.
[34] Sap Sal 6, 7. Dio distribuisce i suoi doni secondo i meriti: IV **6** 29.1.
[35] Sal 9, 16; 10; 11 [12].
[36] Sal 10 [11], 7 e 5. Insomma, anche le anime dei trapassati saranno giudicate con giustizia solo subordinatamente al libero uso della possibilità di convertirsi.
[37] Cfr. Gn 7, 21.

sa – e così la punizione diventò per tutti motivo di correzione – anzitutto è da credere che la volontà di Dio è educatrice e capace di salvare chi si converte. In secondo luogo l'anima, la parte più sottile, non sarà mai esposta ad alcun pericolo da parte dell'acqua, più crassa, non lasciandosene assoggettare proprio per la sua sottigliezza e 2. semplicità, per cui viene definita anche incorporea. Ciò che invece è crasso, perché reso crasso dal peccato, è gettato via insieme con lo spirito carnale, che nutre desideri contrari all'anima[38].

3. Già anche Valentino, il caposcuola di quelli che raccomandano la comunità, dice testualmente nell'omelia *Sugli* 4. *Amici*: « Molto di ciò che è stato scritto nei libri comuni si ritrova scritto nella chiesa di Dio: queste cose comuni sono le parole che provengono dal cuore, la legge scritta nel cuore. Questo è il popolo dell'Amato, che è da lui

53. 1. amato e che lo ama »[39]. Sia che chiami « libri comuni » le Scritture giudaiche, sia che chiami così i trattati dei filosofi, ritiene comunque un bene comune la verità.

2. Isidoro, figlio e insieme scolaro di Basilide, nel 1° libro delle *Esposizioni del profeta Parchor* dice anche lui te- 3. stualmente: « Affermano gli Attici che certe cose furono rivelate a Socrate, perché un demone lo accompagnava; e Aristotele dice che tutti gli uomini sono in rapporto con dei demoni che si accompagnano con essi nel tempo della loro entrata nei corpi: ma è dei profeti questa dottrina che egli ha accolto e inserito nei suoi libri, senza confes- 4. sare da dove ha sottratto questo concetto ». E ancora, nel 2° libro della stessa opera, così scrive, se non erro: « E

[38] Cfr. Gal 5, 17; e oltre, **15** 132-136.

[39] Su Valentino e Basilide cfr. il l. 3° in princ. Per il frammento cfr. Testi Gnostici, cit., 130 (n. 6); Hilgenfeld, *o. c.* [a I **15** 69.6], 300-302; Zahn, *o. c.* [a II **9** 45.3], I 720; II 953 etc. I libri " comuni " (δημόσιαι) potrebbero significare il V. T. (Hilgenfeld, *l. c.*) o la letteratura filosofico-religiosa pagana (Zahn, cit.; Quispel, Introduz. a Tolomeo, *Lettera*, cit. [a I 1 13.1], 30 s.): i moderni partecipano al dubbio di Clem. (53.1). Comunque la cultura morale umana, quella « scritta nel cuore » – nozione del divino e legge morale – si trova ovunque, e anche nella Bibbia: l'osservazione di Valentino è reciproca rispetto a quella di Giustino e di Clem., che ciò che si trova nei testi cristiani è comprovato da concordanze extra-cristiane.

non si creda che quanto affermiamo come proprio degli eletti sia stato detto in precedenza dai filosofi: infatti non è un loro ritrovato, bensì, toltolo dai profeti, se ne sono appropriati e l'hanno attribuito a qualcuno che a parer 5. loro è saggio, ma in realtà non lo è ». Poi, nello stesso libro: « ... mi pare [di dover dire ciò] a proposito dei sedicenti filosofi, perché imparino che cosa significhi la quercia alata e il mantello variopinto che la ricopre, tutte allegorie che Ferecide usa per fare il suo discorso teologico: ma ha preso lo spunto dalla profezia su Cam »[40].

Capitolo 7

54. 1. Definiamo ‹ filosofia in senso generico › *, come già incidentalmente osservammo[1], non il modo di formazione dato da ogni singola setta, ma una sapienza rettamente pratica, che procuri l'esperienza della vita: questa è veramente filosofia. Definiamo poi la sapienza una solida conoscenza delle cose divine ed umane[2], una comprensione sicura e non mutabile, che abbraccia presente, passato e futuro: quella che, sia attraverso la sua presenza sia at- 2. traverso i profeti, ci ha insegnato il Signore. Tramandataci dalla medesima volontà che la rende assolutamente vera, essa non è mutabile ad opera di ragionamento, in quanto 3. è stata conosciuta attraverso il Figlio[3]. E questa è eterna, quella utile solo nel tempo; una e medesima questa, le altre molte e varie; l'una priva di qualsiasi moto di pas-

[40] L'opera di Isidoro si richiama ad un fantomatico prete di Mitra e profeta di Mani (Parchò/Barkoph: cfr. Epiphan. *Panar.* 66.3; Eus. *H. E.* IV 7, 7 lo ritiene un'invenzione). Sul celebre demone socratico (cfr. I **21** 133.3 etc.) discorreva Aristotele nel libro *Sui Pitagorici*, *fr.* 193 Rose³. Evidentemente anche Isidoro accedeva alla comune teoria degli apologeti e di Clem. (V **14**) sulla derivazione della sapienza greca dagli Ebrei: Ferecide (7 B 2 D.-K.; cfr. sopra, **2** 9.4) avrebbe desunto le sue allegorie teologiche dalla vigna di Noè e dal mantello che i figli stesero sulle nudità di lui dormiente (Gn 9, 20-23). Cfr. Simonetti, in Testi Gnost., cit., *fr.* 6 p. 95 s.; Hilgenfeld, *o. c.*, 214 s.

[1] Cfr. I **5** 30.1.

[2] Cfr. ancora I **5** cit.; qui oltre, **16** 133.5; sul tempo abbracciato dalla sapienza cfr. 61.1 e II **12** 54.2.

[3] Cfr. oltre, 61.1; I **28** 177-178; II **2** 9.3-4; **10** 47.4.

sione, l'altra unita ad appetito di passione; l'una perfetta, l'altra manchevole.

55. 1. È questa la sapienza cui aspira la [nostra] filosofia; rettitudine dell'anima e della ragione * e purità della vita. È una filosofia che si volge con amoroso desiderio verso la 2. sapienza e tutto fa per raggiungerla. In sostanza, da noi sono detti filosofi quelli che amano la sapienza artefice e maestra di tutte le cose[4], cioè la "gnosi" del Figlio di Dio, dai Greci invece quelli che si occupano delle discus- 3. sioni sulla virtù. Filosofia saranno quindi i principî che presso ogni singola scuola (intendo le scuole filosofiche) non danno luogo a critiche, in accordo con la vita pratica 4. loro corrispondente, raccolti in una scelta. E questi stessi principî, sottratti alla grazia divina concessa ai "barbari" sono stati abbelliti con eloquenza greca. [I Greci] in parte li sottrassero, in parte anche li fraintesero; negli altri casi certe cose hanno espresso con divina ispirazione, ma non le resero alla perfezione, certe altre hanno espresso con congetture e raziocinio umano, e qui anche falliscono. Essi s'illudono di raggiungere la verità in modo completo, ma noi li scopriamo: essi la raggiungono solo parzialmente[5].

56. 1. In ogni caso non sanno nulla che sia oltre questo mondo. E invero noi vediamo che la geometria si occupa di misure, grandezze, figure mediante riproduzione in piano, e la pittura occupa tutto lo spazio ottico nella raffigurazione [prospettica] delle scene: e qui essa falsa la vista [delle cose], avvalendosi secondo le regole dell'arte dei segni prospettici che traccia per i contorni visivi (onde restano le immagini dei primi piani, sfondi, superfici in luce piena, e alcuni oggetti sembrano sporgere, altri restare in ombra, altri risaltare in altro modo qualsiasi sulla superficie piana e liscia). Orbene, allo stesso modo anche i filosofi imitano 2. la verità come pittori. È sempre l'orgoglio la causa per ognuno di ogni genere di peccati. Perciò non bisogna essere orgogliosi, cercando la gloria umana, ma amare Dio

57. 1. e divenire così « santo con chiara consapevolezza »[6]. Chi

[4] Cfr. Sap Sal 8, 6; per le vedute eclettiche di Clem. cfr. I 7 37.6.
[5] Riassume dal l. 1° (17 82.2; 13 57.1).
[6] Plat. *Theaet.* 176b.

dunque prende ciò che è particolare per universale e pregia ciò che è servile come signore e guida, aberra dalla verità: non comprende quello che ha detto David quasi confessandosi: « Mangiai terra e cenere come pane »[7]. L'orgoglio e la vana presunzione è per lui "terra" ed 2. errore. Se così è, dall'istruzione viene la "gnosi" e la scienza. E se c'è un'istruzione, è necessario cercare il mae- 3. stro. Cleante rivendica come suo maestro Zenone[8], Teofrasto Aristotele, Metrodoro Epicuro, Platone Socrate. Anche se risalgo a Pitagora, Ferecide, Talete, mi soffermo a cercarne i maestri; se tu me li trovi negli Egiziani, Indiani, Babilonesi, nei Magi stessi, non desisterò dall'andare in cerca del maestro di questi; ti ricondurrò fino alla prima generazione umana, e ancora di lì comincerò a cercare: chi è maestro? Nessuno degli uomini, perché gli uomini non avevano ancora imparato. Un angelo allora? Nemmeno: infatti né gli uomini odono come parlano gli angeli in quanto angeli, né questi hanno una lingua come noi abbiamo orecchie. E nemmeno si potrebbero attribuire agli angeli organi della voce, voglio dire labbra, e le parti attigue, faringe, arteria, cassa toracica, respiro, 5. vibrazione dell'aria[9]. Tanto meno quindi farà sentire la voce Dio, nella sua « inavvicinabile »[10] santità separato anche dagli stessi arcangeli. E d'altronde sappiamo che sia gli angeli, sia le gerarchie loro preposte hanno appreso la

58. 1. verità: essi furono infatti generati. Non ci resta pertanto che ricercare il loro maestro, ascendendo via via. E poiché Uno è l'ingenerato, per il quale « tutto fu fatto e senza di lui niente fu fatto »[11] (« Uno è realmente Dio, che di tutto creò il principio », scrive Pietro[12], che ci rivela il Figlio primogenito e comprende esattamente il versetto: « In principio Dio creò il cielo e la terra »[13]); e poiché questi

[7] Sal 101 [102], 10.
[8] Cfr. oltre, **18** 167.2. Sui "maestri" cfr. Waszink, *art. c.* [a I **1** 18.3], 53.
[9] Per cui la voce rende intellegibile il discorso; cfr. Spanneut, *o. c.* [a I 1 2.1], 202.
[10] ἀπρόσιτος: 1 Tm 6, 16 e già II **2** 6.1-3, termine rimasto poi nella teologia negativa.
[11] Gv 1, 3.
[12] Nel *Kerygma*: cfr. sopra, **5** 39.2.
[13] Gn 1, 1.

è chiamato sapienza da tutti i profeti, è Egli il maestro di tutti gli esseri generati [14], il « consigliere » di Dio che 2. ha preconosciuto il tutto. È egli che dall'origine, « dalla prima fondazione del mondo », « in molti modi e a più riprese » [15] ci ha educato e ci rende perfetti. Per cui a ragione è detto: « Non datevi il titolo di maestro sulla terra » [16]. Vedi dunque dove abbia il suo « addentellato » [17] 3. la vera filosofia. Se la legge è immagine ed ombra della verità, per lo meno essa è " ombra " della verità [18]: ma l'orgoglio dei Greci proclama come maestri degli uomini.

59. 1. Come dunque al Dio che crea risale « ogni paternità » [19], così al Signore l'insegnamento del bene, che " giustifica " [20] 2. e ad esso guida e aiuta a raggiungerlo. Se poi certuni, accolti in un modo o nell'altro i semi della verità da una qualsiasi cosa creata, non li coltivarono, ma li lasciarono soffocare da erbe selvatiche per averli affidati a un terreno improduttivo e privo di acque [21] – come i Farisei si allontanarono dalla legge adottando dottrine umane [22] –, di ciò non ha colpa il maestro, ma chi lo volle fraintendere. 3. Invece quelli che credettero alla venuta del Signore e alla chiarezza delle Scritture, sono nella conoscenza perfetta della legge, come pure quelli che provengono da studi filosofici, attraverso la dottrina del Signore, pervengono a stabilirsi nella conoscenza perfetta della vera 4. filosofia. « Le parole del Signore sono parole sante, argento affinato al fuoco, provato nella [fornace di] terra, sette volte purificato » [23]: ossia, il giusto viene ad essere

60. 1. come argento più volte purificato alla prova, in quanto è divenuto moneta del Signore, che porta impresso il si-

[14] Cfr. oltre, **17** 155.3; VII **2** 7.4. " Consigliere ": Is 40, 13 (in Rm 11, 34).

[15] Ef 1, 4 etc. (cfr. I **7** 37.2) e Eb 1, 1 (cfr. a I **5** 29.3).

[16] Cfr. Mt 23, 8-9; già II **4** 14.3.

[17] λαβάς, " presa ": cfr. l'apoftegma di Senocrate (fr. 2 Heinze) in Diog. L. IV 10; Plut. *De Virt. Mor.* 12 452d (Fascher, *art. c.* [a I **1** 18.3], 203).

[18] Cfr. Eb 10, 1.

[19] Eb 3, 15.

[20] Cfr. a I **4** 27.3.

[21] Cfr. la parabola, Mt 13, 3-7 e parall.; già I **7** 37.1-2.

[22] Parafrasi di Is 29, 13 (in Mt 15, 9 e parall.).

[23] Sal 11 [12], 6 [7].

gillo regio; oppure, anche, poiché Salomone dice che « la lingua del giusto è argento saggiato al fuoco » [24], viene a dichiarare che la dottrina approvata e saggia dev'essere apprezzata e accolta, quando sia ben purificata « nella [fornace di] terra », cioè quando l'anima " gnostica " sia « in molti modi » [25] santificata nell'astensione dagli ardori 2. terreni. Ma è santificato anche il corpo nel quale essa abita, da essa fatto suo proprio per [informarlo alla] limpida purità di un santuario. E la purificazione prima dell'anima entro il corpo è proprio l'astensione dal male, ritenuta da alcuni la perfezione: ed è in realtà questa la 3. perfezione del comune fedele [26], giudeo o greco. Ma la giustizia dello " gnostico ", oltre la perfezione tenuta tale da altri, procede ad attività di bene [27], e colui per il quale la crescita nella giustizia progredisce fino ad attività di bene conserva in abito immutabile di attività buona la sua perfezione a somiglianza di Dio. Quelli che sono seme di Abramo, ancora servi di Dio, sono i " chiamati ", ma i figli di Giacobbe sono i suoi " eletti " [28]: quelli che " soppiantarono " la potenza del male. Se dunque noi definia-

61. 1. mo " sapienza " il Cristo [29] nella sua persona e nella sua opera, spiegata dai profeti, attraverso la quale possiamo apprendere la tradizione " gnostica ", come la insegnò Egli stesso ai santi apostoli al tempo della sua venuta [30], anche la " gnosi " deve essere sapienza: essa è scienza e comprensione sicura ed infallibile di ciò che è, che sarà e che è passato, in quanto tramandata e rivelata dal Figlio di

[24] Prv 10, 20.

[25] Cfr. 58.2. Purificazione di anima e di corpo: cfr. *Ecl. Pr.* 12 etc.

[26] O dei fedeli " semplici ": cfr. IV **18** 114.1; e l. 1° in princ.

[27] Cfr. oltre, **12** 103-104; IV **18** 111.1 etc. L'azione benefica dello " gnostico " culmina nel creare altri " gnostici ": II **10** 46.1.

[28] Cfr. Mt 22, 14 etc. Quanto a πτερνίσαντες, propr. " scalciarono ", l'espressione è allegorica. " Jaqob " significa infatti " calcagno ": Giacobbe sostituì se stesso ad Esaù, quasi " calciandolo " da parte, per ottenere la benedizione del padre (Gn 27); e lo « tirava indietro per il calcagno » già nel ventre materno! (ib. 25, 25-26). Cfr. Philon. *Leg. All.* III 68, 190-191.

[29] Cfr. 1 Cor 1, 24 e 30.

[30] Cfr. oltre, **15** 131.2-3; I **1** 11.3; V **10** 61-63 etc.; Lebreton, *art. c.* [a I **1** 1.1], 480-506 etc.

2. Dio[31]. E se il fine del sapiente è la contemplazione[32], ebbene l'attività contemplativa di chi tuttora fa filosofia tende, sì, alla divina scienza, ma non la consegue ancora: a meno che non apprenda con disciplina la voce profetica che [solo così] le* si fa chiara, attraverso la quale può comprendere « le cose che sono, che saranno e che fu-3. rono[33] », nel modo che sono, furono e saranno. Ma proprio questa " gnosi ", concessa per diretta trasmissione, discese solo su pochi fra gli apostoli[34], tramandata senza scrittura. Perciò questa " gnosi " ossia sapienza va conquistata con ascetico sforzo[35], per appropriarsi di un abito eterno ed inalterabile di contemplazione.

Capitolo 8

62. 1. Vediamo perciò che anche Paolo nelle sue lettere non accusa la filosofia, tuttavia vuole che colui che partecipa all'eccelsa sapienza " gnostica " non ritorni più alla filosofia greca: egli la chiama allegoricamente « elementi del mondo »[1], in quanto fornisce in un certo senso gli elementi 2. primi e una propedeutica della verità[2]. Così quando scrive agli Ebrei, che ripiegavano sulla legge [staccandosi] dalla fede, dice: « Avete ancora bisogno che vi si insegni quali sono gli elementi primi degli oracoli di Dio; siete diventati gente che ha bisogno di latte, non di cibo solido »[3].

[31] Cfr. **7** 54.1; I **5** 30.1; II **12** 54.2. La preferenza per σοφία (conoscenza speculativa) anziché φρόνησις (conoscenza pratica, senno) può indicare influenza di Aristotele su Clem. (G. Lazzati, *L'Arist. perduto e gli Scrittori Crist.*, Milano 1939, 29). Cfr., di contro, Senocrate, in II **5** 24.1-2.

[32] Per Anassagora: cfr. II **21** 130.2. Per quel che segue, Plat. *Symp.* 203e-204a. Cfr. poi oltre, **15** 125.4.

[33] Iliad. I 70; cfr. II **12** cit. e oltre, **9** 78.6.

[34] « La " gnosi " non è da tutti »: cfr. a I **1** 2.2; « senza scrittura » = segretamente? (cfr. a I **1** 10.1; 11.3; V **10** 64.6; E. Fortin, *Clem. and the esoteric tradition*, « Stud. Patrist. » IX 3, Berlin 1966, 41-56, prec. 44 s. e qui oltre, **15** 131.4-5).

[35] Cfr. a I **5** 31.3 e 5; lo " gnostico " prega per ottenere che il suo stato perduri: cfr. ad es. VII **7** 46.4.

[1] Col 2, 8 (più estesamente sotto, n. 3); cfr. anche **15** 117.1.

[2] Cfr. a I **1** 18.3; **5** 28.1; **13** 57.1-2.

[3] Eb 5 12; cfr. V **4** 26.1-2; **10** 62.2-3.

Così pure, ovviamente, ai Colossesi che si convertivano, 3. da Greci com'erano: « Badate che non ci sia uno che vi faccia sua preda per mezzo della filosofia e di vani inganni, secondo le tradizioni umane, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo », adescandovi cioè perché 4. ritorniate alla filosofia, la dottrina degli elementi. Mi si dirà che la filosofia greca è stata una scoperta dell'intelligenza umana: ma io trovo che le Scritture affermano

63. 1. l'intelligenza un dono di Dio. Il salmista, ad es., stima l'intelligenza un dono grandissimo, e la chiede, con le pa-2. role: « Io sono tuo schiavo: fà che io comprenda »; e forse David chiede la vasta esperienza della " gnosi " quando scrive: « Insegnami la bontà, l'educazione, la conoscenza, perché ho avuto fede nei tuoi comandamenti »[4]. 3. Egli riconosce che i testamenti sono di divina autorità e 4. sono dati ai più meritevoli. Tanto vero che dice ancora il salmo su Dio: « Non fece così ad alcun altro popolo, e non ha manifestato loro i suoi giudizi »[5]. Con le parole " non fece così ", vuol dire che Dio " ha fatto ", ma non " così ", per cui il " così " istituisce un paragone con la preminenza a noi riservata: il profeta poteva certo dire semplicemente " non fece " senza l'aggiunta di quel " co-5. sì ". Di più, anche Pietro negli *Atti* dice: « In verità comprendo che Dio non ha riguardo a persone, ma in ogni comunità gli è accetto chi lo teme e mette in pratica

64. 1. la giustizia »[6]. E l'imparzialità di Dio non è nel tempo, ma dall'eternità, né la sua attività di bene ha mai avuto inizio, e nemmeno è limitata a luoghi o persone qualsiasi, 2. perché la sua opera buona non è parziale. « Apritemi le porte della giustizia », dice [la Scrittura], « in esse io entrerò e farò la mia confessione al Signore. Questa è la 3. porta del Signore: i giusti entreranno per essa »[7]. Spiegando il detto del profeta Barnaba aggiunge: « Di molte porte aperte, quella che è nella giustizia è in Cristo: beati

[4] Sal 118 [119], 125 e 66.

[5] Sal 146, 20 [= 147, 9]. Si parla di benefici fatti da Dio ad Israele e non ad altri.

[6] At 10, 34-35.

[7] Sal 116 [117], 19-20, riportato anche da Clemente Romano (1 Cor 48, 2), del quale è dato qui il relativo commento (attribuito per errore a Barnaba: cfr. già I **7** 38.7-8; **15** 69.2).

4. tutti quelli che vi entrano ». Aderisce allo stesso pensiero anche l'altro detto profetico: « Il Signore è su molte acque »[8], e allude non solo ai diversi testamenti, ma anche ai vari modi di istruzione che sia fra i Greci sia fra i
5. "barbari" conducono a giustizia. E già David, recando chiara testimonianza alla verità, canta: « Siamo travolti nell'Ade i peccatori, tutta la gente che si dimentica di
6. Dio »[9]. Si dimenticano evidentemente di Colui che prima ricordavano, e ripudiando Colui che conoscevano, prima di scordarselo. C'era bene un'oscura conoscenza di Dio anche presso i pagani[10].

65. 1. Ma basti di ciò. Lo "gnostico" deve essere erudito[11], e poiché i Greci dicono, Protagora per primo, che ad ogni discorso si contrappone un discorso [contrario][12], deve essere provveduto anche contro questi discorsi degli argo-
2. menti che conviene esporre. Dice infatti la Scrittura: « Colui che molte parole dice, anche a sua volta ne ascolterà »[13]. « Allegoria del Signore: chi intenderà, se non chi è sapiente ed ha la scienza e ama il suo Signore? »[14].
3. E questi « sia fedele, sia valente nell'esporre la "gnosi", sia sapiente nella distinzione delle ragioni, sia generoso nelle opere, sia puro: tanto più deve essere umile, quanto più si crede grande », dice Clemente nell'*Epistola*
4. *ai Corinti*[15]. Quegli è tale da saper ubbidire al precetto: « Strappateli dal fuoco e, giudicati, compassionateli »[16].
5. La falce è stata fatta essenzialmente per potare, ma con essa separiamo anche i tralci quando sono aggrovigliati e tagliamo i pruni che sono nati accanto alle viti, cui non è facile avvicinarsi; e tutto ciò ha riferimento alla pota-
6. tura. Ora l'uomo è nato essenzialmente per conoscere Dio, ma anche coltiva campi e misura terreni, e fa filosofia.

[8] Sal 28 [29], 3; per l'uso del termine "profeta" cfr. I **1** 2.3; per l'interpretazione del vs., ancora **I 1** 18.3.
[9] Sal 9, 17 [18].
[10] Cfr. I **19** 91.5; 94.2.
[11] Cfr. V **14** 140.5-6.
[12] Protag., 80 A 20; B 6a D.-K.
[13] Gb 11, 2 (in Clem. Rom., cit. 30, 4); cfr. Iliad. XX 250.
[14] Barn. *Epist.* 6, 10; cfr. V **10** 63.6.
[15] *L. c.*, 48, 5-6; cfr. *Sacra Parall.* 251 Holl.
[16] Cfr. Gd 22-23.

Di queste attività la prima è stata inventata per vivere, la seconda per vivere con agio, l'altra per addestrarsi

66. 1. nell'arte della dimostrazione. Orbene, quanti sostengono che la filosofia ha origine dal diavolo[17], sappiano anche quel che dice la Scrittura: il diavolo si trasfigura in « angelo di luce »[18]; e per fare che? Evidentemente per dare profezie: e se dà profezie come « angelo di luce », dirà
2. per forza cose vere. Se darà profezie angeliche e luminose, ne darà anche di utili, quando si trasforma secondo somiglianza dell'attività [del profeta], anche se poi è ben altro, perché il dato fondamentale [del suo carattere] è
3. determinato dalla ribellione. Come infatti potrebbe ingannare qualcuno, se non seducesse l'amante del sapere alla propria familiarità attraverso la verità, per poi trascinarlo
4. in tal modo al falso? Ciò specialmente perché si lascerà scoprire conoscitore della verità: anche se non in modo da comprenderla appieno, per lo meno non ne è ignaro.
5. Dunque non è falsa la filosofia, anche se il ladro e mentitore dice la verità per mascherare la sua attività. Né certo per causa del parlante si deve a priori condannare anche quel che dice senza conoscerlo; come anche si deve stare in guardia a proposito degli odierni sedicenti profeti: ma si deve considerare quel che dicono, se è aderente alla verità.

67. 1. Invero non sbaglieremmo se, parlando in generale, dicessimo che ogni cosa necessaria e utile alla vita ci è venuta da Dio e, meglio, che la filosofia è stata data ai Greci come un testamento loro proprio, che servisse di base alla filosofia cristiana[19]. Ciò non toglie che i cultori della filosofia greca facciano i sordi di fronte alla verità, perché vilipendono la voce dei "barbari" o anche perché paventano il pericolo di morte incombente sul fedele secondo
2. le leggi dello stato. Come nel campo della filosofia "barbara", così anche in quella greca fu seminata la zizzania dal solito coltivatore di zizzania[20]. Onde da un lato presso

[17] Cfr. I **1** 18.3; **16** 80.5 etc.
[18] 2 Cor 11, 14.
[19] Cfr. a I **1** 18.3; **5** 28.1 cit. Per il disgusto del greco colto nei riguardi del linguaggio dimesso del nuovo Verbo cfr. Aug. *Conf.* III 5, 9. Sulle persecuzioni, II **20** 125.3.
[20] Ricordo della parabola, Mt 13, 25-30; cfr. I **17** 84.6.

di noi le eresie sono cresciute insieme al grano buono, e dall'altro coloro che sbandierano l'empietà di Epicuro e [la teoria del] piacere[21] e tutte le altre proposizioni disseminate nella filosofia greca contrariamente alla retta ragione, costituiscono i frutti spuri della coltura concessa

68. 1. da Dio ai Greci. Questa è « la sapienza di questo mondo » di cui parla l'apostolo[22]: voluttuaria ed egoistica sapienza, che insegna solo ciò che è di questo mondo e riguarda questo mondo, e deferita, coerentemente, alle gerarchie di coloro che qui dominano. Perciò questa filosofia parziale[23] è filosofia di elementi primi, mentre la scienza veramente perfetta va oltre il mondo ed è versata nelle realtà intelligibili e ancor più spirituali di queste: quelle che « né occhio vide mai né orecchio udì, né entrò in cuore d'uomo »[24], finché non ce ne illuminò la ragione il Maestro. Egli svelò il santo dei santi, e quello che in scala ascensionale è più santo ancora, agli eredi – genuini,

2. non spuri – dell'adozione del Signore. Infatti noi osiamo anzitutto dire (qui sta la fede "gnostica") che uomini quali furono Giacomo, Pietro, Giovanni, Paolo e gli altri apostoli[25], sono conoscitori di ogni cosa e atti ad abbracciare [con il pensiero] ogni cosa, perché si avvalgono di una comprensione sicura anche per le cose a noi inespli-

3. cabili e veramente "gnostiche"*. Poiché la profezia è piena di "gnosi", in quanto data dal Signore e per mezzo del Signore di nuovo manifestata agli apostoli. E forse la "gnosi" è una proprietà dell'anima razionale che si esercita allo scopo di candidarsi all'immortalità proprio per mezzo della "gnosi". Tanto la "gnosi" che l'impulso

69. 1. [al volere] sono entrambe facoltà dell'anima. L'impulso si definisce come un moto che viene dopo un assenso[26]. Chi ha un impulso verso una azione qualsiasi prima acquista la conoscenza dell'azione, e in un secondo momento

[21] Cfr. I **1** 1.2; **11** 50.6.
[22] 1 Cor 2, 6.
[23] μερικὴ: cfr. I **13** 57.1-2 cit.
[24] 1 Cor 2, 9 (ma cfr. II **4** 15.3).
[25] Cfr. I **1** 11.3.
[26] Definizione stoica: cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 462 Arn. (anche in Theod. *Gr. Aff. Cur.* I 92-93); e II **13** 59.6. Per la libertà interiore, I **1** 4.1.

l'impulso. E riflettiamo ancora: l'apprendere viene prima dell'agire (naturalmente chi agisce prima ha cognizione di ciò che vuol fare); e poiché la conoscenza procede dall'apprendere e l'agire dall'avere l'impulso, come a sua volta l'impulso [a volere] tien dietro alla conoscenza e all'impulso l'azione, ne consegue che principio creatore d'ogni azione razionale è la "gnosi". Perciò è logico che da questa sola sia caratterizzata la proprietà specifica del-

3. l'anima razionale. E in realtà l'impulso, come la "gnosi", è un moto che si attua sulle cose che sono, e la "gnosi", specificamente, è una sorta di visione dell'anima relativa alle cose che sono, a qualsiasi o ad alcune, e quando è

70. 1. perfetta, a tutte. Eppure si dice che l'uomo sapiente è persuaso dell'esistenza di cose incomprensibili, in modo però da comprendere che una particolare comprensione c'è anche per esse; cioè che le cose incomprensibili sono

2. incomprensibili. Nozione comune questa, anche alle persone di scarsa perspicacia: chiunque assicura che esistono delle cose incomprensibili. Ma quello "gnostico" che è ormai l'oggetto del mio discorso comprende, lui, le cose che paiono incomprensibili agli altri, perché ha fede che niente è incomprensibile al Figlio di Dio, onde niente è impossibile ad insegnarsi. Poiché Colui che subì la passione per amore verso di noi non può aver nascosto nulla

3. che giovi all'insegnamento della "gnosi". Questa fede diventa quindi una dimostrazione sicura, perché alle cose

4. tramandate da Dio è congiunta la verità. « Se qualcuno brama una vasta esperienza, conosce il passato e congettura il futuro, conosce complicazioni di discorsi e soluzioni di enigmi, presagisce segni e prodigi, esiti di eventi e di tempi »[27]: questi è il discepolo della sapienza.

[27] Sap Sal 8, 8; cfr. oltre, **11** 92.3. Sulla fede come dimostrazione cfr. II **2** 4.1; 4 13.4; 16.2.

LA FIGURA DEL VERO "GNOSTICO": LE SUE VIRTÙ

(c. 9)

Capitolo 9

71. 1. Lo "gnostico" è tale che soggiace soltanto alle passioni che sono in funzione del mantenimento del corpo, come 2. fame, sete e simili[1]. Quanto al Salvatore, invece, sarebbe ridicolo pensare che il corpo, in quanto corpo, richiedesse i necessari servigi per il mantenimento: non è che Egli mangiasse a causa del corpo, che era tenuto in vita da una santa potenza, ma perché in chi lo frequentava non si insinuassero falsi pensieri intorno a Lui, come in effetti alcuni poi credettero che Egli si fosse manifestato solo in apparenza[1a]. In realtà Egli era assolutamente immune da passione; nessun moto di passione penetrava la sua 3. persona, né piacere né dolore. E gli apostoli non solo dominarono in modo più "gnostico", attraverso l'insegnamento del Signore, l'ira, la paura, il desiderio, ma nemmeno dettero ricetto a quei moti di passione che passano per buoni[2], come coraggio, emulazione, gioia, serenità di animo: essi non cedettero al benché minimo mutamento, grazie alla fermezza veramente stabile dello spirito, anzi rimasero costantemente inalterati nell'abito dell'esercizio, 4. almeno dopo la resurrezione del Signore. Per quanto le passioni di cui si è detto possano accettarsi come buone, se congiunte a ragione, non vanno comunque accolte nel perfetto. Egli non ha motivo di essere coraggioso[3], per-

[1] Cfr. VII **12** 70.6.
[1a] δοκήσει. Si tratta dell'eresia docetistica: cfr. III **13** 91.1; sulla ἀπάθεια del Cristo cfr. a II **8** 40.1-2; V **14** 94.5; Prunet, *o. c.* [a I **1** 1.1], 160-164 etc.; Schmöle, *o. c.* [a I **1** 10.1], 13.
[2] Per Aristotele e Stoici: Chrysipp., *fr. mor.* 431 Arn. Cfr. Völker, 528-530; oltre, 74.2.
[3] Cfr. 76.1. Tutto il c. è un vero « inno in prosa » celebrante la figura dello "gnostico": Wytzes, *art. c.* [a II **2** 5.3], 240.

ché non si trova mai in pericoli, nulla giudicando pericoloso nella vita; e d'altronde anche senza il coraggio nulla lo può staccare dall'amore verso Dio[4]. Egli non ha bisogno di serenità d'animo, perché mai incorre in un dolore, convinto che tutto è a buon fine; e nemmeno si adira, perché nulla c'è che mai lo possa spingere all'ira: egli ama sempre Dio ed è tutto rivolto a questo solo compito, 5. e perciò nessuna delle creature di Dio ha in odio. E nemmeno ha spirito di emulazione, perché nulla gli manca per l'assimilazione al Bello e al Bene[5]; e non ama nessuno del nostro amore comune, ma ama il Creatore attraverso

72. 1. le creature. Tanto meno egli incorre in alcun desiderio o appetito; né gli manca alcun'altra cosa riguardo all'anima: attraverso l'amore egli vive ormai con l'Amato, cui è diventato intimo per sua elezione. Sempre più gli si avvicina, per l'abito che gli viene dall'esercizio; ed è beato per l'abbondanza dei beni. Sicché per tutti questi motivi si sforza di assimilarsi al Maestro sino a raggiungere l'as- 2. senza di passioni. Poiché intelligente è il Logos di Dio, per cui la rappresentazione dell'intelletto si ha solo nell'uomo: onde l'uomo retto ha forma e aspetto di Dio nell'anima e a sua volta Dio ha forma umana, poiché l'essenza di ciascuno è l'intelletto, da cui siamo caratterizzati[6]. Ne deriva pure che coloro che peccano contro l'uo- 3. mo sono esecrabili ed empi. È pertanto sciocchezza affermare che il perfetto "gnostico" non deve eliminare ira e coraggio, come se anche senza questi mezzi non fosse capace di affrontare le circostanze o di resistere ai pericoli.

73. 1. Anzi, se gli togliessimo anche la serenità d'animo, si pretende che egli sarebbe totalmente conturbato dalle afflizioni e perciò se la caverebbe pessimamente! E se poi non avesse spirito di emulazione, si disse anche questo, non concepirebbe aspirazione ad azioni simili a quelle delle 2. persone oneste e rette! In ogni caso se nei confronti di ciò che è bene ci si familiarizza soltanto con la tensione del desiderio, come può restare senza passioni, ci si dice,

[4] Cfr. Rm 8, 38-39.
[5] Cfr. a II **18** 80.5 - 81.1 (anche per 72.2).
[6] Per questa concordanza (o assimilazione, ὁμοίωσις) fra natura divina e umana cfr. anche V **3** 13.2; Daniélou, *Message*, cit., 478.

3. colui che aspira al bene? Ma costoro ignorano, a quanto pare, la divina essenza dell'amore: l'amore in effetti non è più appetito di colui che ama, ma affinità affettiva, che restituisce lo "gnostico", non più condizionato da biso-4. gno di tempo o luogo, « all'unità della fede »[7]. Ed egli, già trovandosi attraverso l'amore nella condizione in cui sarà[8], poiché ne ha già anticipata la speranza tramite la "gnosi", non aspira più nemmeno ad alcuna cosa, possedendo, per quanto è possibile, l'oggetto stesso d'ogni 5. aspirazione. Logicamente pertanto egli permane nell'unico abito immutabile, con amore "gnostico"; né arderà mai dello zelo di assimilarsi ai buoni, avendo nell'amore parte 6. al Bene. E che bisogno ha egli più di coraggio o di desiderio, se ha acquistato l'affinità, che gli proviene dall'amore, con il Dio senza passioni[9] e attraverso l'amore

74. 1. si è iscritto nel novero dei suoi amici? Sicché il nostro "gnostico" perfetto dovrà essere strappato ad ogni passione psichica. La "gnosi" produce infatti esercizio continuato, l'esercizio produce abito o disposizione; e una simile condizione stabile produce assenza di passioni, non moderazione di passioni[10]. Insomma, la recisa, assoluta estirpazione del desiderio ha come frutto l'assenza di pas-2. sioni. Ma lo "gnostico" non ha a che fare nemmeno con i tanto celebrati beni che sarebbero gli aspetti buoni delle passioni affiancantisi alle passioni stesse[11]: intendo dire, ad es., la letizia, che si affianca al piacere, la mestizia (e questa è congiunta al dolore), la cautela, subordinata al timore, e nemmeno quella emozione appassionata che è coordinata all'ira: tutti aspetti che pure, si vien dicendo,

75. 1. sarebbero non più cattivi, ma buoni. In effetti è impossibile che chi è stato una volta reso perfetto dall'amore e si pasce eternamente, insaziabilmente della incolmabile le-

[7] Ef 4, 13; sulla οἰκείωσις, propr. "familiarità", cfr. IV **23** 147.1; 148.1-2.

[8] La beatitudine celeste o angelica: cfr. **13** 103.1; VII **10** 56.3; 57.5; **12** 78.6; **13** 82.2; anche II **20** 124.4-5.

[9] ἀπάθεια e ἀγάπη: cfr. II **8** 40.2; su l'« amico di Dio » cfr. I **27** 173.6; II **5** 20.2 (e IV **13** 93.2; VII **3** 19.2 etc.: Völker, 504).

[10] μετριοπάθεια: cfr. ancora II **8** cit.

[11] Cfr. Chrysipp, cit. a 71.3.

tizia della contemplazione[12], ancora si diletti delle cose 2. meschine e terrene. Qual ragionevole motivo infatti gli resta ancora di ritornare verso i beni mondani, a lui che ha attinto « la luce inaccessibile »[13], anche se non più secondo [le categorie di] spazio e tempo, ma soltanto con l'amore "gnostico"? Quell'amore per il quale si raggiunge l'eredità e la completa reintegrazione[14] poiché « Colui che rimunera »[15] conferma di fatto il dono che lo "gnostico" si è assicurato mediante la sua scelta, in modo "gnostico", 3. attraverso l'amore? O non è forse vero che « nel suo viaggio verso il Signore » a motivo dell'amore verso di Lui, anche se il suo « abitacolo »[16] è visibile sulla terra, egli pur senza allontanarsi dalla vita (che non gli è permesso[17]), ha strappato l'anima dalle passioni (questo, sì, gli è concesso)? Ed ora che « ha reso cadaveri » i desideri[18] vive senza più servirsi del corpo, cui solo permette di usare l'indispensabile per non causargli la dissoluzione?

76. 1. Come può dunque avere egli bisogno del coraggio, se non si trova in pericoli[19], lui che è, non vicino, ma ormai del tutto insieme all'amato? Quale bisogno ha della tem-2. peranza, se non l'adopera? Avere desideri tali da sentir bisogno della temperanza per dominarli, è proprio di chi non è ancora puro, ma sottoposto alla passione; il coraggio poi lo si assume perché si ha ancora paura e viltà. 3. Non è davvero decente che l'amico di Dio, che Dio predestinò « prima della fondazione del mondo » ad essere iscritto nella somma adozione[20], cada ancora in preda a piaceri o paure e sia impegnato a reprimere le passioni! 4. Io oserei anzi affermare: come è già predeterminato che cosa conseguirà attraverso i modi in cui agirà, così egli

[12] θεωρία, come γνῶσις: cfr. I. 1°, in princ. Parafrasa Eb 6, 4, ma ricorda anche il filosofo uscito dalla caverna, in Plat. *Resp.* VII 516c.

[13] 1 Tm 6, 16.

[14] ἀποκατάστασις: cfr. II **8** 37.6.

[15] Eb 11, 6.

[16] Cfr. 2 Cor 5, 8; e 1 e 4; IV **25** 159.1.

[17] Cfr. IV **4** 17.1-2; Plat. *Phaed.* 61d; anche Wytzes, *art. c.* [a I **9** 44.3], 137 etc.; e già III **3** 19.3.

[18] Cfr. Col 3, 5; oltre, 79.2.

[19] Cfr. sopra, 71.4.

[20] Cfr. Ef 1, 4 e 5 (anche I **7** 37.2).

stesso possiede per sua predeterminazione Colui che ama attraverso i modi con cui l'ha conosciuto: non ha l'avvenire difficile a congetturarsi, come è per i più, che vivono a tentoni, ma ha già ricevuto attraverso la fede "gnostica"

77. 1. ciò che per gli altri è incerto. E per l'amore già gli è presente il futuro. Poiché egli ha creduto, e per la profezia e per la venuta [del Signore], nel Dio che non mente; e quel che ha creduto lo possiede, e ottiene l'[adempimento della] promessa (Colui che ha promesso è « verità »); l'adempimento della promessa egli lo ha raggiunto saldamente per scienza, perché « degno di fede è Colui che ha 2. promesso »[21]. E colui che possiede la situazione presente in cui si trova come sicuro mezzo di comprensione del futuro, anticipa il futuro muovendogli incontro con amore. 3. Intanto non pregherà certo di ottenere i beni di quaggiù, lui che è persuaso che otterrà i veri beni, ma di aderire sempre alla fede che consegue con successo il suo 4. buon fine. E inoltre egli pregherà che moltissime persone divengano il più possibile simili a lui, per quella gloria di Dio che ha [per noi] il suo compimento nella "gnosi" 5. perfetta: promotore di salvazione è colui che si assimila[22] al Salvatore, per quanto è lecito all'umana natura conteneme l'immagine, e si comporta rettamente nell'osservare i comandamenti senza mai trasgredirli: vale a dire, egli è in grado di coltivare la divinità con la vera giustizia, di

78. 1. azioni e di "gnosi"[23]. Di lui il Signore non attende la voce, nella preghiera; non gli dice: « Chiedi e io farò; 2. concepisci un pensiero e ti darò »[24]. In generale, è impossibile che l'immobile trovi modo di compaginarsi e assestarsi in ciò che muta; e nel mutamento continuo, e quando per questo diviene instabile la parte [dell'anima] che ha funzione di guida, non può più sussistere la facoltà 3. di conservarsi un abito. Infatti ciò che via via muta sotto

[21] Da Giovanni (14, 6) e dalla Lettera agli Ebrei (10, 23; 11, 11).

[22] Cfr. a II **18** 80.5 - 81.1 e **10** 46.1.

[23] ἔργα e γνῶσις: cfr. II **2** 5.3.

[24] La frase parve un logion agraphon (Resh, *Agrapha*, cit., 14 p. 303), ma Clem. non ne dice la fonte (né qui né in **12** 101.4; VII **12** 73.1; e **7** 41.3-4; 49.7); e in effetti si tratta di citaz. composita da Mt 7, 7 e Gv 14, 13-14; cfr. Ruwet, *art. c.* [a I **10** 46,3], 139.

l'impulso di forze esterne che s'insinuano e assalgono, come potrà mai avere un abito, una disposizione o, in breve, il possesso di una scienza? Eppure i filosofi[25] ritengono 4. che le virtù siano abiti, disposizioni, scienze. E come la "gnosi" non è congenita agli uomini, ma acquisita, e il suo apprendimento necessita di attenzione, fin da principio, e di educazione e crescita, e solo poi grazie ad ininterrotto esercizio[26] diventa un abito, così, resa perfetta nell'abito "mistico", permane immutabile per l'amore. 5. Invero [lo "gnostico"] non solo ha compreso la prima causa e la causa da essa generata, non solo sta saldo in questi pensieri, giacché ha acquisito stabilmente concetti stabili, immutabili, immobili, ma possiede anche, sul bene e sul male e sull'origine di ogni cosa e, in breve, su tutto ciò di cui parlò il Signore, la verità più esatta « dal principio del mondo »[27] alla fine. Egli ha appreso dalla verità stessa, non ha prescelto anteponendola alla verità stessa qualcosa che gli sia apparso probabile o necessario secondo 6. logica ellenica: egli si è impadronito ed è in possesso delle cose dette dal Signore, in modo chiaro ed evidente, e anche se agli altri restano tuttora nascoste, egli ha su tutte acquistato la "gnosi". Invero i nostri oracoli parlano delle cose presenti come sono, delle future come saranno, delle

79. 1. passate come furono. Nelle cose di scienza egli solo, che di scienza è dotato, eccellerà e dominerà il discorso sul bene, sempre aderendo agli intellegibili. Da quei supremi archetipi deriverà la propria amministrazione delle cose umane, come i naviganti che dirigono la nave guardando la stella. Di fronte ad ogni azione che gli compete è pronto e disponibile ad assumersela, come è abituato a non fare gran conto di fastidi e pericoli, quando vi debba sottostare. Non compirà mai alcun atto indiscreto o sconveniente né nei confronti di se stesso né delle cose della comunità; provvido, inflessibile di fronte ai piaceri, nella 2. veglia e anche durante il sonno. Avvezzo per sua tempe-

[25] Stoici: cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 197; *fr. log.* 95-96 Arn.; ma anche Arst. *Eth. Nic.* VI 13 1143 b 24; *Eth. Eud.* II 1 1218 b 38.

[26] L'acquisto di "gnosi" è faticoso: cfr. a I **5** 31.5.

[27] Ef 1, 4 etc., cfr. sopra, 76.3; sulla saldezza (ἀμετάπτωτος) della fede cfr. II **2** 4.1; 9.4 etc. Che la "gnosi" abbracci il passato, il presente e il futuro (n. 6) già è stato detto: **7** 61.2.

ranza ad un regime di vita semplice e autosufficiente, unisce modestia a serietà; sente bisogno solo del poco che è indispensabile per continuare a vivere[28], non occupandosi di nulla che sia superfluo, e nemmeno quel poco lo accetta come di valore prioritario, ma per pura necessità, come indispensabile al pellegrinaggio della sua carne, secondo le comuni usanze della vita. Poiché prioritaria per lui è la " gnosi ".

[28] Cfr. sopra, 71.1; 75.3.

LA FIGURA DEL VERO " GNOSTICO ": LA SUA FILOSOFIA E IL SUO POSTO FRA I SANTI

(c. 10-14)

Capitolo 10

80. 1. Di conseguenza egli si dedica alle attività che lo addestrano alla " gnosi " e da ogni disciplina assume ciò che è utile alla verità[1]

2. Nella musica coglie il concetto di proporzione che è nei toni armonizzati insieme. Nell'aritmetica annota le progressioni ascendenti e discendenti dei numeri, le relazioni fra di loro e come la più parte [dei fatti naturali] soggiace a qualche rapporto numerico. Nella geometria prende in considerazione un ente in sé e per sé e si abitua a concepire uno spazio continuo e una essenza immutabile, al- 3. tra da quella dei corpi. Grazie allo studio dell'astronomia poi levandosi da terra con l'intelletto si congiungerà alle altezze del cielo e ne accompagnerà l'evoluzione, sempre indagando le divine creazioni e la loro armonia reciproca: da queste mosse Abramo per salire alla " gnosi " del Crea- 4. tore[2]. Ma lo " gnostico " sfrutterà anche la dialettica, ritraendone la divisione dei generi in specie; ne conquisterà la distinzione degli enti fino ad attingere [il concetto di] 5. elementi primi e semplici. Invece i più temono la filosofia greca come i bambini gli spauracchi, nella paura che li

81. 1. porti via[3]. Se tale è per essi la fede (non dirò certo la

[1] Cfr. I **9** 43.4; in genere, per il complesso delle discipline, I **5** 30.1.

[2] Sugli apporti delle scienze alla " gnosi " cfr. anche c. seg., 90; in particolare per l'astronomia Philon. *Quaest. in Gen.* 3, 3, p. 174 Aucher (ora trad. ingl. di R. Marcus, London 1961, p. 181 e 184); *De Spec. Leg.* II 12, 45; III 1, 1; per Abramo, Gn 15, 5 e già V **1** 8.5. In genere, G. Faggin, *La Pedagogia della Patristica*, in Pedagogia, a cura di L. Volpicelli, VIII, Milano 1971, 245-254; H. Marrou, *Hist. de l'education, etc.*, trad. ital., Roma 1950, 241-253.

[3] Cfr. I **1** 18.2-4; *Paed.* I **6** 33.3; e Plat. *Phaed.* 77e. Analoga a questa espressione popolare è l'idea che la filosofia è figlia del diavolo: cfr. I **16** 80.5.

"gnosi"), che bastano discorsi speciosi a dissolverla, sia pur dissolta, perché proprio con ciò essi vengono a confessare di non possedere la verità. Poiché, dice [il proverbio][4], invincibile è la verità, mentre la falsa opinione si dissolve. Noi scegliamo la porpora in base al confronto 2. con altra porpora. Sicché se uno confessa di non avere il cuore ben formato, è come se non avesse la banca del cambiavalute – e nemmeno il criterio per giudicare sulle dottrine. Come può ancora credersi banchiere costui, se non è capace di giudicare e distinguere la moneta buona da 3. quella falsificata[5]? Grida David: « Sì, il giusto non sarà scrollato in eterno », né con discorsi fallaci né con aberranti piaceri, per cui nemmeno « sarà scrollato » dalla sua 4. propria eredità. « E per trista voce non sarà spaventato »[6]: cioè, non per vana calunnia, né per le false opinioni che lo attorniano; e nemmeno avrà paura dei discorsi cattivi, colui che li sa distinguere con il buon metodo dell'interrogare e del rispondere. « La dialettica è infatti come un 5. baluardo »[7], perché non sia dai sofisti calpestata la verità. Solo « gloriosi nel santo nome del Signore », come dice il profeta, si può essere lieti nel cuore, cercando il Si-6. gnore. « Cercate dunque Lui e siate gagliardi, cercate il suo volto sempre »[8], in ogni modo: poiché Egli ha parlato « a più riprese e in molti modi »[9], non si conosce in un solo modo.

82. 1. Orbene, il nostro "gnostico" sarà fornito di molte cognizioni, ma non userà quelle [scienze] come virtù[10], ma come strumenti, e accoglierà la verità proprio in quanto definisce ciò che è comune e ciò che è particolare [in ciascuna]. Infatti causa di ogni errore e falsa opinione è il non saper distinguere in che maniera comunicano fra loro 2. e dove sono divergenti le cose. Se non si persegue l'esame di un argomento secondo le definizioni si confonderanno

[4] Cfr. Stob. *Flor.* V 105 etc. Per il paragone che segue cfr. Ps. Plat. *Demod.* 383b; Isocr. *Panath.* 14, 39 etc.
[5] Cfr. I **28** 172.2.
[6] Sal 111 [112], 6-7.
[7] Plat. *Resp.* VII 534e; cfr. I **5** 28.4.
[8] Sal 104 [105], 3-4.
[9] Eb 1, 1.
[10] Riprende il discorso interrotto a 80.4, che proseguirà nel c. 11 intorno alle singole discipline.

senza avvedersene le proprietà comuni e le proprietà specifiche; e quando ciò avviene necessariamente si perde la 3. strada e si cade in errore. Al contrario la distinzione dei termini e dei fatti, anche a proposito delle Scritture stesse, produce una grande luce nelle anime. Bisogna infatti prestare attenzione alle dizioni che hanno molteplici significati, come alle molteplici dizioni che eventualmente si-4. gnificano una cosa sola. Se ne ottiene anche di saper rispondere rettamente. E si deve poi evitare l'eccessivo, inutile dispendio di attività, che fa perdere tempo in cose che non servono a nulla, mentre lo "gnostico" si serve delle discipline apprese come di esercizi preparatori cooperanti sia a [porre in luce] l'esatta tradizione della verità[11], per quanto ciò si può raggiungere, senza distrarsene, sia alla prevenzione delle male arti di discorsi tesi alla distruzione

83. 1. della verità. Lo "gnostico" non resterà dunque indietro rispetto a coloro che progrediscono nel ciclo delle discipline[12] e nella filosofia greca: ma ciò non sarà per lui in modo prioritario, bensì necessariamente in via subordinata e in rapporto alle circostanze. Così quelle nozioni di cui in maniera perversa abusano coloro che prestano la loro opera alle eresie, egli invece le metterà a buon pro-2. fitto. Mentre la verità che la filosofia greca ci rivela è soltanto parziale[13], la verità in senso pieno smaschera ogni allettante argomentazione sofistica, proprio come il sole mette in luce, irraggiandoli, i colori, il bianco, il nero, 3. quale ciascuno di essi è. « O Verità sovrana, principio di virtù grande », è dunque giusta sentenza, già rivelata anche dai Greci[14].

Capitolo 11

84. 1. Come esempio che ci indica il valore dell'astronomia abbiamo Abramo; e così pure per l'aritmetica lo stesso Abra-2. mo[1]. Quando infatti ricevette la notizia che Lot era stato

[11] παράδοσις: cfr. I **1** 11.3.
[12] Cfr. a I **5** 30.1.
[13] μερική: cfr. I **13** 57.1-2.
[14] Pind., *fr.* 205 1-2 Sn.[4]
[1] Cfr. c. prec., 80.3.

preso prigioniero, contò i suoi uomini, nati nella sua casa, 318, poi dette l'assalto ai nemici e ne catturò un gran 3. numero[2]. Ora si osserva che la lettera che significa 300 è, quanto alla sua forma, tipo del segno del Signore, e la 4. iota e la eta significano il nome del Salvatore[3]: e con ciò si indicherebbe che gli uomini della casa di Abramo, quelli che si erano raccolti nel segno e nel nome del Signore, erano già nell'ordine della salvezza: erano divenuti signori di quelli che facevano i prigionieri e delle moltissime 5. genti infedeli che li seguivano. Invero il numero 300 è la triade nel 100; la decade è il numero perfetto in assoluto, 6. secondo la comune ammissione[4]; e l'otto, il primo cubo, è l'uguaglianza in tutte le dimensioni, lunghezza, larghez- 7. za, altezza[5]. «I giorni dell'uomo saranno 120 anni», dice [la Scrittura][6]: la cifra risulta dalla somma dei numeri da 1 a 15; e la luna è piena al 15° giorno del mese.

85. 1. Il numero 120, detto anche numero "triangolo"[7], risulta

[2] Cfr. Gn 14, 14-15.

[3] τ = la croce, ιη: iniziali di Ἰησους (cfr. **16** 145.7; Paed. I **9** 85.4); come numero τ' = 300, ιη' = 18, onde τιη' = 318. Cfr. Barn. *Epist.* 9, 8; Prudent. *Psychom.*, praef. 57-58 etc.; anche oltre, 87.2; Daniélou, *Message*, cit., 293.

[4] Sulla decade cfr. II **11** 51.1.

[5] Cfr. Philon. *De Post. Caini* 50, 173; *De Congr. erud. q. gr.* 16, 88-90; sul numero 8 e sul cubo come simbolo di perfezione cfr. IV **17** 109.2; **25** 158.3 - 159.3; Plut. *Aet. Rom.* 102 288d; *Quaest. Conv.* IX 3, 2 738f etc.

[6] Gn 6, 3. Per il commento simbolico e le elucubrazioni sul numero 120 cfr. Philon. *Quaest. in Gen.* I 91 p. 63 s. Aucher (trad. ingl. di R. Marcus cit., p. 57-59), da fonti neopitagoriche, riflesse poi, ad es., in Nicomaco di Gerasa (dell'età degli Antonini: cfr. Zeller-Mondolfo, *La Filos.* etc., cit. III 4 56-58), di cui cfr. la *Introduz. Aritmetica*, II 9-11 etc., e il commento di Giamblico, p. 75 Pist.; Méhat, 202.

[7] Per i numeri "poligonali" cfr. Nicomaco, *l. c.* Il numero "triangolo", τρίγωνος, è quello che risulta dalla somma dei punti di un triangolo equilatero: ∴ (ove il numero dei punti del lato (a) sta con la somma stessa nel rapporto: $\frac{a(a+1)}{2}$.

La figura vale per il 15; per 120 si ha $\frac{15.(15+1)}{2}$; 120 è anche:

anche in altro modo: dal numero pari di cifre che formano sommate il numero 64 (le somme parziali dei cui addendi generano i numeri "quadrati": 1 - 3 - 5 - 7 - 9 - 11 - 13 - 15), aggiunto al numero dispari di cifre che sommate danno il numero 56, cioè di sette numeri pari a cominciare dal 2 (che danno i numeri "oblunghi"): 2 - 4 - 6 - 2. 8 - 10 - 12 - 14. Secondo altro schema il numero 120 risulta da quattro numeri: 1° il "triangolo", il 15; 2° il "quadrato", il 25; 3° il "pentagono", il 35; 4° lo "esa- 3. gono", il 45. Qui in effetti per ciascuna specie è assunto analogamente il 5: il 15 è il 5° dei "triangoli", il 25 è il 5° dei "quadrati", e così via gli altri allo stesso modo. 4. In particolare il 25, 5° a partire dall'unità, è detto simbolo della tribù di Levi[8]; il 35 anch'esso è inserito nella

64 + 56. In genere nella serie dei numeri "triangoli" la differenza cresce successivamente di 1 (1 . 3 [diff 2] . 6 [diff. 3] . 10 [diff. 4] etc.). La serie dei dispari è detta dei numeri "quadrati", τετράγωνοι, perché la somma delle 8 cifre dà 64 (= 8× 8), e così, sotto, la somma delle prime 5 (1 . 3 . 5 . 7 . 9) dà 25 (= 5 × 5), e in questa serie la differenza cresce di 2 in 2 (1 . 4 [diff. 3] . 9 [diff. 5] . 16 [diff. 7] etc.): ed è la serie dei quadrati (a^2). La somma degli altri 7 numeri pari (= 56) è detta dei numeri "oblunghi", ἑτερομήκεις, prodotti di fattori disuguali (2 + 4 = 2 × 3; 2 + 4 + 6 = 3 × 4 etc.); e così via. I numeri "pentagoni" formano la serie in cui la differenza cresce di 3 (1 . 5 [diff. 4] . 12 [diff. 7] . 22 [diff. 10] . 35 [diff. 13] etc.: cioè: $\frac{3a^2-a}{2}$). Negli "esagoni" la differenza cresce di 4 (1 . 6 [diff. 5] . 15 [diff. 9] . 28 [diff. 13] . 45 [diff. 17] etc.: cioè: $2a^2 - a$). (Negli ultimi due casi a indica il num. d'ordine della serie: 1° num. (1), 2° num. (5), 3° num. (12) e così via).

[8] Cfr. Nm 8, 24. Fra i numeri 6 . 8 . 9 . 12:
proporzione aritmetica: $12 - 9 = 9 - 6$,
proporzione geometrica: $6 : 8 = 9 : 12$ (rapporto 3/4),
proporzione armonica: $\frac{12-8}{8-6} = \frac{12}{6}$, ossia: $\frac{1}{6} - \frac{1}{8} = \frac{1}{8} - \frac{1}{12}$.

Fra i numeri 6 . 9 . 12 . 18:
proporzione aritmetica: $18 - 12 = 12 - 6$,
proporzione geometrica: $6 : 9 = 12 : 18$ (rapporto 2/3),
proporzione armonica: $\frac{18-9}{9-6} = \frac{18}{6}$, ossia: $\frac{1}{6} - \frac{1}{9} = \frac{1}{9} - \frac{1}{18}$.

Cfr. ancora Philon. *Quaest. in Gen.* III 38; IV 27 (p. 224 e 302 Marcus, cit.); *De Opif. M.* 37, 107-110.

proporzione aritmetica e geometrica e armonica fra numeri doppi: 6 - 8 - 9 - 12, la cui somma dà 35. In questo numero di giorni gli Ebrei dicono che si formano i feti di sette mesi. Il 45 poi è nella proporzione fra numeri tripli: 6 - 9 - 12 - 18, la cui somma dà 45; analogamente si formerebbero in questi giorni i feti di nove mesi.

86. 1. Di questo genere è l'esempio tratto dall'aritmetica. Per quanto riguarda la geometria valga come testimonianza la costruzione del tabernacolo e la fabbrica dell'arca. Tali costruzioni obbediscono a dei rapporti assolutamente razionali, ideazioni divine, [comunicateci] secondo quel dono di intelligenza [9] che ci trasporta dalle cose sensibili alle intelligibili, o meglio da queste alle cose sante e al Santo 2. dei Santi. Infatti i « legni squadrati » [10] indicano la sicurezza, formando angoli retti, per il fatto che la figura del quadrato investe tutta la costruzione. La lunghezza dell'impianto è di 300 cubiti, la larghezza di 50, l'altezza di 30; l'arca poi assottigliandosi dalla larga base termina in alto alla larghezza di un cubito, a mo' di piramide, simbolo di quanti sono purificati e saggiati con il fuoco [11]. 3. Questa proporzione numerica ci è presentata per trasmetterci [l'indicazione di] quelle sacre dimore, le cui differenze sono rivelate dalle differenze dei numeri che vi sono

87. 1. sottesi. I valori inseriti risultano al calcolo sestupli, come 300 rispetto a 50; decupli, come 300 di 30; e multipli di 2. 1 e ⅔, come 50 è multiplo di 1 e ⅔ rispetto a 30. C'è anche chi intende i 300 cubiti come simbolo del Signore [12], i 50 simbolo della speranza e del perdono nella pentecoste, e i 30 o, come in alcuni esemplari, i 12 si vien dicendo che significano la predicazione, perché il Signore

[9] Cfr. Es 35, 31-32. Il commento deriva da Filone (*Quaest.*, cit., II 2). Clem. pare alludere alla via analogica della conoscenza di Dio (cfr. Sap Sal 13, 5: Dio ἀναλόγως θεωρεῖται); meglio oltre, a 90.4; cfr. Mortley, 24 etc. La simbologia è analoga a quella sugli arredi sacri, c. 6° del l. prec.

[10] Dell'arca di Noè: Gn 6 14-16; e Philon. *De Vita Mois.* II 25, 128; *Quaest in Gen.*, *l. c.* etc.

[11] Cfr. 1 Pt 1, 7; per le "dimore", μοναί, cfr. IV **6** 36.3.

[12] Cfr. sopra, 84.3. Se la ἄφεσις κατὰ πεντηκοστήν va invece riferita alla religione ebraica, si tratta della liberazione dei possessi negli anni giubilari (cfr. Philon. *De Congr. q. gr.* 17, 89): dubbio, perché tutto il discorso è di simbologia cristiana.

cominciò a predicare a 30 anni [13] e 12 erano gli apostoli; e la costruzione si restringerebbe [in alto] ad un cubito, perché il progressivo avanzamento del giusto termina alla 3. monade, « all'unità della fede » [14]. La tavola del tempio era di 6 cubiti, le quattro gambe di 1 cubito e mezzo ognuna [15]: le misure assommano così a 12 cubiti in tutto, in accordo con l'evoluzione dei 12 mesi nel ciclo annuale, periodo nel quale la terra fa nascere e conduce a maturazione tutti i frutti, nella distribuzione delle quattro sta-4. gioni. A mio vedere la tavola rappresenta l'immagine della terra, poiché poggia su quattro gambe, estate, autunno, primavera, inverno, e attraverso queste stagioni passa l'anno. E dice anche che la tavola ha un bordo ondulato a forma di treccia, o perché tutto volge secondo i periodici ritorni delle stagioni, o anche, forse, ha voluto indicare la terra bagnata tutto intorno dall'acqua.

88. 1. Come esempio della musica sia proposto David, che suona e insieme profeta, e celebra Dio armonizzando i due modi. All'armonia dorica si conviene ottimamente la scala d'accordo perfetto e alla frigia la scala diatonica, come 2. dice Aristosseno [16]. Così l'armonia del salterio "barbaro" mette in rilievo la serietà del canto e, antichissima quale è, servì d'esempio proprio a Terpandro che celebrò Zeus secondo l'armonia dorica: così, se non erro: « Zeus, principio di ogni cosa, guida di ogni cosa, Zeus, ti invio que-3. sto principio di canti ». La cetra, intesa allegoricamente dal salmista [17], può significare primariamente il Signore, secondariamente quelli che con strumento collaterale percuotono le anime sotto l'impulso del Signore che suscita

[13] Cfr. Lc 3, 23.

[14] Ef 4, 13; cfr. poi IV **23** 152.1; προκοπή: cfr. a I **5** 29.3.

[15] Es 25, 23-24 (il piano della tavola è 2 × 1, onde il perimetro è 6); cfr. Philon. *De Opif. M.* 16, 52. Altro il simbolo della terra in V **6** 33.1.

[16] Aristox., *fr* 84 Wehrli (Die Schule des Arist., cit. II 31). Da Aristosseno forse anche la citaz. di Terpandro che segue (*fr.* 1 D.; ultimo esempio di derivazione di dottrine greche dagli Ebrei, dopo il c. 14° del l. V) e il « pädagogische Plädoyer » di 89.4 (Wehrli, comment. ad l., p. 68 e 75).

[17] Cfr. ad es. Sal 56 [57], 8: « Destati, salterio e cetra ». Altri simboli della lira già in Ignat. *Ephes.* 4, 1; *Philad.* 1, 2: cfr. Eizenhöfer, *art. c.* [a IV **25** 160.2], 66 s.

4. il loro canto[18]. Se poi si vuol chiamare "cetra" il popolo che è salvato, si deve intendere che esso glorifica [Dio] con la musica, secondo l'ispirazione del Logos e la "gnosi" di Dio, percosso come uno strumento dal Logos 5. per avanzare nella fede. Infine per musica puoi intendere, ancora in altro modo, la consonanza che ha luogo nella chiesa, fra legge, profeti e insieme apostoli e l'evangelo stesso, nonché quella secondaria, l'armonia di ciascun profeta, [che si coglie] nel passare da una ad altra persona.

89. 1. Purtroppo, a quanto pare, i più di coloro che si fregiano del nome [di Cristiani], come i compagni di Ulisse, coltivano il Logos goffamente: essi passano oltre, non alle Sirene, ma al ritmo e alla melodia[19], dopo essersi turati le orecchie per ignoranza, giacché sono persuasi che, una volta che abbiano porto orecchio alla sapienza greca, non 2. potrebbero poi più trovare la via del ritorno. Chi invece sa delibare ciò che serve al profitto dei catecumeni, specialmente se sono greci (« del Signore è la terra e ciò che la riempie »[20]), non deve rifiutare l'amore del sapere, a mo' di animali privi di ragione, ma deve piuttosto raccogliere dappertutto ciò che può aiutare i suoi ascoltatori[21]. 3. Soltanto, non ci si deve indugiare troppo in queste cose, ma solo per quanto attiene all'utilità che ne deriva[22], sì da poter prenderne possesso e tornare in patria, alla vera filosofia, dopo essersi procurato la sicurezza che si può trarre da ogni mezzo, solida fune di salvezza per le ani-4. me[23]. Bisogna dunque occuparsi della musica per arric-

90. 1. chire e ordinare l'animo. Del resto anche nei banchetti usiamo fare brindisi l'uno per l'altro cantando e suonando:

[18] μουσηγέτης, epiteto di Apollo. Clem. lo applica a Cristo, come Dante chiama Cristo « sommo Giove ».

[19] Della cultura ellenica. La "musica" della cultura ebraica desta subito in Clem. l'eco dell'altra "musica", quella dei Greci, simboleggiata nelle Sirene (cfr. Odyss. XII 165 etc.; anche Sal 57 [58], 5), che i pavidi non vogliono udire per timore di perdizione: cfr. I **9** 43.1-2; **10** 48.6; II **2** 9.7. Ulisse è invece il bel simbolo del cristiano ardimentoso e senza grettezze, contrariamente al significato che l'eroe riveste in *Protr.* **9** 86.2.

[20] Sal 23 [24], 1 (in 1 Cor 10, 26).

[21] Cfr. I **2** 19.4.

[22] Cfr. II **1** 2.3.

[23] I nn. 2-3 anche in *Sacra Parallela* 252 Holl.

così facciamo l'incantesimo alla nostra concupiscenza e glorifichiamo Dio per l'inesauribile dono di tutto ciò di cui l'umanità fruisce, poiché ci è perpetuamente fornito il nutrimento per la crescita sia del corpo sia dell'anima. 2. Deve però essere ripudiata quella musica inutile che snerva le anime dandole in preda ad una varietà di emozioni, ora lugubri, ora impudiche e libidinose, ora di delirio e follia[24].

3. Lo stesso discorso vale per l'astronomia[25]. Con lo studio dei fenomeni celesti e intorno alla forma dell'universo, alla conversione del cielo, al movimento degli astri, essa avvicina l'anima alla Potenza creatrice ed insegna ad aver vivo il senso del ciclo stagionale, del mutamento del clima, del sorgere degli astri. Anche l'arte della navigazione e l'agricoltura beneficiano largamente dell'utilità che da essa deriva[26], come della geometria l'architettura e la 4. scienza delle costruzioni. E quella disciplina rende l'anima quanto mai capace di ragionamento deduttivo, atta a distinguere il vero, a smascherare il falso, a scoprire corrispondenze e rapporti, tanto da rintracciare ciò che vi è di simile in cose dissimili; ci induce inoltre a trovare una lunghezza senza larghezza, una superficie senza profondità, un punto senza parti[27]: insomma ci fa trascendere dal mondo sensibile all'intelligibile.

[24] Cfr. *Paed.* II **4** 44.1; 3; 5.

[25] Cfr. c. prec., 80.3.

[26] Cfr. Plat. *Resp.* VII 527d.

[27] Cfr. sopra, 86.1; Philon. *De Opif. M.* 16, 49 (sul valore matematico della tetrade). Clem. sembra qui abbozzare una teoria della conoscenza divisa in tre fasi, come nel medio-platonico Albino (*Didasc.* 10, 5-6 p. 165 Herm.): *a*) via negativa, ἀνάλυσις (cfr. V **11** 67.1; 72.2-5) o κένωσις (cfr. oltre, **17** 150.4; la ἀφαίρεσις platonica), che è in sostanza reazione al materialismo – e all'antropomorfismo in ambito religioso – e, di qui, processo intellettivo ed etico di purificazione del pensiero; *b*) via analogica, anch'essa platonica (*Tim.* 31b etc.; cfr. sopra, 86.1), ma arricchita di sfumature pitagoriche o neopitagoriche, in quanto questa via conoscitiva aderisce alle armonie e proporzioni matematiche di rapporti e ordine presenti nella creazione: l'analogia è strumento della Provvidenza (cfr. VII **2** 9.1; IV **23** 148.2: sotto questo angolo visuale Clem. rifà suo l'argomento di Senofonte (*Mem.* I 4; IV 3); e s'intende perché apprezzi lo studio della musica come aiuto alla scoperta di tali relazioni armoniche: cfr. già 80.2; 89.4); *c*) via della "orga-

91. 1. Tutte le discipline sono dunque un aiuto della filosofia; la filosofia stessa è un aiuto a comprendere la verità[28]. Ecco una veste: prima era lana greggia; fu poi cardata 2. e divenne filo per il tessuto, e ordito; poi fu tessuta. Così l'anima va preparata prima e variamente lavorata, se deve essere condotta alla perfezione. Poiché della verità una parte è "gnostica", un'altra volta al fare, però deriva dall'aspetto teoretico ed ha bisogno di esercizio, addestra- 3. mento molto e pratica[29]. A sua volta anche della contemplazione un aspetto è rivolto verso il prossimo, un altro verso se stesso, onde anche l'educazione deve essere impo- 4. stata in modo che sia adeguata ad entrambi. Ora chi ha appreso sufficientemente le linee comprensive delle nozioni conducenti alla "gnosi" può restarsene in tranquilla pace per il futuro, dirigendo le azioni secondo la contem- 5. plazione; per quanto poi riguarda il profitto del prossimo, poiché alcuni si dedicano allo scrivere[30], altri si preparano a tramandare oralmente il Logos, riesce utile la cultura in genere e in particolare è necessaria la lettura delle Scritture del Signore per la dimostrazione di quanto si viene dicendo, soprattutto se gli ascoltatori provengono

92. 1. dalla cultura greca. Questa è la chiesa che descrive David: « Stette la regina alla tua destra, in veste trapunta d'oro, ricinta di ornamenti variopinti », quelli greci e altri superflui, « ricinta in manti d'oro, variopinti »[31]. « La ve- 2. rità è attraverso il Signore »[32]. Poiché, dice [la Scrittura], « chi avrebbe conosciuto il tuo consiglio, se Tu non avessi dato sapienza e non avessi inviato il tuo santo Spirito da luoghi eccelsi? Così furono raddrizzati i sentieri di coloro che stanno sulla terra e gli uomini furono ammaestrati

nizzazione" o "sistematicità", ἀκολουθία (παρακολουθητικὴν ... τὴν ψυχὴν nel testo: coerenza, legittima conclusione da premesse, etc.: cfr. I **1** 15.2), che riflette anch'essa un ordine ontologico nel pensiero e nella sfera morale (anche le virtù hanno un vincolo di ἀκολουθία fra loro: cfr. II **9** 45.1; IV **8** 59.2). Cfr. Mortley, 90-108.

[28] Cfr. I **5** 30.1.

[29] Sulla duplice via per la salvezza cfr. II **2** 5.3.

[30] Clem. pensa al suo caso: cfr. al principio del l. 1°; sopra, 89.2. Sulla Scrittura come elemento di dimostrazione cfr. II **4** 13.4.

[31] Sal 44 [45], 9-10 e 14.

[32] Gv 1, 17.

nelle cose che a Te piacciono e per la sapienza furono 3. salvi ». E difatti è lo "gnostico" che, dice ancora la Scrittura, « conosce il passato e congettura il futuro; conosce complicazioni di discorsi e soluzioni di enigmi; presagisce segni e portenti, esiti di eventi e di tempi »[33], come già

93. 1. dicemmo. Vedi che la fonte delle cognizioni emana dalla sapienza? Ma c'è chi ribatte: a che pro conoscere le cause di come, ad es., si muovono il sole e gli altri astri, o aver studiato i teoremi geometrici o la dialettica o le altre discipline singole? Per insegnare ciò che è necessario tutto questo non giova nulla; la filosofia greca è [frutto di] intelligenza umana[34], infatti non è insegnata dalla verità. A costoro bisogna rispondere:
1) Anzitutto essi sbagliano nelle cose più importanti che ci siano, vale a dire nella libertà di scelta intellettuale. 2. Poiché, dice [la Scrittura], « coloro che santamente osservano le sante leggi saranno riconosciuti santi e coloro che ne saranno ammaestrati troveranno lì la loro difesa »[35]. E solo lo "gnostico", come è logico, compirà santamente quello che si deve compiere, come ha appreso secondo l'insegnamento del Signore, pur ricevuto per mezzo di 3. uomini. Ascoltiamo ancora: « Nella sua mano », cioè nella sua potenza e sapienza, « siamo noi e i nostri pensieri e ogni saggezza e scienza di professioni », « poiché Dio non ama se non colui che coabita con la sapienza »[36].
4. 2) In secondo luogo quelli non hanno letto le sentenze di Salomone. Trattando della costruzione della nave dice apertamente: « Sapienza d'artigiano l'ha costruita, ma è

94. 1. la tua provvidenza, o Padre, che la pilota »[37]. E come può non essere assurdo valutare la filosofia da meno dell'arte 2. di fabbricare e di quella di costruire navi? Forse il Signore

[33] Sap Sal 9, 17-18 e 8, 8; l'ultimo vs. già in **8** 70.4.

[34] Ancora contro i Cristiani pavidi, detrattori della filosofia e della cultura: cfr. I **1** 18.3-4; **9** 43.1. Ma l'avversione contro le scienze della natura come inutili al bene dello spirito è già luogo comune della filosofia socratica: Xen. *Mem.* IV 7, 5; onde poi Philon. *De Migr. Abr.* 33, 186-189; *De Somn.* I 10, 53-57 etc.

[35] Sap. Sal 6, 10; ma Clem. pare attribuire ai filosofi e scienziati probi quello che l'autore sacro riferisce ai sovrani (vs. 1: « Udite, o sovrani ... »).

[36] Sap Sal 7, 16 e 28.

[37] Sap Sal 14, 2-3.

stesso, quando saziò con i due pesci e i cinque pani d'*orzo* quella gran folla seduta sull'erba davanti al lago di Tiberiade[38], voleva alludere alla preliminare istruzione di Greci e Giudei che precede il divino *grano*, il cibo coltivato secondo la legge: infatti l'orzo viene a maturazione più 3. rapidamente del grano, nella stagione estiva. I *pesci* invece, distribuiti per più abbondante sostentamento alla folla ancora giacente sull'erba, significavano la filosofia gre-4. ca, generata e diffusa fra le *onde* della vita pagana. Pur non in gran quantità, come gli avanzi dei pani, essi furono ugualmente partecipi della [parola di] benedizione del Signore, ed ebbero infuso lo spirito della risurrezione 5. della divinità tramite la potenza del Logos. Se poi ami la pedanteria, intenderai che uno dei due pesci indica tutto l'arco delle discipline[39], l'altro quella stessa filosofia che le trascende: corrispondenti* entrambe rispettivamente al Logos del Signore. « Una frotta di muti *pesci* guizzava chiassosa », dice da qualche parte un poeta tra-6. gico[40]. « Ed io devo diminuire, deve crescere »[41] invece ormai solo il Logos del Signore, nel quale si compie la

95. 1. legge: lo ha detto il profeta Giovanni. Devi ormai capire il mistero della verità[42], perdonandomi se esito a procedere oltre nella mia trattazione e mi arresto a proclamare questo soltanto: « Tutto fu fatto per opera sua, e senza 2. di Lui nulla fu fatto »[43]. Davvero Egli è detto « pietra angolare », « sulla quale l'intero edificio in armonica costruzione s'innalza, per formare il tempio santo di Dio », 3. come dice il divino apostolo[44]. Taccio ora della parabola evangelica che dice: « Il regno dei cieli è simile a un uomo che ha gettato la *rete* in mare e tra la quantità dei pesci

[38] La moltiplicazione dei pani; l'aggiunta " d'orzo " rinvia alla versione giovannea (6, 9-13: così Orig. *Hom. in Gen.* 12,5). Per la filosofia e la legge come preliminari alla fede cfr. sempre a I **1** 18.1-3.

[39] ἐγκύκλιος παιδεία: cfr. a I **5** 30.1.

[40] Soph., *fr.* 695 N.[2] (anche in Athen. VII 277b, da dramma sconosciuto; cfr. II **15** 68.3).

[41] Cfr. Gv 3, 30; " io ": il Battista alluderebbe dunque alla filosofia come propedeutica al nuovo verbo.

[42] μυστήριον: cfr. I **1** 13.1.

[43] Gv 1, 3.

[44] Ef 2, 20-21.

4. catturati fa la scelta dei migliori »[45]. Per verità anche le quattro virtù sono predicate dalla nostra sapienza in tal modo, che persino di esse la fonte risulta derivata ai Greci dagli Ebrei. Lo si può comprendere da questo versetto: « Se uno ama la giustizia, il frutto delle sofferenze per essa sostenute sono le virtù: essa insegna temperanza e prudenza, giustizia e fortezza, di cui nulla v'è di più 5. utile per gli uomini nella vita »[46]. I Greci avrebbero dovuto sapere anche che siamo nati per la virtù, non però nel senso di possederla dalla nascita[47], ma abbiamo i mezzi adatti per conquistarcela.

Capitolo 12

96. 1. Con questo ragionamento si risolve la questione postaci dagli eretici, se Adamo fu creato perfetto o imperfetto. Se imperfetto, come può l'opera di un Dio perfetto, in particolare l'uomo, essere imperfetta? Se invece perfetto, 2. come può trasgredire i comandamenti? Ebbene, essi si sentiranno rispondere da noi che [Adamo] non nacque perfetto nella sua costituzione, ma atto ad accogliere la virtù[1]; ed importa non poco, riguardo la virtù, essere atti al suo acquisto. Ma il Signore vuole che ci salviamo da noi stessi[2]. La natura dell'anima è quindi di trarre da se stessa impulso al moto. Esseri razionali, poiché anche la filosofia è razionale, noi abbiamo con essa una qualche affinità; ma l'attitudine è un moto verso la virtù, non è 3. però virtù. Ora tutti, come già dissi[3], hanno naturale disposizione all'acquisto della virtù, ma c'è chi si dedica di più, chi di meno all'apprendimento e all'esercizio, onde

[45] Cfr. Mt 13, 47-48.

[46] Sap Sal 8, 7; per la sapienza ebraica come fonte della greca cfr. I **1** 10.2.

[47] Cfr. VII **3** 19.3; Broudéhoux, *o. c.* [a II **23** 137.1], 116-118 etc. Che l'uomo tenda per natura al bene è detto anche in V **1** 7.2; sulla libertà di conquistarselo, I **1** 4.1.

[1] Come tutti gli uomini; cfr. IV **23** 150.3-4; V **1** cit.

[2] Cfr. oltre, **15** 122.4; VII **2** 6.4; **7** 42.4; *Protr.* **11** 117.2; *Quis Div. s.* 3.2.

[3] Sopra, I **6** 34.3; cfr. V **1** 7.2 etc.

alcuni hanno bastante energia per giungere alla perfetta virtù, altri giungono solo fino ad un certo punto, e altri ancora, trascurati, anche se altrimenti ben dotati di na-4. tura, si volgono in direzione opposta[4]. Molto più la "gnosi", che sovrasta ogni altra disciplina per importanza e verità, è difficilissima ad ottenere e si guadagna al prezzo **97**. 1. di molta fatica[5]. Ma, a quanto pare, « non conobbero i misteri di Dio, poiché Dio creò l'uomo perché fosse incorruttibile e lo fece immagine della sua stessa natura »[6]: e secondo la natura di Colui che tutto conosce lo "gnostico" e « giusto e santo con prudenza » s'adopera di rag-2. giungere « la misura dell'età » perfetta[7]. Quanto poi al fatto che lo "gnostico" serba pure non solo le azioni e i pensieri, ma anche le parole, dice la Scrittura: « Hai esaminato il mio cuore, l'hai scrutato nella notte; mi hai saggiato al fuoco, e non fu trovata iniquità in me, perché la 3. mia bocca non parli delle opere degli uomini »[8]. Ma che vuol dire con "le opere degli uomini"? Vuol dire che il peccato in se stesso egli riconosce, non quello per cui ci si induce al pentimento (cosa comune anche agli altri fedeli), ma ciò che è peccato in sé; né condanna questo o quel peccato, ma il peccato nella sua totalità; né accerta ciò che uno ha fatto di male, ma ciò che non è da farsi. 4. Onde ci sono due modi di pentimento: uno è quello comune, per il fallo commesso; l'altro, che ha conosciuto la natura del peccato, induce ad astenersi dal peccato in sé, a priori; e ne segue che uno non pecca.

98. 1. Non ci si dica dunque che colui che delinque e pecca cade in fallo per influenza di demoni: così sarebbe certo senza colpa; ma facendo nel peccare le stesse scelte dei demoni, instabile, leggero, volubile nei desideri, come demone, diviene egli stesso uomo posseduto dai demoni. 2. Invero il malvagio per natura, portato a peccare per malvagità, è cattivo poiché ha in sé la malvagità che ha scelto di sua volontà[9]; ed essendo portato a peccare, pecca anche

[4] Cfr. Plut. *De lib. educ.* 4, 2c.
[5] La "gnosi" è faticosa: cfr. a I **5** 31.5.
[6] Sap Sal 2, 22-23.
[7] Associa Platone (*Theaet.* 176b) a Paolo (Ef 4, 13).
[8] Sal 16 [17], 3-4.
[9] Cfr. I **1** 4.1.

nelle azioni. Al contrario il buono opera rettamente. 3. Perciò noi chiamiamo beni non solo le virtù, ma anche le azioni buone; e dei beni sappiamo che alcuni sono da perseguire per se stessi[10], come la "gnosi" (infatti da essa non cerchiamo[11] altro, quando l'abbiamo, se non unicamente il suo possesso, e di poter essere in ininterrotta contemplazione e di sforzarci per essa e a causa di essa); altri beni sono invece da perseguire in funzione di altro[12], come la fede, perché per essa evitiamo la punizione e otteniamo quel bene che deriva dalla rimunerazione [di Dio]. Invero per i più motivo a non peccare è il timore, e la promessa è incentivo ad osservare l'ubbidienza, attraverso **99**. 1. la quale si ottiene la salvezza. Perfettissimo bene, dunque, è la "gnosi", che deve essere perseguita per se stessa; e così pure, per conseguenza, anche i beni che tra-2. mite essa vengono. E la punizione per colui che è punito è causa di correzione, mentre per coloro che sanno guardare da lontano diventa un esempio, grazie al quale si precludono la possibilità di cadere nelle stesse colpe[13]. 3. Accogliamo quindi la "gnosi" non per desiderio dei beni che ne risultano, ma abbracciandola per il fatto stesso che è "gnosi". Bene primo è l'abito "gnostico", che ci procura gioie innocenti ed esultanza, nel presente e per l'av-4. venire. (L'esultanza è definita letizia, che è un prender coscienza della virtù vera attraverso un'effusione festosa 5. dell'anima). Poi le opere che partecipano della "gnosi" sono le azioni buone ed oneste. E ricchezza vera è la sovrabbondanza delle azioni virtuose, come è vera povertà 6. il non saper limitare i desideri mondani[14]. Nel possesso e nell'uso del necessario non è dannosa la qualità [del fatto] **100**. 1. in sé, ma la quantità oltre misura[15]. Proprio perciò lo "gnostico" circoscrive i desideri per quanto riguarda il possesso e l'uso delle cose, non oltrepassando il limite 2. del necessario. E poiché ritiene che la vita su questa terra

[10] Cfr. oltre, 99.3 e a II **22** 133.7; IV **22** 136.2-3.
[11] θηρῶμεν: cfr. a I **6** 35.4. Per la contemplazione perenne cfr. IV **22** 136.4; VII **2** 10.2; **11** 68.4; Völker, 418-421.
[12] Da fonte stoica: cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 109 s. Arn.
[13] Cfr. I **27** 172-173; II **2** 4.4.
[14] Cfr. *Quis Div. s.* 14.5; 15.6; 19.5 etc.
[15] La sentenza anche in *Sacra Parall.* 253 Holl.

è necessaria per arricchire la scienza e per acquistare la "gnosi", egli stimerà valore massimo non il vivere, ma il vivere rettamente[16]; non privilegerà né figli, né matrimonio, né genitori rispetto all'amore verso Dio e alla 3. giustizia della sua condotta di vita. La moglie, dopo la nascita dei figli, è da lui tenuta in conto di sorella, proprio in quanto figlia dello stesso Padre; ed essa si ricorda del marito solo quando volge l'occhio ai figli, certa che sarà davvero sorella anche dopo aver deposto questa carne, che nell'individualità dei sessi mantiene separata la "gnosi" delle cose dello spirito. Infatti, quanto alle anime, esse di per sé sono egualmente anime, senza sesso, né maschili né femminili, poiché « non prendono moglie né marito »[17]. Anzi così forse la donna si trasforma in uomo, perché non ha più nulla di femminile ed è ugualmente

101. 1. virile e perfetta[18]. Ciò significava certo il riso di Sara quando le fu dato il buon annuncio che avrebbe avuto un figlio: essa non fu già incredula verso l'angelo, ma si vergognava di rinnovare quel rapporto, per cui sarebbe stata 2. madre di un figlio. E forse Abramo, allorquando a causa della bellezza di Sara correva pericolo presso il re d'Egitto, la chiamò propriamente sorella, e per parte di padre – non però per parte di madre[19].
3. A coloro che si sono convertiti pentendosi dei peccati e non hanno ancora solida fede, Dio accorda quel che chiedono attraverso le preghiere; ma a quelli che sono vissuti senza peccato e in modo "gnostico" concede anche 4. se formulano solo un pensiero. Ad es., ad Anna che solo concepì il pensiero del figlio, fu concesso il concepimento di Samuele[20]. « Chiedi », dice la Scrittura, « e io farò; 5. concepisci un pensiero, e ti darò ». Ci è stato insegnato che Dio è « conoscitore di cuori »[21]: Egli non congettura

[16] Cfr. Plat. *Crit.* 48b (anche V **2** 14.1), cui Clem. collega la reminiscenza evangelica, Mt 10, 37 e parall.
[17] Lc 20, 35 e parall.; cfr. anche Gal 3, 28.
[18] Cfr. *Exc. ex Theod.* 21, 3; per Sara Gn 18, 2.
[19] Cfr. Gn 12, 11-20 e 20, 12.
[20] Cfr. 1 Sam (= 1 Re), 1, 13; veramente il testo parla di una prolungata e silenziosa preghiera di Anna. Per il contesto e la sentenza biblica cfr. sopra, **9** 78.1.
[21] At 1, 24; 15, 8; cfr. Ap 2, 23.

in base a un moto dell'anima, come noi uomini, e nemmeno in base all'evento (sarebbe ridicolo pensarlo); né il Dio che creò la luce disse che è bella[22] dopo averla vista, 6. come l'architetto apprezza l'opera quando è fatta: Dio anche prima di crearla apprezzò la luce, perché sapeva come sarebbe stata. E divenne bello per potenza del Creatore, secondo il suo proposito anteriore ad ogni principio, 7. ciò che sarebbe stato bello in atto. Egli simultaneamente predisse bello ciò che lo sarebbe stato: la parola coperse la verità con inversione.

102. 1. Lo "gnostico" prega dunque anche con il pensiero, ogni ora, in familiarità con Dio grazie all'amore[23]. Anzitutto chiederà la remissione dei peccati, poi, oltre al non peccare per l'avvenire, la possibilità di fare il bene e di com-2. prendere tutta la creazione e l'economia del Signore. E ciò allo scopo di divenire « puro di cuore », e di farsi iniziare, attraverso il riconoscimento del Figlio di Dio, « faccia a faccia », alla « beata visione »[24]; così egli dà ascolto alla Scrittura che dice: « Cosa buona è il digiuno 3. congiunto alla preghiera »[25], ove "digiuni" significano astensione da ogni male in genere, da quelli che si compiono con l'atto, con la parola, con il pensiero stesso[26].
4. A quanto si vede dunque la giustizia è "quadrata"[27], uguale per ogni parte e omogenea, nella parola, nell'opera, nell'astensione dal male, nel fare il bene, nella perfezione "gnostica": non zoppica mai da nessun lato, per non apparire iniqua e squilibrata. In quanto uno è giusto, egli è comunque anche fedele, ma in quanto fedele non è ancora giusto – intendo di quella giustizia che si attua nel-

[22] Cfr. Gn 1, 3-4.
[23] Per la familiarità con Dio cfr. IV **23** 147-148; per la preghiera continua dello "gnostico", VII **7** 35.3.
[24] Cfr. I **14** 94.6. Riunisce Scrittura e Platone: Mt 5, 8; 1 Cor 13, 12 e Plat. *Phaedr.* 250b (già sopra, V **14** 138.3).
[25] Tb 12, 8.
[26] La stessa tripartizione in II **11** 50.2.
[27] τετράγωνος: come la virtù nel celebre scolio di Simonide commentato nel Protagora di Platone (339b); vi è implicita l'idea di una perfezione assoluta, incrollabile come nel sapiente oraziano « teres atque *rotundus* » (*Sat.* II 7, 83). Anche questo brano fu ricopiato in *Sacra Parall.* 254 Holl.

l'avanzamento[28] verso la perfezione, per la quale lo "gnostico" è detto "giusto". Ad es., ad Abramo, che fu fedele, ciò « fu computato a giustizia »[29]: egli era proceduto verso un punto sempre più alto e perfetto della fede.

103. 1. [placed at "stico"] 2. E invero non è giusto colui che solo si astiene dalla cattiva condotta, se non vi aggiunge anche [l'impegno] di fare il bene e di conoscere per qual motivo da certe cose ci si deve astenere e certe altre si devono fare[30]. 3. L'apostolo dice che il giusto è condotto al [possesso della] somma eredità « per mezzo delle armi della giustizia, sia della parte destra sia della parte sinistra »[31], da queste protetto, ma con quelle anche impegnato nell'azione: 4. poiché la sola protezione dell'armatura, cioè l'astensione dai peccati, non è sufficiente a raggiungere la perfezione, se non assume anche l'opera della giustizia, l'attività rivolta a fare il bene. 5. Allora sì, il nostro ambidestro "gnostico" si rivela nella sua giustizia, glorificato già da questa terra, come Mosè nel volto[32]. E ciò abbiamo già detto prima[33] particolarità caratterizzante dell'anima giusta. 6. Come infatti per la lana la tintura preparata con un mordente fissandosi trasmette la proprietà e il mutamento [di colore] rispetto all'altra lana, così per l'anima il travaglio passa, ma resta il bene, e viceversa va dileguandosi il piacere, ma l'aspetto vergognoso di esso resta impresso[34]. 7. Queste sono le qualità caratteristiche di ogni anima, da cui l'una si riconosce glorificata, l'altra condannata.

104. 1. E invero come a Mosè per la sua giusta condotta e il continuo contatto con Dio che gli parlava, una fulgida tinta di gloria posava sul suo volto, così pure nell'anima giusta quella divina forza di bontà che la compenetrava in ragione della divina sollecitudine, profezia, governo, quasi spirituale riverbero come

[28] προκοπή: cfr. a I **5** 29.3.
[29] Gn 15, 6 (in Rm 4, 3), spesso citato.
[30] Cfr. **7** 60; I **7** 38.1; anche in *Sacra Parall.* 255 Holl.
[31] 2 Cor 6, 7 (armi di difesa e di offesa).
[32] Cfr. Es 34, 29-35.
[33] Del volto raggiante di Mosè in IV **18** 117.1, ma non del significato simbolico.
[34] Cfr. Plat. *Resp.* IV 429d; ma il paragone della tintura della lana è un luogo comune: cfr. ad es. Quintil. *Inst. Or.* I 1,5 etc. Per il concetto cfr. le sentenze di Catone il Censore e di Musonio Rufo (p. 133 Hense) in Gell. *N. A.* XVI 1.

di calore solare, imprime un chiaro « sigillo di giustizia »[35]: luce resa tutt'uno con l'anima da un amore continuo, che porta in sé Dio ed è da Dio portato. 2. Qui emerge, per lo "gnostico", l'assimilazione al Dio Salvatore: egli diviene così perfetto, per quanto è lecito all'umana natura[36], « come il Padre che è nei cieli », dice [la Scrittura][37]. 3. È Egli che ha detto: « Figlioletti, ancora un poco sarò con voi », poiché anche Dio non [è vero che], in quanto è per natura buono, in tanto permane « beato e incorruttibile, non avendo molestie né ad altri procurandone »[38]; ma facendo per natura propria il bene, poiché è veramente Dio e Padre buono e tale si rivela nell'incessante beneficare, permane inviolabilmente nell'identità della sua bontà. A che serve infatti un Bene, se non agisce e non benefica?

Capitolo 13

105. 1. Colui che dapprima ha moderato le sue passioni, poi con l'esercizio è giunto all'assenza di passioni ed è cresciuto nell'opera del bene propria della perfezione "gnostica", questi è « uguale agli angeli »[1] già qui sulla terra. E luminoso ormai e « splendente come il sole »[2], nella sua azione benefica, s'affretta con la giusta "gnosi", per mezzo dell'amore di Dio, verso la santa dimora, come gli apostoli. Non perché erano scelti essi furono apostoli, per uno speciale privilegio di natura (poiché anche Giuda era stato scelto insieme a loro), ma furono capaci di diventare apostoli, scelti da Colui che prevede anche il termine d'ogni cosa. 2. Tanto vero che Mattia, non scelto insieme a quelli, mostratosi degno di diventare apostolo, fu

[35] Rm 4, 11.
[36] Cfr. Plat. *Theaet.* 176ab: cfr. II **18** 80.5 - 81.1.
[37] Mt 5, 48.
[38] La 1ª massima capitale di Epicuro (Diog. L. X 139) serve ad illustrare il testo evangelico (Gv 13, 33). Cfr. I **17** 86.3; V **1** 6.3.

[1] Lc 20, 36; cfr. **9** 73.4; IV **25** 155.4; VII **10** 57.5 etc.; su ἀπάθεια, II **8** 40.2.
[2] Mt 13, 43.

106. 1. assunto al posto di Giuda[3]. È dunque possibile ancor oggi essere iscritti nel novero degli apostoli, se ci si esercita nei comandamenti del Signore e si vive in modo per- 2. fetto e "gnostico" secondo il Vangelo. Ed è realmente un "anziano"[4] della chiesa e vero ministro della volontà di Dio colui che mette in atto le leggi del Signore e le insegna: non eletto dagli uomini e stimato giusto perché anziano, ma eletto al consiglio degli anziani perché giusto. E se in questa posizione non sarà onorato del primo trono sulla terra[5], si assiderà però su [uno dei] ventiquattro seggi, giudice del popolo, come dice Giovanni nell'*Apo-* 3. *calisse*[6]. Poiché in realtà uno solo è il testamento di salvezza che dalla fondazione del mondo perdura fino a noi, benché sia stato interpretato come diverso nella distribuzione dei beni in rapporto alla diversità di genti e di 4. tempi[7]; è logico che vi sia un solo, immutabile dono di salvezza da parte dell'unico Dio tramite l'unico Signore, dono che « in molti modi »[8] ci soccorre. Perciò è crollato « il muro divisorio » separante il Greco dal Giudeo: se

107. 1. ne è fatto « un popolo particolare »[9]. Così pervengono entrambi « all'unità della fede »[10] e uno è il popolo eletto 2. formato da entrambi. E fra gli eletti i più eletti, dice [il Signore][11], sono quelli che per la perfetta "gnosi" sono scelti come il fiore della chiesa stessa, onorati della più fulgida gloria: tratti ugualmente da Giudei e Greci, essi sono giudici e amministratori, i ventiquattro[12] nei quali la grazia si manifestò raddoppiata. Giacché anche i gradi della chiesa di quaggiù, vescovi, anziani, diaconi, sono in certo modo un riflesso della gerarchia angelica e di quella

[3] Cfr. At 1, 23 e 26.
[4] πρεσβύτερος, onde "prete". Cfr. III **12** 90.3; VII **1** 3.3; Méhat, 57.
[5] Cfr. Mt 23, 6 e parall.
[6] Ap 4, 4; cfr. Mt 19, 28 e parall.
[7] Cfr. I **27** 174.3; per l'espressione ἀπὸ καταβολῆς κόσμου cfr. Ef 1, 4 etc. (a I **7** 37.2); anche oltre, VII **17** 107.5.
[8] Eb 1, 1.
[9] Eb 2, 14 e Es 19, 5 (in Tt 2, 14); cfr. il τρίτον γένος: III **10** 69-70; e I **18** 89.3; qui oltre, **17** 159.9.
[10] Ef 4, 13.
[11] Un logion agraphon? Cfr. *Quis Div. s.* 36.1.
[12] Dell'Apocalisse, *l. c.*: il doppio degli apostoli.

economia che, dice la Scrittura[13], attende quanti sulle orme degli apostoli sono vissuti in perfetta giustizia secondo 3. il Vangelo. L'apostolo scrive che essi, sollevati « fra le nubi »[14], prima saranno diaconi, poi iscritti nel consiglio degli anziani, secondo i gradi della gloria (poiché c'è gloria e gloria), fino a raggiungere lo stato di « uomo perfetto »[15].

Capitolo 14

108. 1. Essi, dice David, « riposeranno sulla montagna santa di Dio »[1], nella chiesa del cielo, dove si radunano i filosofi di Dio, i veri Israeliti, i puri di cuore, nei quali non c'è inganno[2]. Essi non sono rimasti nella quiete della "ebdomade", ma si sono assimilati a Dio con la bontà dell'opera e si sono innalzati all'eredità di bene che è della "ogdoade"[3], attendendo alla pura "visione" di una con- 2. templazione insaziabile. « Ci sono anche altre pecore », dice il Signore, « che non sono di questo ovile », ritenute degne d'altro ovile e d'altra dimora in proporzione alla 3. fede; « ma le mie pecore conoscono la mia voce »[4]: cioè comprendono i comandamenti in modo "gnostico", vale a dire che li accettano in senso elevato e degno del loro valore, anche con la reciproca corrispondenza delle opere. 4. Sicché quando udiamo le parole: « La tua fede ti ha salvato »[5], non intendiamo che Egli abbia detto, così semplicemente, che chiunque in qualsiasi modo crede sarà

[13] Non si sa dove. Su questa descrizione in termini gnostici (107.2 - 108.1) dell'ascesa del perfetto, in questa vita e oltre, cfr. E. Baert, *Le thème de la vision de Dieu etc.*, « Freiburg. Zeitschr. f. Philos. u. Theol. » 12 1965 439-497, spec. 460-480.
[14] 1 Ts 5, 17.
[15] Cfr. 1 Cor 15, 41 e Ef 4, 13 (anche oltre, 114.4).

[1] Sal 14 [15], 1. Per la chiesa del cielo cfr. IV **8** 66.1; per il "riposo", VII **10** 57; e già II **9** 45.4-5.
[2] Cfr. Gv 1, 47 e Mt 5, 8; anche già I **19** 94.6.
[3] Cfr. IV **17** 109.2; **25** 158.4 (Völker, 371; Brontesi, *o. c.*, 559). Per il termine misterico ἐποπτεία cfr. a I **1** 13.1. Per tutto il brano cfr. VII **11** 68.4.
[4] Gv 10, 16 e 27.
[5] Mt 9, 22 etc.

salvato, anche se [alla fede] non corrispondono le opere[6].
5. Egli diceva questa frase ai soli Giudei che erano vissuti secondo la legge e in modo irreprensibile, ai quali mancava solo la fede nel Signore[7]. **109.** 1. Uno non può essere fedele ed essere intemperante, ma, anche se non ha lasciato la carne[8], deve deporre le passioni, sì da poter giungere alla 2. dimora che gli è propria. Val più avere la "gnosi" che avere la fede, come certamente più dell'essere salvati vale l'essere tenuti degni della più alta ricompensa dopo essere 3. stati salvati[9]. Pertanto il nostro fedele, spogliatosi delle passioni attraverso lunga disciplina, trapassa alla dimora che è migliore della sua precedente, portando come gravissima punizione il pentimento, sofferto in modo parti- 4. colare, dei peccati commessi dopo il battesimo. In ogni caso lo tormenta anche di più il non ottenere ancora o il non ottenere affatto la condizione di cui vede altri par- 5. tecipi. Inoltre prova vergogna dei suoi errori: e questa è per il fedele la massima pena. Buona è la giustizia di Dio 6. e giusta è la sua bontà[10]. E anche quando venga a cessare la pena con la soddisfazione dell'ammenda e dell'espiazione per ciascuna colpa, coloro che sono stati trovati degni dell'altro "ovile" continuano ad avere, massima sofferenza, quella di non trovarsi insieme ai glorificati per giustizia.

110. 1. Così Salomone chiama "saggio" lo "gnostico" e dice riguardo a quanti ammirano la gloria della sua dimora: « Vedranno la fine del saggio e non comprenderanno che cosa ha deciso su di lui il Signore e perché l'ha collocato 2. in luogo sicuro ». E della sua gloria « diranno: "Questi è colui che per l'addietro tenemmo a scherno e come esempio di vituperio, noi insensati! Noi giudicammo la sua vita una follia, e la sua fine un'infamia: come mai è

[6] La supposta citaz. da Gc 2, 17 forse non esiste (cfr. a III **6** 49.2); l'idea è generica.

[7] Cfr. sopra, **6** 44.4.

[8] Cfr. sopra, **9** 75.3; per la ἀπάθεια, 74.1 e a II **8** 40.2.

[9] Cfr. *Ecl. Proph.* 48.1-2. Qui la distanza fra fede e "gnosi" è più profonda che, ad es., in II **4** 16.2; V **1** 2.6; sulle "dimore", μοναί cfr. IV **6** 36.3; qui oltre, 114.3.

[10] Contro i Marcioniti: cfr. II **18** 86.1; VII **3** 15.4; *Paed.* I **9** 88.2 etc.; Völker, 83. La sentenza anche in *Sacra Parall.* 256 Holl.

stato annoverato fra i figli di Dio e la sua sorte è fra i 3. santi?" »[11]. E non solo il fedele, bensì anche il pagano è giustissimamente giudicato. Infatti Dio, presciente, sapeva che egli non avrebbe avuto la fede, e pur tuttavia, perché raggiungesse [il grado di] perfezione a lui confacente, gli diede da un lato la filosofia[12] – prima della fede – e gli diede dall'altro il sole, la luna, gli astri per [suscitare il suo] senso religioso: tutto questo creò Dio per le genti, dice la legge, perché non fossero totalmente 4. lontane da Dio e perciò non perissero totalmente[13]. Ma gli uomini, rivelatisi dissennati di fronte a questo comandamento, si votarono a statue scolpite, e così saranno condannati, se non si pentono: gli uni perché, pur potendo, non vollero credere a Dio, gli altri perché, pur volonterosi, non si sforzarono tanto da diventare fedeli, e in particolare anche quelli che dalla venerazione degli astri non **111.** 1. risalirono al loro Creatore. Questa infatti era la via concessa ai popoli per sollevarsi a Dio: attraverso il culto 2. degli astri. Ma essi, non volendo attenersi a questo culto degli astri loro dati, ne decaddero per volgersi a pietre e legni e « furono valutati come pula » e « come goccia che cade dal secchio »[14]: inutili ai fini della salvezza, questi 3. respinti dal corpo [della chiesa][15]. Come il salvare in sé appartiene alle cose intermedie[16], ma il salvare con rettitudine e come si conviene è un adempimento perfetto, così deve definirsi adempimento perfetto ogni azione dello

[11] Sap Sal 4, 17 e 5, 3-5. Clem. sottintende il pensiero che l'invidia contro lo "gnostico" è ingiustificata, perché Dio ha dato doni convenienti a tutti, pagani, fedeli, "gnostici"; cfr. Brontesi, *l. c.*

[12] Cfr. a I **1** 18.3-4.

[13] Cfr. Dt 4, 19; e Philon. *De Decal.* 14, 66. Dio si riconosce dalle sue opere: cfr. II **2** 5.4.

[14] Cfr. Ger 2, 27; Sal 1, 4 e Is 40, 15; anche IV **24** 154.4.

[15] Cfr. VII **14** 87.3.

[16] μέσα. Gli Stoici, della cui terminologia il brano risente (cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 515 Arn.; Cic. *Acad.* I 10, 36-37; II 42, 130; *De Fin.* III 17, 58), distinguevano fra azione di valore "medio" e azione di valore moralmente "perfetto", in quanto compiuta con piena adesione al Logos, κατόρθωμα (Osborn, *o. c.* [a I 1 2.1], 105; Pohlenz, *Stoa*, cit., I 260-264; II 301; Wagner, *art. c.* [a I 11 51.1], 255-260). Cfr. poi IV **18** 114.1; VII **9** 54.1: solo lo "gnostico" è perfetto; a maggior ragione ogni azione del pagano è peccato; cfr. Rm 14, 23.

"gnostico", quella invece del semplice fedele un'azione intermedia, perché non è ancora perfetta secondo ragione e nemmeno condotta rettamente con piena coscienza. Al contrario ogni azione del pagano è soggetta al peccato: le Scritture infatti presentano come dovere non il semplice agire bene, ma rivolgere le azioni ad uno scopo ed espli-

112. 1. care un'attività secondo ragione. Come dunque chi non sa suonare la lira non deve toccare lira[17] e rispettivamente flauto chi non sa suonare il flauto, così non deve accingersi ad attività chi non ne possiede la conoscenza e non 2. sa come condurle, per tutta la vita. In ogni caso la lotta per la libertà non è solo intrapresa sul campo di battaglia dai campioni della guerra, ma anche nei ritrovi, nella stanza da letto, nei tribunali, da parte di coloro che si sono agguerriti con l'aiuto del Logos, e si vergognano di cadere prigionieri del piacere: « mai permuterò la virtù 3. con un guadagno iniquo »[18]: « guadagno iniquo » sono naturalmente piacere, dolore, brama, paura e, in breve, le passioni dell'anima, per la quale il diletto immediato diventa un tormento per il futuro. « Qual vantaggio », dice [il Signore], « se guadagni tutto il mondo, ma perdi l'ani- 4. ma? »[19]. Chi non pratica il bene, evidentemente nemmeno conosce ciò che gli giova. Se ciò è vero, questa gente non sa neppure pregare per ottenere da Dio il bene, perché ignora quale è il vero bene[20]; e non si accorgerà nemmeno di averlo ricevuto, né ne godrà quanto esso meriterebbe, se non l'ha conosciuto: sia per inesperienza del buon uso di ciò che viene loro dato, sia per la troppa ignoranza, costoro non hanno mai imparato quale uso si debba fare dei doni divini. L'ignoranza è causa di insipienza[21].

113. 1. E mi sembra vanto di un'anima superba sì, ma anche dotata di buona coscienza, pronunciare a proposito dei casi che capitano questi versi: « Di fronte a queste cose suc-

[17] Cfr. I 1 2.2. Il periodo riappare in *Sacra Parall.* 257 Holl.
[18] Verso lirico d'autore sconosciuto (Adesp. 104 B.), ma cfr. Pind. *Pyth.* 4, 140.
[19] Mt 16, 26 e parall.
[20] Al contrario Socrate (Xen. *Mem.* I 3, 2).
[21] Il proverbio fa seguito alla massima cit. da Platone in II **4** 18.1; cfr. oltre, **16** 136.3.

ceda quel che deve succedere e ordiscano pure trame... Il bene sarà con me, il giusto mi sarà alleato, e non sarò mai 2. colto in fallo, se agisco bene »[22]. Questa buona coscienza conserva la santità verso Dio e la giustizia verso gli uomini; essa mantiene pura l'anima con pensieri onesti, con 3. parole caste e con la condotta intemerata. L'anima, che ha acquistato in questo modo la forza del Signore, si esercita ad essere divina[23]; essa ritiene che null'altro sia male tranne l'ignoranza e la vita non condotta secondo la retta ragione. Sempre è grata per ogni cosa a Dio[24]: attraverso l'ascolto [delle parole] di giustizia, le divine letture, la ricerca del vero, la santità dell'offerta, la preghiera di beatitudine, essa loda, celebra, benedice, canta. Mai si divide 4. da Dio, in nessun momento, quest'anima. Giustamente dunque è stato detto: « Quelli che si sono affidati a Lui comprenderanno la verità e i fedeli resteranno accanto a Lui nell'amore »[25]: ecco quel che dice degli "gno-

114. 1. stici" la Sapienza. Analogamente sono varie anche le dimore, secondo i meriti dei credenti. Ecco ancora Salomone: « Gli sarà data l'eletta ricompensa della sua fede e una sorte *più* gradita al suo cuore nel tempio del Si- 2. gnore »[26]. Il comparativo sta ad indicare i gradi inferiori nel tempio di Dio, che è tutta la chiesa, ma lascia anche 3. pensare allo stato superlativo, dove è il Signore. A queste tre elette dimore alludono i numeri della parabola 4. evangelica, trenta, sessanta, cento[27]. L'eredità perfetta è di quelli che raggiungono lo stato « di uomo perfetto »[28],

[22] Eur., *fr.* 918, 1 e 3-5 N.² (da dramma incerto; in altre fonti [Suda] l'ultimo verso suona: « non sarò mai sorpreso ad agire male »).
[23] Cfr. *Protr.* **11** 114.4; e qui oltre, 125.4. Sull'ignoranza come causa del peccato cfr. I **17** 84.2.
[24] Anche per i casi dolorosi o i pericoli: cfr. IV **7** 55.1; VII **11** 63.2; 65.1.
[25] Sap Sal 3, 9.
[26] Sap Sal 3, 14. "Dimore": cfr. IV **6** 36.3.
[27] Mt 13, 8 e parall. Cfr. oltre, VII **7** 40.4; anche Iren. *Adv. Haer.* V 36, 1-2 (Daniélou, *Le traité de Centes, Sexag., Trias. et le Judeo-Christ.*, « Vigil. Christ. » 25 1971 171-181). Alla parabola Clem. allude con diverso intento in I **7** 37.1-2.
[28] Ef 4, 13; cfr. sopra, 107.3.

« ad immagine » del Signore; la " somiglianza "[29] poi non è, come vogliono alcuni, relativa alla figura umana (questa è proposizione empia!), e nemmeno questa somiglianza
5. con la Causa prima è in rapporto alla virtù: altra empietà, pure tramandata, di gente che si crede che la virtù dell'uomo e del Dio onnipotente sia la stessa[30]: « Hai creduto una cosa empia », dice [la Scrittura], « che io sarei simile a te ». Ma « al discepolo basta diventare come il
6. maestro »[31] dice il Maestro. Dunque è « a somiglianza » di Dio colui che è assunto in adozione e amicizia di Dio, come coerede degli angeli e degli dèi, se riesce perfetto secondo il Vangelo, come il Signore stesso insegnò[32].

[29] Gn 1, 26; cfr. a II **18** 80.5 - 81.1. L'elemento spirituale fa l'uomo simile a Dio (cfr. II **16** 72.2): greca protesta contro l'idea ebraica o semitica (ancora in Iren. *Adv. Haer.* V 6, 1 princ.) che vedeva l'immagine di Dio nel corpo.
[30] Cfr. II **22** 135.3.
[31] Sal 49 [50], 21 (cfr. II **24** 153.4) e Mt 10,25.
[32] Mt 5, 48; per angeli e dei cfr. II **11** 51.1.

INTERPRETAZIONE " GNOSTICO "- FILOSOFICA DELLE SCRITTURE, IN PARTICOLARE DEL DECALOGO

(c. 15-18)

Capitolo 15

489-490

115. 1. Lo " gnostico " dunque rappresenta in sé la più prossima somiglianza [con il Signore]: egli ha compreso, nel modo come il maestro volle, il suo pensiero, che Egli concepì ed espresse in forma di comandamento e di consiglio per gli assennati e per i saggi[1]. Lo " gnostico " assume questo pensiero grandioso nel suo pensiero e da un lato ammaestra in modo condegno, stando « sui tetti »[2], coloro che possono instaurare in sé un'elevata formazione, dall'altro si fa iniziatore della pratica attuazione dei princìpi con
2. l'esempio della sua vita. Poiché [il Signore] aveva dato comandamenti possibili ad attuarsi; e il cristiano, persona regale, deve in realtà essere atto al comando e alla guida, se è vero che non fummo posti ad arbitri soltanto delle fiere, che sono fuori di noi, ma anche delle selvagge pas-
3. sioni che sono in noi stessi[2a]. Come si vede dunque, lo " gnostico " si salva perché domina il bene e il male della vita, perché »2più degli Scribi e dei Farisei »[3] comprende
4. e nel contempo agisce. Scrive David: « Protendi il tuo vigore, mettiti su buona strada, e regna per causa della verità, della bontà, della giustizia: e ti guiderà meraviglio-
5. samente la tua destra »[4], cioè il Signore. Orbene, « chi è sapiente e capirà queste cose? Intelligente e le conoscerà?

[1] Ma anche per gli umili e per i piccoli: Mt 11, 25; cfr. Lebreton, *art. c.* [a I in princ.], 500 s. In genere cfr. Gv 13, 15 etc.
[2] Mt 10, 27 e parall. Pensiero e opera nello " gnostico ": cfr. a II **2** 5.3.
[2a] Le passioni paragonate a fiere selvagge: cfr. IV **3** 12.4 e già Plat. *Resp.* IX 588c; 589b.
[3] Mt 5, 20.
[4] Sal 44 [45], 4-5.

Poiché rette sono le vie del Signore », dice il profeta[5]; e vuol dire che solo lo " gnostico " potrà concepire e chia-
6. rire le oscure rivelazioni dello Spirito. E « chi comprende tacerà in quel tempo », dice ancora la Scrittura[6], evidentemente volgendosi a chi non merita istruzione, perché il Signore dice: « Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti »[7], e

116. 1. vuol dire che non è da tutti ascoltare e comprendere. Così, per es., scrive David: « Acqua nera nelle nubi dell'aria: dallo splendore dinanzi a Lui uscirono le nuvole, grandine e carboni di fuoco »[8]; e con ciò insegna che i discorsi
2. sacri sono oscuri. E precisamente dichiara che agli " gnostici " essi sono inviati perspicui e luminosi da Dio, come una grandine innocua, ma tenebrosi ai più, come carboni tolti dal fuoco e spenti, che non bruceranno e non avranno
3. luce se nessuno li accende o li ravviva. « Il Signore, dice quindi [Isaia], « mi dà una lingua educata per conoscere » a tempo opportuno « quando conviene parlare », non solo per rendere testimonianza, ma anche, in verità, in quesiti e risposte, « e l'istruzione del Signore mi apre la bocca »[9]. Dunque è proprio dello " gnostico " saper servirsi della

117. 1. parola, quando, come e con chi. E già l'apostolo quando dice « secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo », c'insegna che la dottrina dei Greci è elementare, perfetta invece quella « secondo Cristo », come già sopra chiarimmo[10].
2. Così l'oleastro è *innestato* nell'ulivo da frutto[11]; così esso cresce proprio come gli ulivi coltivati, e infatti l'innesto ha bisogno, invece di terra, dell'albero, quello appunto
3. nel quale viene innestato. Del resto tutte quante le piante sono germinate ad un ordine di Dio. Così l'oleastro, anche se è selvatico, procura però le corone per gli olimpionici; e l'olmo aiuta la vite ad essere feconda, mandando in alto

[5] Osea 14, 10.
[6] Amos 5, 13; allude al tempo, καιρός, della universale corruzione.
[7] Mt 11, 15 e parall. La " gnosi " non è da tutti: cfr. **I 1** 2.2; 13.2.
[8] Sal 17 [18], 12-13.
[9] Is 50, 4-5.
[10] Col 2, 8; cfr. sopra, **8** 61.2.
[11] Rm 11, 17.

4. [i suoi tralci][12]. Vediamo poi che gli alberi selvatici attraggono in maggior quantità il nutrimento per il fatto che non possono far maturare frutti. Essi sono in ogni caso meno atti alla produzione di quelli coltivati, e la causa del loro essere selvatici è proprio questo difetto di capa-

118. 1. cità produttrice. L'ulivo innestato riceve quindi più nutrimento perché cresce con il selvatico*. E questo si viene come abituando ad assimilare il nutrimento [per produrre frutti], acquistando caratteri simili alla feracità di quello coltivato: così il filosofo. Egli somiglia all'ulivo selvatico, ha in sé molto di non assimilato [per la produzione] ed è atto alla ricerca e a capire con intelligenza** e ansioso di cogliere il pingue frutto della verità. E se s'acquista anche la divina forza della fede ed è trapiantato nella buona e coltivata " gnosi ", come l'oleastro innestato nel Logos veramente benefico e misericordioso, assimila il nutrimento trasmessogli e diviene olivo che produce buon
2. frutto. L'innesto rende generose le piante inutili e fa diventare produttive le sterili con l'arte della coltura e con la scienza " gnostica ".

119. 1. Ora l'innesto, a quanto dicono, si pratica in quattro modi[13]. Uno è quello per cui l'innesto va inserito fra il legno del tronco e la corteccia – come ricevono il catechismo i pagani ignoranti accogliendo superficialmente la parola.
2. Un altro modo è quello per cui s'inserisce in una spaccatura praticata nel tronco la marza fruttifera – e questo è il caso dei filosofi: quando in essi sono stati scissi i loro principî, si ingenera bisogno di conoscere la verità. Così pure nei Giudei, dischiuso l'Antico Testamento, viene in-
3. nestata la nuova e generosa pianta dell'ulivo. Il terzo tipo d'innesto riguarda le piante selvagge. cioè gli eretici che vanno trascinati con violenza alla verità. Infatti [gli innestatori] raschiano entrambe le marze in forma di cuneo con un temperino affilato fino a mettere a nudo, senza

[12] Cioè, le piante, tutte volute da Dio, sono utili l'una all'altra: così Past. Herm. *Simil.* 2, 1-4. La proposizione seguente in *Sacra Parall.* 258 Holl.
[13] Per questa parte " botanica " cfr. Colum. *De Re r.* V 11-12 (e altre fonti indicate in apparato dallo Stählin); per l'allegoria cfr. Méhat, 292 s.; per i filosofi cfr. **I 5** 32.4; **II 5** 22.3 etc.; emerge il ricordo di Empedocle, *fr.* 4, cit. in **V 3** 18.4.

4. però ulcerare, il midollo, poi le legano insieme. Quarto modo d'innesto, la così detta inoculazione. Si ritaglia da un ramo fecondo un occhio, circoncidendo con esso anche la corteccia per l'ampiezza di un palmo, poi si erade il selvatico di una uguale porzione attorno a un occhio e lì si applica l'occhio [buono], lo si lega con spago e lo si spalma di argilla, avendo cura che non resti ferito o imbrattato. Questo rappresenta il tipo dell'insegnamento "gnostico", capace di distinguere la realtà. Utilissimo per altro questo tipo anche per gli alberi coltivati.

120. 1. L'*innesto* di cui parla l'apostolo[14] può dunque farsi « sull'ulivo buono », cioè sul Cristo stesso: la natura selvaggia e incredula è trapiantata in Cristo, cioè nella natura di quelli che in Cristo credono. Ma è meglio che la fede di 2. ognuno sia innestata nell'anima stessa. Infatti lo Spirito Santo si trapianta e in certo modo si diffonde in essa 3. senza circoscriversi nell'individualità di ciascuno. Dice Salomone quando discorre della "gnosi": « La sapienza è luminosa e immarcescibile e facilmente è contemplata da chi l'ama: previene anzi chi la desidera nello svelarglisi prima. Chi veglia all'alba per essa non si stancherà; pensare a lei è perfetta saggezza, e chi trascorrerà notti insonni per amor suo sarà presto libero da affanni: essa va in giro cercando coloro che ne sono degni » (« poiché non da tutti è la "gnosi" ») « e per i sentieri appare loro benevola ». "Sentieri" poi sono i modi di condurre la vita

121. 1. e la loro multiforme varietà secondo i Testamenti. E soggiunge di seguito: « E in ogni pensiero va loro incontro », poiché si lascia contemplare in vari modi, cioè attraverso 2. ogni tipo di istruzione. Indi aggiunge, rappresentando l'amore che rende perfetti e traendo così, se non erro, la conclusione più convincente e verace attraverso un ragionamento sillogistico e proposizioni di verità: « Principio di essa è sincerissimo desiderio di istruzione » (vale a dire della "gnosi") « e la volontà di istruzione è amore; amore è osservanza delle sue leggi, e l'obbedienza alle sue leggi è certezza di incorruttibilità; e l'incorruttibilità avvicina a Dio. Dunque il desiderio di sapienza innalza al trono

[14] Rm 11, 24; quanto precede è un commento a questo vs. allegorico.

3. regale »[15]. [Salomone] insegna così, io penso, che la vera istruzione è un desiderio di "gnosi", ed esercizio di istruzione si ha per amore di "gnosi"; quindi l'amore è osservanza dei comandamenti che innalzano alla "gnosi" e la loro osservanza è conferma dei comandamenti stessi, onde ne deriva l'incorruttibilità: « e l'incorruttibilità avvicina a Dio ». Perciò, se l'amore della "gnosi" rende incorruttibile e innalza vicino a Dio colui che è degno di regnare, 4. bisogna dunque cercare la "gnosi" fino a trovarla. La ricerca è un impulso a conquistare, impulso che scopre il suo oggetto attraverso determinati segni; la scoperta è il fine e l'arresto di una ricerca compiutasi nella comprensione: e questo è la "gnosi". Propriamente la "gnosi" è questa scoperta, la conclusione comprensiva di una ricerca. Segno, si afferma, è ciò che precede o accompagna

122. 1. o segue[16]. Ora, scoperta [conclusiva] della ricerca di Dio è la dottrina comunicataci attraverso il Figlio, e segno dell'essere quello stesso Figlio di Dio il nostro salvatore sono le profezie precedenti la sua venuta, che lo proclamano, come le testimonianze su di lui contemporanee alla sua nascita sensibile, nonché le espressioni della sua potenza proclamate e manifestatesi chiaramente dopo la sua as- 2. sunzione. Testimonianza dell'essere la verità con noi è il fatto che lo stesso Figlio di Dio lo insegnò: se infatti in ogni indagine si trovano come elementi generali la persona e l'atto[17], la verità assoluta si manifesta con noi soltanto, giacché della verità che si viene dimostrando la persona è il Figlio di Dio, e l'atto è la potenza della fede che sopraffà qualunque ostacolo e lo stesso intero mondo se le 3. si oppone. Ma poiché è convenuto che questo è stato confermato in atti e parole eterne – e s'è rivelato ormai meritevole di punizione, e non di confutazione, chiunque, davvero ateo, nega la provvidenza[18] – è nostro proposito dire con quali atti e con quale tenore di vita possiamo

[15] Sap Sal 6, 12-20 (incluso 1 Cor 8, 7); la spiegazione dei "sentieri" del testo è tipicamente clementina: cfr. a I 5 29.3.

[16] Chrysipp., *fr. log.* 102 Arn.; Arst. *Anal. Prior.* II 27 70 a 7-10.

[17] Cfr. i trattati d'arte retorica: *Auct. ad Herenn.* I 8, 13; Cic. *De Invent.* 1, 24.34.

[18] Cfr. V 1 6.1.

giungere al riconoscimento dell'Onnipotente Dio e come dobbiamo onorare la divinità per procurarci la salvezza: noi intraprendiamo ad agire in modo giusto e santo, per aver conosciuto e imparato non dai sofisti, ma da Dio 4. stesso ciò che gli è gradito. E gradito gli è che ci si salvi; e la salvezza viene a noi tramite la bontà delle azioni e la "gnosi", di entrambe le quali cose ci è maestro il Signore[19].

123. 1. Se pertanto anche secondo Platone la verità la si può apprendere soltanto da Dio o dai figli di Dio[20], è ragionevole che noi ci vantiamo di essere ammaestrati nella verità dal Figlio di Dio. E possiamo scegliere le testimonianze dalle divine parole: prima sotto forma di profezie, esse sono state poi manifestate [dai fatti]. D'altra parte le nozioni che coadiuvano al ritrovamento della verità non sono 2. nemmeno esse da disprezzare. Per lo meno quelle dottrine filosofiche che proclamano un ordine provvidenziale e la ricompensa della vita beata e viceversa la punizione della vita dannata, fanno compendiosamente della teologia; però ne lasciano cadere gli aspetti più precisi e particolari. Infatti non trattano come noi né del Figlio di Dio né dell'economia della provvidenza, perché ignorano 3. il genere di culto che è secondo Dio. Per lo stesso motivo le eresie secondo la filosofia "barbara", anche se affermano la unicità di Dio, anche se celebrano Cristo, ne parlano per superficiale conoscenza, non per verità. Infatti scoprono accanto [a Dio] un'altra divinità e interpretano Cristo non come ci tramandano le profezie; e i loro dogmi falsi, finché si oppongono alla norma di vita

124. 1. secondo la verità, non ci riguardano certo. Così Paolo circoncise Timoteo[21] a causa di coloro che giungevano alla fede dal Giudaismo, affinché se avesse abrogato le norme desunte in passato dalla legge in modo troppo carnale, non abbandonassero la fede i catecumeni provenienti dalla legge. E tuttavia egli sapeva benissimo che la cir-

[19] Cfr. VII **7** 48.4 e in genere II **2** 5.3; per Cristo διδάσκαλος cfr. I **20** 97.2.

[20] Cfr. Plat. *Tim.* 40de (già in V **13** 84.1). La filosofia stoica e platonica (n. 2) sono un aiuto (cfr. I **1** 18.3) alla filosofia "barbara" (I **1** 1.1), cui invece la dottrina marcionita (n. 3) contrasta.

[21] Cfr. At 16, 3.

concisione non "giustifica"[22]: prometteva « di farsi tutto a tutti », per condiscendenza, « per guadagnare [alla fede] 2. tutti »[23], salvando però i dogmi capitali. Daniele portò il collare d'oro al tempo del re dei Persiani, perché non 3. trascurò il fatto che il suo popolo era oppresso[24]. Allora non sono falsi in realtà quelli che cercano di adattarsi per l'economia della salvezza, né quelli che errano in qualche punto particolare, ma quelli che cadono nei princìpî essenziali e sconfessano, per quanto sta in loro, il Signore defraudando il suo vero insegnamento, quelli che parlano delle Scritture e le tramandano in modo indegno di Dio 4. e del Signore; poiché l'intelligenza della pia tradizione e la sua pratica attuazione secondo l'insegnamento del Signore trasmesso dagli apostoli sono un deposito da resti-5. tuire a Dio. Dice [il Signore]: « Quello che udite nell'orecchio » (cioè a dire in modo nascosto e in forma di mistero: queste sono le cose di cui allegoricamente si dice che sono dette all'orecchio) « annunciatelo sopra i tetti »[25]: accogliete nobilmente, tramandate con parola sublime e manifestate le Scritture secondo il canone della verità[26].

6. Né i profeti infatti, né il Salvatore stesso esposero i divini misteri così, semplicemente, da renderli facilmente comprensibili ai primi capitati, ma parlarono in parabole[27].

125. 1. Tanto vero che proprio gli apostoli dicono del Signore: « Disse tutto in parabole e nulla diceva loro senza para-2. bole ». E se « tutto fu fatto per mezzo di Lui e senza di Lui nulla fu fatto », allora anche la profezia, anche la legge fu fatta per mezzo di Lui e per mezzo di Lui se ne fecero le spiegazioni in parabole. Del resto « tutte le cose sono rette di fronte a chi comprende », dice la Scrittura[28], cioè di fronte a tutti coloro che accolgono e conservano

[22] Nel solito significato paolino: cfr. I **4** 27.3 e 1 Cor 7, 19.

[23] Cfr. 1 Cor 9, 22 e 19; oltre, VII **9** 53.3.

[24] E quindi avrebbe potuto aiutarlo, accettando autorità e onori dal re (questo il simbolo del collare) e fingendo di collaborare con lui: cfr. Dn 5, 7 e 29.

[25] Mt 10, 27 e già I **12** 56.2; per μυστήριον cfr. I **1** 13.1; **2** 20.4; Marsh, *art. c.* [ivi], 66-73.

[26] κανών, παράδοσις (anche sotto, 125.2-3): cfr. I **1** 11.3; 15.2.

[27] Cfr. I **1** 13.2-4; segue Mt 13, 34 e parall.; Gv 1, 3. Sul brano, Lilla 155 s.

[28] Prv 8, 9.

secondo il canone ecclesiastico la spiegazione delle Scritture da Lui dichiarata. E « canone ecclesiastico » è l'armonico consenso della legge e dei profeti con il testamento consegnatoci alla venuta del Signore. Alla " gnosi " segue pertanto la saggezza, alla saggezza la temperanza: e si definisca la saggezza come una " gnosi " divina e posseduta da coloro i quali sono partecipi della natura divina[29], e la temperanza come " gnosi " mortale e propria di uomini aspiranti alla sapienza, ma non ancora sapienti[30]. Invero se ‹ quella ›* è virtù divina e " gnosi " di se stessa, la temperanza è invece una sorta di saggezza imperfetta: tendente alla saggezza, ma faticosamente empirica e non teoretica, proprio come la giustizia, cosa umana, comune, sta ad un livello inferiore rispetto alla santità, che è giustizia divina[31]. Per colui che è perfetto la giustizia non sta nei rapporti sociali o nell'osservanza dei divieti della legge, ma emerge dal fare quel che personalmente gli compete[32] e dall'amore verso Dio.

126. 1. Le Scritture occultano pertanto il loro pensiero per molte ragioni: in primo luogo affinché impariamo ad indagare e sempre vegliamo per la scoperta delle parole di salvezza; poi, siccome la loro intelligenza non sarebbe stata nemmeno conveniente alla totalità degli uomini[33], perché non ricevessero danno interpretando erroneamente quello che lo Spirito Santo aveva detto per nostra salvezza. 2. Perciò, riservati per le persone elette e incluse fra gli ammessi dalla fede alla " gnosi ", i sacri misteri delle profezie sono avvolti nel velo delle parabole[34]. Il carattere tipico delle Scritture è parabolico, perché anche il Signore, che non è del mondo, venne fra gli uomini come

[29] φρόνησις: cfr. I **28** 177.3 - 178.1; II **5** 24.1.
[30] Cfr. sopra, **7** 61.2.
[31] Cfr. Cic. *De Nat. D.* I 41, 116; Plat. *Gorg.* 507b; Ps. Plat. *Def.* 412e; Philon. *De Abr.* 37, 208; Chrysipp., *fr. mor.* 660 Arn.; anche VII **12** 80.7.
[32] Cfr. Plat. *Resp.* IV 434c; Olympiod. *In Phaed.*, p. 16 Norvin. La massima è riportata in *Sacra Parall.* 259 Holl.
[33] Cfr. ancora a I **1** 2.2; sopra, 115.6; per l'abito della ricerca, I **2** 21.1.
[34] Cfr. ancora I **1** 13.1-3; **2** 20.4 etc. Sui traslati, Tryphon. περὶ τρόπων, VIII 750 Waltz, e sulla definizione della παραβολή (n. 4) anche uno Scolio ai Salmi (Analecta Sacra, III 111 Pitra).

se fosse del mondo. Infatti rivestì tutte le virtù e doveva tramite la " gnosi " *trasferire* l'uomo allevato nel mondo alle vere realtà intelligibili: da un mondo a un mondo. 4. Così era *traslata* anche la Scrittura a cui fece ricorso: infatti la parabola è una sorta di discorso che conduce colui che lo comprende da un qualcosa di non proprio, ma simile al proprio, alla verità e al proprio; oppure, come anche si definisce, un tipo di dizione che presenta con efficacia, mediante termini diversi, ciò che viene detto in modo proprio.

127. 1. E già l'annuncio profetico di tutta l'economia del Signore si rivela, a quelli che non hanno conosciuto la verità, come una vera e propria parabola: questo quando uno dice, e altri ascoltano, che il Figlio di Dio il quale ha creato l'universo ha assunto una carne ed è stato concepito in una matrice di vergine; come si è formata la sua povera carne visibile e, conseguentemente, come in realtà è accaduto, che ha sofferto la passione ed è risorto; « scandalo per i Giudei, follia per i Greci », come dice l'apostolo[35]. 2. Ma le Scritture, che sono aperte e dichiarano il vero a « quelli che hanno orecchie »[36], annunciano il fatto stesso che la carne assunta dal Signore ha sofferto la passione, come « potenza e sapienza di Dio »[37]. 3. E infine il genere parabolico della Scrittura, antichissimo, come mostrammo[38], naturalmente abbondò proprio nei profeti, perché lo Spirito Santo dimostrasse che sia i filosofi greci sia i sapienti degli altri popoli barbari hanno ignorato la futura venuta del Signore e la mistica dottrina che sarebbe stata tramandata da Lui. 4. A buon diritto quindi la profezia, quando annunciò il Signore, per non parer blasfema nella sua parola contraria all'opinione dei più, configurò quello che significava con espressioni che potevano anche indurre a diverse interpretazioni. 5. E intanto tutti i profeti che avevano predetto la venuta del Signore e i santi misteri che l'accompagnarono, furono perseguitati, uccisi, come il Signore stesso che rese manifeste le loro Scritture; e i suoi disce-

[35] 1 Cor 1, 23.
[36] Mt 11, 15 etc.
[37] 1 Cor 1, 24.
[38] Cfr. V **4** 19.3 etc.

poli che proclamarono il Logos parimenti, seguendo Lui, **128.** 1. sacrificarono la vita. Onde anche Pietro nella *Predicazione* quando parla degli apostoli dice: « Noi abbiamo studiato i libri dei profeti in nostro possesso, i quali nominano il Cristo Gesù, ora per parabole, ora per enigmi, ora in modo autentico ed espressamente; e vi abbiamo trovato descritti la sua venuta, la morte, la crocifissione e tutti gli altri tormenti che gli inflissero i Giudei, poi la resurrezione e l'ascensione al cielo, prima che fosse fondata Gerusalemme: proprio come era stato scritto tutto quello 2. che Egli doveva soffrire e dopo di Lui sarà. Per aver riconosciuto tutto questo abbiamo creduto in Dio tramite 3. ciò che era stato scritto di Lui ». Poco più oltre aggiunge, di nuovo mostrando che per divina provvidenza si sono adempiute le profezie, queste parole: « Conoscemmo che Dio aveva realmente disposto tutto, e nulla noi diciamo prescindendo dalle Scritture » [39].

129. 1. Orbene la lingua ebraica possiede anche altre peculiarità, come del resto ogni altra lingua. Essa contiene uno speciale frasario che mette bene in luce un carattere etnico – tanto vero che lingua si suol definire un complesso di di- 2. zioni costituito con carattere etnico [40]. Ma a quelle altre lingue resta ignoto [il fenomeno della] profezia. Infatti nei dialetti greci, [per es.,] di proposito i cosiddetti mutamenti metaforici creano le allegorie, elevati a un senso più alto a somiglianza delle nostre profezie; se non che si manifestano * subito, perché l'uso del traslato, in luogo del termine normale, avviene volontariamente, nel parlare 3. ordinario o poetico. In ogni caso la metafora è una dizione traslata dal proprio al non proprio per comporre la 4. frase in vista di maggiore venustà nel discorso. Invece la profezia non usa affatto le figure linguistiche per abbellire la frase, ma occulta in vari modi la verità perché « non è da tutti » [41], facendo sì che si levi la luce solo

[39] Ancora dal Κήρυγμα Πέτρου: cfr. I **29** 182.3; questo è il *fr.* 9-10 Dobschütz = 9 in M. G. Mara, ivi cit. L'accenno a Gerusalemme allude alla "nuova" Gerusalemme che « discende dal cielo », secondo Ap 21, 1 e 10, 2 Pt 3, 13? Cfr. anche *Exc. ex Theod.* 66 (per i modi espressivi dei profeti).
[40] Cfr. già I **21** 142.3.
[41] Cfr. ancora 1 Cor **8**, 7; I **1** 2.2.

per quelli che si sono iniziati alla "gnosi", che cercano **130.** 1. per amore la verità. Così nella filosofia "barbara" si cita quale aspetto della letteratura profetica il "proverbio", la "parabola" e inoltre l'"enigma". Ma si parla pure di "sapienza", della "educazione" come qualcosa di diverso da essa, nonché di « parole di saggezza », di discorsi artificiosi, di « giustizia vera », e ancora di dottrina del « pronunciare retto giudizio » e « astuzia dei semplici », che proviene loro dall'educazione, di « sensibilità e riflessio- 2. ne » per i nuovi catecumeni. « Il sapiente che ascolta questi profeti », dice [la Scrittura], « sarà più sapiente e chi sa riflettere acquisterà l'arte di governare e capirà le parabole, i discorsi oscuri e i dettami e gli enigmi dei 3. sapienti » [42]. Ora, se da un Elleno figlio di Zeus, soprannominato Deucalione, avvenne che furono denominati i dialetti greci [43], in base ai computi cronologici che esponemmo [44] è facile rendersi conto di quante generazioni i dialetti greci siano più recenti della lingua degli Ebrei!

131. 1. Nel procedere del lavoro segnaleremo le varie metafore qui sopra esposte usate dal profeta e le richiameremo in ogni sezione, mostrando debitamente il modo di vita 2. "gnostico" secondo la regola della verità. Non è forse vero che la potenza divina apparendo nella visione ad Herma sotto forma della Chiesa gli diede da trascrivere il libro che voleva fosse annunciato agli eletti? Ed egli lo trascrisse, dice, « lettera per lettera », non trovando 3. modo di finire le sillabe [45]. Voleva con ciò chiarire che la Scrittura è manifesta a chiunque, intesa secondo la semplice lettura, e questa è la fede che ha funzione di elemento primo, per cui si parla allegoricamente della lettura « lettera per lettera ». Ma quando già la fede fa progressi, noi intendiamo che si ha la spiegazione "gnostica" [46] delle Scritture, e questa è assimilata alla lettura « se-

[42] Prv 1, 1-6; già II **2** 7.1-2.
[43] Cfr. Apd. I **7**, 2.6.
[44] Nel c. 21° del l. 1° (102.3; 103.2; 136.4).
[45] Past. Herm. *Vis.* 2, 1.3-4: « visione percepita con chiarezza, ma difficile a tradursi in linguaggio scritto » (Brontesi, *o. c.*, 567).
[46] Cfr. II **11** 49.3. La fede conserva intatta la tradizione (la "lettera"); la "gnosi" ne scopre l'intelligenza (« collega le sillabe »). Cfr. Moingt *art. c.* [a I **1** 1], II 403 s.

4. condo le sillabe ». Anche il profeta Isaia riceve l'ordine di prendere un libro *nuovo* e *scrivervi* qualcosa[47]: lo spirito profetava che la " gnosi " santa ci sarebbe stata dopo, tramite l'esegesi delle Scritture; essa era ancora *non scritta* a quel tempo, perché non era ancora conosciuta: era stata rivelata da principio solo a coloro che l'intendevano. 5. Ed ecco che quando il Salvatore l'insegnò agli apostoli, anche fra noi si diffonde, non scritta, la tradizione di ciò che allora fu scritto, « incisa in cuori »[48] *nuovi*, come fu

132. 1. preso nuovo quel libro, dalla potenza di Dio. Così i più dotti fra i Greci consacrano ad Hermes, che chiamano Logos[49], per la sua caratteristica di interprete, il frutto del 2. melograno: poiché il Logos ha molti recessi nascosti. Si spiega allora che Gesù di Nave vide Mosè, mentre era assunto, in due forme: uno fra gli angeli, l'altro onorato 3. di sepoltura nella valle della montagna. Gesù vide questo spettacolo in basso, perché fu sollevato solo in Spirito insieme con Caleb[50]: tuttavia non videro entrambi allo stesso modo, ma questi discese più presto perché molto era il gravame che portava con sé[51]; Gesù invece discese dopo lui e raccontò la [visione di] gloria che aveva contemplato. Egli aveva potuto osservare meglio dell'altro, in quanto anche in stato di maggiore purità. La storia rivela, è evidente, che « non da tutti è la " gnosi " »[52]: gli uni vedono il corpo delle Scritture, le frasi e i nomi (cfr. il corpo di Mosè), gli altri distinguono il pensiero e quello che è significato dalla lettera, occupati a contemplare Mosè 4. fra gli angeli. E per certo anche di coloro che invocavano il Signore stesso i più dicevano: « Figlio di David, abbi

[47] Cfr. Is 8, 1-2.
[48] Cfr. 2 Cor 3, 3; sulla tradizione segreta cfr. I **1** 11.3 etc.
[49] Cfr. ad es. Plut. *De Is et Os.* 54 373b.
[50] Capo di una tribù palestinese fusasi con gli Israeliti durante il soggiorno di questi a Qadesh (Nm 13-14; Gs 14, 6 etc.). L'episodio qui narrato non figura nel V. T.; cfr. però Jos. Fl. *A. J.* IV 8, 48; l'apocrifa *Assunzione di Mosè* (da cui Orig. *Hom. in Jos.* 2, 1); cfr. I **23** 153.1.
[51] Cfr. Plat. *Phaed.* 81c.
[52] 1 Cor 8, 7; sopra, c. 14 in f. Il senso letterale delle Scritture è " superato " da quello allegorico perché questo è degno della maestà divina (Mortley, 203 s.; Wolfson, *o. c.* [a I **5** 31.3], 51-53).

pietà di me »[53]; solo pochi riconoscevano il Figlio di Dio, come Pietro. E [il Signore] lo chiamò beato « perché non la carne e il sangue gli avevano rivelato la verità, ma il Padre suo dei cieli »[54], e voleva significare che lo " gnostico " riconosce il Figlio dell'Onnipotente non attraverso la carne concepita da sua madre, ma attraverso la stessa po- 5. tenza del Padre. E la conquista della verità non è difficile solo a quelli che vi si accostano così, sprovveduti, ma neppure a quelli che raggiungono la scienza in modo personale si concede di colpo e perfetta la contemplazione: lo insegna ancora la storia di Mosè. [Essa non ci sarà concessa] finché non ci saremo abituati ad una visione diretta, come gli Ebrei alla gloria di Mosè[55] e i santi d'Israele alla visione degli angeli, finché allo stesso modo non potremo fissare lo sguardo sui fulgidi raggi della verità.

Capitolo 16

133. 1. Esaminiamo ora in fretta, come esempio di chiarificazione in senso " gnostico ", il decalogo. Che sia sacro il numero dieci, è superfluo dirlo qui. Se le tavole scritte sono « opera di Dio »[1] si troverà che rivelano [conformità con la] creazione della natura. Con « dito di Dio »[2] s'intende infatti la potenza di Dio, per cui è compiuta la creazione del cielo e della terra, e di questi le [due] tavole s'in- 2. tenderanno simboli. La scrittura di Dio e le sue raffigurazioni riportate nella tavola significano la creazione del 3. mondo. Il decalogo, secondo un'immagine del cielo, comprende sole, luna, astri, nuvole, luce, vento, acqua, aria, te- 4. nebra, fuoco. Questo il decalogo naturale del cielo. L'immagine della terra comprende invece uomini, bestiame, rettili, fiere, e gli animali acquatici come pesci e cetacei, e così i volatili come i rapaci e quelli che si nutrono senza ucci-

[53] Mc 10, 48 e parall.
[54] Mt 16, 17.
[55] Cfr. Es 34, 30.
[1] Es 32, 16; sul numero dieci cfr. II **11** 51.1.
[2] Es 31, 18.

dere, e del pari piante come le fruttifere e le sterili. Questo il decalogo naturale della terra. « L'arca » che contiene queste tavole indicherà la "gnosi", cioè la sapienza delle cose divine ed umane[3]; ed è probabile che le due tavole rappresentino la profezia dei due Testamenti. Esse furono poi, misteriosamente, fatte di nuovo[4] quando l'ignoranza e insieme il peccato raggiunsero il colmo. E i comandamenti, si può pensare, sono scritti in modo duplice, con due spiriti, quello che ha funzione di guida e quello che sta soggetto, poiché « la carne ha desideri contrarî allo spirito e lo spirito contrarî alla carne »[5]. Esiste poi una decade in rapporto alla persona umana in se stessa, costituita dai cinque sensi, la favella, la capacità generativa, quindi per l'appunto come ottavo l'elemento spirituale infuso nella creazione[6], nona la parte dell'anima che ha funzione di guida, decima la proprietà caratterizzante dello Spirito Santo che si aggiunge mediante la fede[7]. Inoltre si vede che la legge comanda in certo modo a dieci parti dell'uomo: vista, udito, olfatto, tatto, gusto, e agli organi che servono a questi sensi, e che sono a coppie, mani e piedi: così è formato l'uomo. Subentra poi l'anima e, a priori distinta*, la parte che ha funzione di guida, con la quale ragioniamo, non generata con l'eiaculazione seminale, per cui anche senza di essa si raggiunge la decade. Mediante tutte queste facoltà l'attività dell'uomo si esplica in modo completo. Appena creato l'uomo assume il principio della vita cominciando per ordine dalle esperienze sensibili. Ora noi affermiamo che la razionalità con funzione di guida è, per l'essere vivente, la causa della sua formazione, ma anche del fatto che la parte irrazionale è animata ed entra a far parte di quella formazione. Insom-

[3] Cfr. I **5** 30.1; ib. 3-4 per le interpretazioni (qui in senso "cosmico") delle Scritture; Mondésert, 152-162.

[4] Cfr. Es 34, 1-4.

[5] Gal 5, 17; anche Filone dice che le due tavole rappresentano le due parti dell'anima, razionale ed irrazionale (*Quis Rer. Div. h.* 35, 167); cfr. 136.4. Per lo ἡγεμονικόν cfr. II **11** 51.6.

[6] Lo spirito carnale o somatico (dello sperma): cfr. 135.3; 136.1; IV **23** 150.2; ψυχὴ σωματική: VII **12** 79.6; *Exc. ex Theod.* 50, 1; Iren. *Adv. Haer.* I 5, 5. Sui "pneumata", Schmöle, *o. c.*, 4 s., 21 s.

[7] Cfr. II **11** 50.3-4; 51.6; V **13** 88.2.

ma la potenza vitale, che comprende la facoltà di nutrizione, sviluppo e, in genere, movimento, è appannaggio dello spirito carnale, mobilissimo e dovunque penetrante attraverso le sensazioni e le altre parti del corpo, e che attraverso il corpo riceve i primi impulsi sensibili; ma l'elemento che ha funzione di guida possiede la libera facoltà di scelta, in cui [risiedono i processi di] ricerca, apprendimento, "gnosi". Invero le relazioni di tutte le facoltà sono coordinate a quest'unico principio egemonico[7a], e per esso l'uomo vive, e vive in questo o quel modo.

136. 1. Per mezzo dello spirito corporeo l'uomo sente, desidera, gioisce, si adira, si nutre, cresce; in particolare è esso anche il mezzo per cui procede alle azioni relative al pensiero e all'intelligenza; quando poi ha dominato le passioni, allora la parte egemonica regna. Sicché il comandamento « non desiderare »[8] significa: non essere schiavo dello spirito carnale, ma comandalo, poiché « la carne ha desideri contrari allo spirito » e insorge fino ad infrangere l'ordine della natura, e « lo spirito contro la carne »[9] ottiene il sopravvento fino ad [instaurare] la condotta di vita naturale dell'uomo. Perciò è detto forse a buon diritto che l'uomo è nato « ad immagine di Dio »[10], non per la forma della sua struttura, ma perché, se Dio crea tutto con Logos, l'uomo che diventa "gnostico" compie il bene con quello che ha in lui la caratteristica del Logos. Quindi si è detto giustamente[11] che le due tavole significano i comandamenti tramandati prima della legge e dati ai due spiriti, quello infuso nella creazione e quello con funzione di guida. E i moti sensibili sono modellati dal pensiero e insieme si manifestano nell'attività del corpo: la

137. 1. comprensione deriva da ambedue. E viceversa come la sensazione si dirige al sensibile, così l'intelletto all'intelligibile. Duplici sono quindi anche le azioni, le une se-

[7a] Cfr. IV **6** 39.2; V **12** 80.9; per la libertà della scelta cfr. I **1** 4.1; per la supremazia del logos sui πάθη, I **24** 159.3; II **13** 59.6.

[8] Es 20, 17, tante volte citato, sotto vari angoli interpretativi.

[9] Gal 5, 17 cit.

[10] Gn 1, 26; per la somiglianza in senso spirituale cfr. già **14** 114.4; II **16** 72.2.

[11] Qui sopra, 134.1.

condo il pensiero, le altre secondo l'attuazione pratica [12]. 2. Il *primo* comandamento del decalogo dichiara che unico è Dio Onnipotente, che trasferì il suo popolo dall'Egitto, attraverso il deserto, nella terra dei padri [13]. Essi dovevano così comprendere attraverso le opere divine, come potevano, la sua potenza e astenersi dal culto idolatrico delle cose generate, riponendo tutte le loro speranze nel 3. Dio di verità. Il *secondo* divieto significava che non bisogna assumere né trasferire l'augusto potere di Dio (e questo è il suo "nome" [14], infatti questo solo potevano, e i più possono ancor oggi, apprendere) – non trasferire dunque la sua denominazione sulle cose generate e vane, quelle fatte da artefici umani. Fra queste non trova posto 4. «Colui che è». «Colui che è» [15] è esso solo nell'identità ingenerata. Il *terzo* monito è quello che dichiara che il mondo è nato da Dio ed Egli ci ha dato il settimo giorno come riposo per i travagli della vita [16]. Dio è infatti indefesso, senza passioni [17] e senza bisogni, ma noi che por-

138. 1. tiamo la carne abbiamo bisogno di riposo. Il settimo giorno è dunque proclamato giorno di riposo: tempo di astinenza dal male, esso prepara quel primo giorno origine della vita, vero nostro riposo, che è anche veramente la prima generazione della luce, nella quale si contempla 2. l'universo e ogni cosa è data in possesso. Da questo giorno la prima sapienza e "gnosi" irradia per noi [18]. Poiché la luce della verità è vera luce, senza ombre, che si distri-

[12] Su questa dottrina antropologica platonico-stoica (dicotomia o tricotomia dell'anima e sue funzioni) cfr. III **10** 68.5; Spanneut, *o. c.*, 167-175; 224-226.

[13] Il commento segue l'ordine del decalogo (con qualche confusione): Es 20, 2-17 e Dt 5, 6-21.

[14] Cfr. Es 20, 7.

[15] Es 3, 14.

[16] Cfr. Plat. *Leg.* II 653cd.

[17] Cfr. II **8** 40.1; **16** 72.1-2.

[18] Questo brano allegorico sul 3° comandamento (nn. 3-4) deriva da un testo di Aristobulo (cfr. Eus. *P. E.* XIII 12, 9-12; sopra, I **15** 72.4), che include anche la citaz. di Salomone (Prv 8, 22-23). In particolare per l'equivalenza luce-verità o "gnosi"- luce cfr. III **5** 44.3; Philon. *Quaest in Gen.* III 4, 3. Già Giustino parlava del 7° giorno come emblema della cessazione dal peccato (per ἀνάπαυσις cfr. II **9** 45.4-5): *Dial. c. Tr.* 12, 3; Daniélou, *Message, cit.* [a I **1** 1.1], 525.

buisce nella sua indivisibilità [19], quale spirito del Signore, a quelli che si sono santificati per fede, e ci sovrasta come 3. fiaccola per la conoscenza profonda del reale. Ora, se la seguiamo, per tutta la vita ci rendiamo insensibili alle pas- 4. sioni, e questo è trovare *riposo*. Per questo anche Salomone dice che, prima del cielo e della terra e di tutte le cose, la sapienza è esistita ad opera dell'Onnipotente; e la partecipazione ad essa (intendo partecipazione di potenza, non per essenza) insegna ad avere scienza, per comprensione profonda, delle cose divine ed umane [20].

5. A questo punto va fatta menzione, in via accessoria, di un altro tema, poiché il discorso è venuto a toccare l'argomento dell'ebdomade e della ogdoade [21]. Può darsi in effetti che l'ogdoade sia propriamente un'ebdomade, e l'ebdomade un'esade secondo il suo aspetto apparente; e l'una potrebbe essere propriamente il sabato, e l'ebdo- 6. made giornate lavorative. Infatti la creazione del mondo è condotta a termine in 6 giorni; lo spostamento del sole da tropico a tropico si compie in 6 mesi, e durante l'uno di questi periodi le piante perdono le foglie, durante l'altro le rigenerano e i semi giungono a maturazione [22].

139. 1. Si dice anche che il feto è completo esattamente al 6° mese, cioè a 182 giorni e mezzo: così il medico Polibo nel libro *Sui feti all'8° mese* e il filosofo Aristotele nello 2. scritto *Sulla Natura* [23]. I Pitagorici poi penso derivino dalla tradizione della nascita del mondo secondo il profeta la loro credenza del 6 come numero perfetto; essi

[19] ἀμερῶς μεριζόμενον: cfr. III **10** 69.1.

[20] Cfr. I **5** 30.1.

[21] Fino a 145.3: tratto derivato da letteratura ebdomatica o epetadistica (cfr. V **14** 107). Di tradizione remotissima, se ne ritrova un filone in Solone, sotto cit., e nel περὶ ἑβδομάδων dello Pseudo-Ippocrate. Sulla mistica del 7 cfr. Zeller-Mondolfo, cit., I 2 239 s. (ivi bibliogr.); essa era diffusa già nel mondo semitico (Babilonesi, Ebrei etc.). Sull'ogdoade, sotto, 140.2.

[22] Cfr. Macrob. *In S. Sc.* 1, 6.59-60 etc.

[23] Arst., *fr.* 282 R.³; cfr. Diels, *Doxogr.* 429 (= Aet. *Plac.* V 18, 5); Philon. *De Opif. M.* 41, 124. Per Polibo, genero e seguace di Ippocrate, il medico di Cos, cfr. Corp. Med. Graec. I 2 p. 1ª (1968) 47-60 e Hippocrate, Paris, Les Belles Lettres, T. XI (1970) *De la générat.* etc., *Du foetus de huit mois.* Opera però di dubbia attribuzione.

lo chiamano "mediano fra i pari"[24] e "matrimonio": ["mediano fra i pari"] perché esso è medio del numero "retto", cioè del 10 e del 2, dai quali appare infatti 3. equidistante. [Quanto al secondo appellativo], come il connubio fra maschio e femmina genera, così il 6 è prodotto del dispari 3, detto "maschio", e del pari 2, detto 4. "femmina": 2×3=6. E altrettanti sono i movimenti più generali, per cui tutta la generazione si produce, verso l'alto e verso il basso, a destra e a sinistra, avanti e in-

140. 1. dietro. Giustamente quindi ritengono[25] il numero 7 "senza madre" e "senza figli", interpretando così il sabato e definendo allegoricamente la caratteristica del *riposo*[26], durante il quale « non prenderanno più né mariti né mogli »[27]. Il 7 non risulta da alcun numero che moltiplichi qualsiasi altro, né moltiplicato per un numero qualsiasi dà come prodotto altro numero fra quelli entro la 2. decina. Chiamano poi l'ogdoade cubo, annoverando insieme ai 7 pianeti la sfera delle stelle fisse: esse formano il "grande anno", quasi periodico compimento della ri-3. compensa promessa[28]. Così il Signore, salito sul monte con tre discepoli, diviene *sesto*[29] e risplende di luce spirituale disvelando la sua potenza per quanto era possibile agli eletti per vederla. Intanto la voce, *settima*, lo proclama Figlio di Dio; così i discepoli, convinti circa la sua persona, trovarono *riposo*, ed Egli, « colui che è glo-

[24] μεσευθύν; i pari sono il 1° (2) e l'ultimo (10) della decade, fra i quali il 6 occupa la posizione intermedia. Per il 6 come γάμος cfr. V 14 93.4; per il rapporto simbolico coi movimenti cfr. Philon. *Leg. All* I 2, 4 (che lo limita ai moti dei "corpi organici"); Plut. *Aet. Rom.* 102 288d.

[25] I Pitagorici: cfr. Philol., 44 B 20 D.-K.; e spesso in Filone (*De Opif. M.* 33, 99; *Leg. All.* I 5, 15 etc.: in Delatte, *Études sur la Litt. Pyth.* Paris 1915 227-245).

[26] Nel senso detto in 138.3.

[27] Mt 22, 30 e parall.

[28] Sulla ogdoade, simbolo di perfezione, cfr. IV 17 109.2; **25** 159.2-3 etc.; Barn. *Epist.* 15; Lact. *Div. Inst.* VII 14; Rahner, *o. c.* [a I 1 13.1], 92-95 etc.

[29] Perché, nel fatto, scendono Mosè ed Elia accanto a Lui nella trasfigurazione (Mt 17, 1-5 e parall.) o perché, nel simbolo, secondo lo gnostico sotto citato, il nome di Ἰησοῦς – ivi manifestatosi nel suo vero essere – ha 6 lettere.

rioso »[30] attraverso la creazione rivelata dall'esade, apparve in realtà *ogdoade*: Dio che rivela la sua potenza in povera carne, tenuto in conto di uomo, ma nascosto nella 4. sua vera realtà. Infatti nella serie dei numeri è inserito anche il 6, ma il simbolo[31] è considerato come segno spe-

141. 1. ciale nell'alfabeto, e non lo si usa nella scrittura. Così per quanto riguarda le cifre è conservata nell'ordine ogni unità fino al 7 e all'8; ma secondo il numero delle lettere 2. 6ª è la zeta, 7ª l'eta[32]. Introdotto poi in qualche modo, il segno grafico speciale, se seguiamo così la numerazione, 3. il 7 diviene la sesta lettera, l'8 la settima. Perciò, rispettivamente, si dice che l'uomo fu fatto « nel sesto giorno »[33], l'uomo che diventò fedele a « Colui che è glorioso », sì da ricevere direttamente il *riposo* dell'eredità 4. del Signore. Qualcosa di simile significa anche « l'ora sesta » nell'economia della salvezza[34], per la quale l'uomo 5. fu redento. Invero gl'intervalli in una serie di 8 punti 6. sono 7, e gli spazi fra 7 punti evidentemente sono 6. Per altro diverso è il discorso, quando l'ebdomade rende gloria all'ogdoade e « i cieli narrano ai cieli la gloria di Dio »[35]. Le figure visibili dei cieli sono rappresentate da 7. quelle che per noi sono le vocali: così il Signore stesso è detto « alfa e omega, principio e fine »[36]; « per Lui tutto fu fatto e senza di Lui nulla fu fatto »[37]. Né è vero, come alcuni interpretano il *riposo* di Dio, che Dio abbia cessato di essere attivo: essendo buono, se cesserà mai di

[30] ἐπίσημος ("notabile", "distintivo"), designazione del Cristo presso lo gnostico Marco: cfr. Iren. *Adv. Haer.* I 14, 4; Hippol. *Ref.* VI 46. Con lo stesso aggettivo si designava nella numerazione greca il segno corrispondente al 6, il "vau"; così il 90 ("koppa") e il 900 ("sampi").

[31] La lettera "vau": cfr. qui sotto.

[32] ε' = 5 (5ª lettera dell'alfabeto), ma ζ' = 7 (6ª lettera); il 6 era designato col "vau", scomparso come segno fonico. Onde la sfasatura osservata da Clem.

[33] Gn 1, 27 e 31.

[34] Nella passione del Signore: Mt 27, 45 e parall. Cfr. I 11 52.2.

[35] Sal 18 [19], 2; l'ebdomade rappresenta il creato, l'ogdoade Dio.

[36] Ap 21, 6 etc.

[37] Gv 1, 3, spesso cit.

142. 1. fare il bene, cesserà anche di essere Dio[38]. E questo è empio anche solo dirlo. Quell'essersi riposato significa invece l'aver disposto l'ordine delle cose venute all'esistenza in modo che si conservasse inalterabilmente per ogni tempo, cioè aver posto termine all'antico disordine[39] 2. per ogni cosa creata. Infatti le creazioni distribuite nei vari giorni s'erano succedute con ordine perfetto secondo il principio che ricevessero [ciascuna] il suo valore da quella anteriore, valore che tutte le cose venute all'esistenza avrebbero avuto, perché create nello stesso tempo con un atto di pensiero, non però con uguale dignità. Altrimenti non sarebbe stata espressamente dichiarata la nascita di ciascuna cosa separatamente, mentre è detto che la creazione fu fatta tutta insieme: bisognava pur nomi- 3. nare qualche cosa come prima. Per questo i profeti parlarono di un primo, da cui poi un secondo, mentre tutto nacque insieme da una sola Essenza, per una sola potenza: a quanto pare, una è la volontà di Dio, e in una 4. sola identità. E come la creazione avrebbe potuto aver luogo nel tempo, se anche il tempo è nato insieme con le cose[40]?

143. 1. Ora l'intero ciclo vitale di tutti gli esseri che nascono vivi e di tutte le piante si svolge per ebdomadi[41]. Sette sono gli arcangeli progenitori, che possiedono la massima potenza[42]; sette, secondo gli esperti delle scienze [astrali], sono le stelle erranti che assolvono al compito di amministrare la terra, sotto l'influsso delle quali i Caldei credono che si produca tutto quello che succede nella vita dei mortali, per corrispondenze "simpatiche" – ed è in funzione di

[38] Cfr. Philon. *Leg. All.* I 2, 5, ma anche Eur., *fr.* 292 7 N.²; Aristobulo (Eus. *P. E.* XIII 12, 11); così c. seg., 159.5; V **1** 6.3.

[39] Come quello di cui nel *Timeo* platonico (30a); lo stesso accenno all'ordine, τάξις, nel creato in Philon. *De Opif. M.* 3, 13.

[40] Cfr. Philon. *Leg. All.* I 1, 2 *De Opif. M.* 7, 26-28; per il "primo" e il "secondo" (= archetipo e sensibile?) cfr. V **14** 93.4-5; per il concetto monistico del n. 3, IV **26** 165.4.

[41] Cfr. V 14 107.1 cit.

[42] Cfr. Tb 12, 15; Ap 8, 2 etc.; i πρωτόγονοι sono i πρωτοκτίσται: V **6** 35.1; cfr. **7** 37.1-2; I **16** 80.5. Allude a questo passo un commento di Ecumenio all'Apocalisse (cfr. E. Peterson, « Theolog. Literaturzeit. » 55 1930 256).

questo che essi affermano di poter fare predizioni sul futuro. Delle stelle fisse sette sono le Pleiadi; formate di sette stelle sono le due Orse, secondo le quali ci si regola sia per le opere agricole sia per la navigazione. 2. La luna muta le fasi ogni sette giorni: nella 1ª settimana appare mezza, nella 2ª piena, nella 3ª comincia con la fase decrescente ed è di nuovo mezza, nella 4ª scompare[43]. 3. Anzi, come insegna il matematico Seleuco[44], essa stessa cambia d'aspetto sette volte: da oscura che è [nel novilunio], diventa falciforme, poi mezza, poi rotondeggiante da ambedue le parti, quindi, piena, quindi di nuovo, in fase di decrescenza, rotondeggiante da ambedue le parti,

144. 1. e mezza come prima e falciforme. « Faremo risonare nuovi carmi sulla cetra dalle sette corde », scrive un poeta non oscuro[45], insegnando che sette sono anche i toni della 2. antica lira. E sette sono gli organi sensoriali disposti sul nostro volto: due quelli della vista, due i meati per l'udi- 3. to, due per le narici, settimo quello della bocca. Che poi i trapassi d'età avvengano [per l'uomo] ogni sette anni, 4. lo mostra questa elegia di Solone: « Il fanciullo, bambino non ancor giunto alla pubertà, fa spuntare e poi perde la cinta dei denti nei primi sette anni. Quando Dio gli ha fatto compiere altri sette anni, mette fuori i segni della giovinezza che sopraggiunge. Al terzo settennio mentre il corpo si sviluppa si copre di lanugine il mento, e la 5. pelle muta il suo fiore. Al quarto settennio ognuno è di molto eccellente per vigoria, che gli uomini tengono come segno di valore. Nel quinto è tempo che l'uomo si ricordi del matrimonio e cerchi di generar figli per il futuro. Nel sesto la mente dell'uomo si consolida per ogni compito, né vuol più compiere come prima azioni inconsulte. 6. Nel settimo ed ottavo settennio l'uomo è validissimo di mente e di lingua: e sono quattordici anni fra tutt'e due.

[43] Tutto questo anche in Philon. *Leg. All.* I 4, 8; *De Opif. M.* 39, 114-115 e 34, 101; e Macr. *In S. Sc.*, *l. c.*

[44] Allude forse, più che all'astrologo del tempo di Vespasiano, all'astronomo di Babilonia, vissuto dopo Aristarco di Samo (II sec. a. C.), del quale avrebbe accettato e provato la teoria eliocentrica (Plut. *Quaest.* Plat. 8, 2 1006c etc.).

[45] Terpandr., *fr.* 4, 4 D.

Nel nono egli ha ancora forza, ma più deboli per grandi prove di valore sono il suo corpo e la sua vigoria. Se poi Dio gli farà compiere i sette anni del decimo, non certo immaturamente incontrerà il destino di morte »[46].

145. 1. Ancora. Nelle malattie il settimo e il quattordicesimo sono giorni critici: in essi la natura conduce la sua lotta contro le 2. cause determinanti il male[47]. E infiniti argomenti simili espone Ermippo di Berito nel libro *Sull'Ebdomade*; egli 3. divinizza il numero[48]. Il beato David poi insegna chiaramente a chi sa capire il discorso misterioso sull'ebdomade e sull'ogdoade, cantando così, se non erro: « Sui nostri anni mi sono dato pena come un ragno. I giorni dei nostri anni sono in tutto settant'anni; se si è nel regno 4. ottanta »[49]. Ci sia dato di vivere nel regno... Affinché impariamo che il mondo è generato, ma non crediamo che Dio abbia creato nel tempo, la Scrittura profetica aggiunse: « Questo è il libro della genesi [del cielo e della terra] e delle cose che sono in essi, quando furono creati, nel 5. giorno nel quale Dio fece il cielo e la terra »[50]; dove le parole "quando furono creati" sono espresse con forma aoristica, senza tempo; e l'inciso "nel giorno nel quale Dio fece", cioè, nel quale e mediante il quale fece tutte le cose e « senza il quale nessuna cosa fu fatta »[51], significa l'attività del Figlio. Di Lui dice David: « Questo è il giorno che il Signore ha creato: esultiamo e rallegriamoci in esso »[52], cioè godiamoci il divino banchetto, secondo 6. la "gnosi" da lui dataci. "Giorno" è infatti detto il Logos illuminante le cose nascoste[53] e tramite il quale è 7. venuta alla luce, alla nascita, ogni cosa creata. Insomma

[46] Solon., *fr.* 19 D., conservato, fra altri, da Philon., *o. c.*, 35, 104; cfr. ancora Macrobio, *l. c.*

[47] Anche questo in Filone (*Leg. All.* I 4, 13); cfr. Gell. *N. A.* III 10, 14.

[48] Per Ermippo di Berito cfr. I **15** 73.3 e F. H. G. III 35 e 51.

[49] Sal 89 [90], 9-10 (testo forse mutilo).

[50] Gn 2, 4; il commento che segue, in Philon., *o. c.*, I 8, 20; *Quaest. in Gen.* I 1; cfr. V **14** 92.3.

[51] Gv 1, 3.

[52] Sal 117 [118], 24.

[53] Cfr. 1 Cor 4, 5; per il simbolismo cristiano del giorno o della luce, Rahner, *o. c.*, 123-128 etc.; in particolare cfr. IV **22** 141.4.

il decalogo, mediante la lettera iota[54], significa quel beato nome, presentandoci Gesù come Logos.

146. 1. Proseguiamo. Il *quinto*[55] comandamento riguarda l'onore verso il padre e la madre; e chiama apertamente Dio Pa- 2. dre e Signore. Perciò quelli che lo conoscono li proclama figli e "dei"[56]. Signore e Padre è dunque il Creatore di tutto; la madre poi non è, come alcuni vorrebbero, la sostanza da cui siamo nati, né, come altri esplicarono, la chiesa, ma la divina "gnosi" e sapienza, come dice Salomone che chiama la sapienza madre di giusti[57]. Essa dev'essere scelta per se stessa. E tutto quel che è buono e augusto viene a nostra conoscenza da Dio attraverso il 3. Figlio. *Segue* il comandamento sull'adulterio. Adulterio si ha se uno, abbandonando la "gnosi" della chiesa e vera e il giudizio intorno a Dio, accede alla falsa opinione che non è pertinente: o divinizza qualche essere creato o si foggia idoli da qualcuna delle cose che non sono, fino a varcare i limiti della "gnosi", o meglio ad uscirne fuori[58]. Estranea allo "gnostico" è la falsa opinione,

147. 1. come la vera gli è familiare e compagna. Perciò anche il grande apostolo definisce l'idolatria uno degli aspetti della prostituzione[59], in accordo con il profeta che dice: « Si prostituì davanti al legno e alla pietra. Al legno disse: "Tu sei mio padre", e alla pietra: "Tu mi hai gene- 2. rato" »[60]. Poi *segue* il comandamento relativo all'uccisione. Uccisione è una soppressione violenta. Orbene, colui che vuole sopprimere la verità su Dio e la sua eternità, per sostituirvi la menzogna, affermando o che nell'universo non c'è intervento della provvidenza o che il mondo è ingenerato o ‹rifiutando›* comunque qualche propo-

[54] ι, che come numero vale 10, ed è la prima del nome Ἰησοῦς; cfr. **11** 84.3; *Paed.* II 4 43.3; III **12** 89.1.

[55] In realtà il 4° (cfr. sopra, 137.4): seguita, più breve, il commento al decalogo.

[56] Sal 81 [82], 6; cfr. a II **20** 125.5.

[57] Cfr. Sir 3, 1 (nella versione latina), etc.; la "gnosi" va perseguita per se stessa: cfr. IV **6** 29.4; **22** 136.2-3.

[58] Così gli eretici: cfr. II **6** 30.1; VII **16** 97.3.

[59] Clem. intende a suo modo i testi paolini ove sono elencati in fila tutti i vizi (Gal 5, 20; Col 3, 5): così in III **12** 89.1; VII **12** 75.3: cfr. Seesemann, *art. c.* [a I **4** 27.3].

[60] Ger 3, 9 e 2, 27.

sizione certa secondo la dottrina di verità, questi è micidiale. 3. *Dopo* questo viene il comandamento sul furto. In proposito, come colui che ruba i possessi altrui compie grave ingiuria e giustamente cade nei castighi che merita, così chi si appropria delle opere divine per arte plastica o grafica e si vanta creatore degli esseri viventi o delle piante e chi parimenti contraffà la vera filosofia, questi è ladro. 4. Chi è agricoltore, chi è padre di un figlio, sa amministrare la seminagione: e Dio, che procura la crescita e la perfezione d'ogni cosa, conduce ciò che nasce al suo sviluppo naturale[61].

148. 1. I più, e con essi i filosofi, attribuiscono agli astri, come prerogativa principale, gli accrescimenti e le trasformazioni, defraudando così, per quanto sta in loro, il Padre dell'universo della sua indefessa potenza. 2. Invece gli elementi e gli astri, vale a dire le potenze amministratrici, furono incaricate di eseguire i disegni dell'economia divina: e ubbidiscono da sé e si lasciano guidare dagli ordini imposti, nel modo come li dirige la parola del Signore, poiché la potenza divina per sua natura opera ogni cosa occultamente. 3. Perciò colui che afferma di aver concepito o creato lui qualcosa di pertinente alla creazione, dovrà sottostare al rendiconto dell'empia sua audacia. 4. *Decimo* è il comandamento che riguarda tutti i desideri. Come colui che desidera l'illecito deve render conto, allo stesso modo non è concesso desiderare cose false, né credere che degli esseri generati quelli animati possano salvare o danneggiare di per sé, quelli inanimati non lo possano affatto. Chi dice che quel certo antidoto non ha potere di risanare e la cicuta uccide, fa senza parere un discorso ingannevole, perché nessuna di 5. queste sostanze agisce senza colui che maneggia l'erba o il farmaco, come la scure non opera senza il taglialegna, 6. né la sega senza colui che sega[62]. E come quegli strumenti non agiscono da sé, ma possiedono certe qualità fisiche adempienti la funzione che è loro propria insieme all'attività dell'artigiano, così per l'universale provviden-

[61] Vago ricordo paolino: 1 Cor 3, 5-7. La " creazione " artistica è condannata come usurpazione della creazione di Dio; la condanna platonica delle arti riveste qui un significato teologico (cfr. tuttavia 150.5).

[62] Il paragone è in Isaia (10, 15).

za di Dio l'efficacia operativa si trasmette per progressiva successione tramite gli enti che ne ricevono il moto più da vicino fino alle singole cose particolari.

Capitolo 17

149. 1. Ma a quanto pare i filosofi greci, sebbene nominino Dio, non lo conoscono, perché non venerano Dio « secondo Dio »[1]. Le loro proposizioni filosofiche, al dire di Empedocle, « proprio come espresse dalla lingua di molti, vanamente si diffondono dalle labbra di gente che poco ha visto del tutto »[2]. 2. E infatti, come l'arte sa convertire in fuoco la luce solare facendola passare attraverso un vaso di cristallo pieno d'acqua[3], così anche la filosofia coglie dalla divina Scrittura la scintilla, e qua e là si manifesta. 3. Ancora, come tutti gli animali respirano la stessa aria, ma alcuni in un modo, altri in un altro e a diverso fine, così anche i più perseguono la verità, o meglio quello che della verità si dice. 4. Non dicono qualcosa di Dio, ma spiegano le loro passioni attribuendole a Dio, poiché la loro vita è tutta nel cercare ciò che persuade, non ciò che è vero; ma la verità non si insegna con la contraffazione, 5. bensì con la disciplina [dello studio]. Non per sembrare buoni crediamo in Cristo[4], come non passeggiamo al sole unicamente per farci vedere che siamo al sole; ma qui stiamo per riscaldarci, e così ci sforziamo di essere cristiani al fine di essere buoni e onesti, perché, esattamente, « il regno [dei cieli] è dei violenti »[5], che guadagnano il frutto di diventare re dalla ricerca, dallo studio, dall'ascesi perfetta.

150. 1. Chi imita l'apparenza tradisce anche la facoltà conoscitiva innata; ma quando uno afferra una scintilla del reale e la ravviva entro l'anima con il desiderio di

[1] Cfr. Rm 1, 21.

[2] Emped., 31 B 39, 2-3 D.-K. = *fr.* 45 Gallavotti, cit. Cfr. il frammento di Pindaro in V **14** 129.1. Sui limiti della filosofia greca rispetto ai " barbari " (151.2; I **3** 22.1), cfr. I **13** 57.1; **16** 80.5.

[3] Esperimento già noto in età classica: cfr. Aristoph. *Nub.* 766-768; Plin. *N. H.* XXXVI 67, 199.

[4] Cfr. a II **4** 18.3.

[5] Mt 11, 12; IV **2** 5.3; per lo sforzo richiesto dalla " gnosi ", I **5** 31.5.

sizione certa secondo la dottrina di verità, questi è micidiale. 3. *Dopo* questo viene il comandamento sul furto. In proposito, come colui che ruba i possessi altrui compie grave ingiuria e giustamente cade nei castighi che merita, così chi si appropria delle opere divine per arte plastica o grafica e si vanta creatore degli esseri viventi o delle piante e chi parimenti contraffà la vera filosofia, questi è ladro. 4. Chi è agricoltore, chi è padre di un figlio, sa amministrare la seminagione: e Dio, che procura la crescita e la perfezione d'ogni cosa, conduce ciò che nasce al suo sviluppo naturale[61].

148. 1. I più, e con essi i filosofi, attribuiscono agli astri, come prerogativa principale, gli accrescimenti e le trasformazioni, defraudando così, per quanto sta in loro, il Padre dell'universo della sua indefessa potenza. 2. Invece gli elementi e gli astri, vale a dire le potenze amministratrici, furono incaricate di eseguire i disegni dell'economia divina: e ubbidiscono da sé e si lasciano guidare dagli ordini imposti, nel modo come li dirige la parola del Signore, poiché la potenza divina per sua natura opera ogni cosa occultamente. 3. Perciò colui che afferma di aver concepito o creato lui qualcosa di pertinente alla creazione, dovrà sottostare al rendiconto dell'empia sua audacia. 4. *Decimo* è il comandamento che riguarda tutti i desideri. Come colui che desidera l'illecito deve render conto, allo stesso modo non è concesso desiderare cose false, né credere che degli esseri generati quelli animati possano salvare o danneggiare di per sé, quelli inanimati non lo possano affatto. Chi dice che quel certo antidoto non ha potere di risanare e la cicuta uccide, fa senza parere un discorso ingannevole, perché nessuna di 5. queste sostanze agisce senza colui che maneggia l'erba o il farmaco, come la scure non opera senza il taglialegna, 6. né la sega senza colui che sega[62]. E come quegli strumenti non agiscono da sé, ma possiedono certe qualità fisiche adempienti la funzione che è loro propria insieme all'attività dell'artigiano, così per l'universale provvidenza di Dio l'efficacia operativa si trasmette per progressiva successione tramite gli enti che ne ricevono il moto più da vicino fino alle singole cose particolari.

[61] Vago ricordo paolino: 1 Cor 3, 5-7. La "creazione" artistica è condannata come usurpazione della creazione di Dio; la condanna platonica delle arti riveste qui un significato teologico (cfr. tuttavia 150.5).

[62] Il paragone è in Isaia (10, 15).

Capitolo 17

149. 1. Ma a quanto pare i filosofi greci, sebbene nominino Dio, non lo conoscono, perché non venerano Dio « secondo Dio »[1]. Le loro proposizioni filosofiche, al dire di Empedocle, « proprio come espresse dalla lingua di molti, vanamente si diffondono dalle labbra di gente che poco ha 2. visto del tutto »[2]. E infatti, come l'arte sa convertire in fuoco la luce solare facendola passare attraverso un vaso di cristallo pieno d'acqua[3], così anche la filosofia coglie dalla divina Scrittura la scintilla, e qua e là si manifesta. 3. Ancora, come tutti gli animali respirano la stessa aria, ma alcuni in un modo, altri in un altro e a diverso fine, così anche i più perseguono la verità, o meglio quello 4. che della verità si dice. Non dicono qualcosa di Dio, ma spiegano le loro passioni attribuendole a Dio, poiché la loro vita è tutta nel cercare ciò che persuade, non ciò che è vero; ma la verità non si insegna con la contraffazione, 5. bensì con la disciplina [dello studio]. Non per sembrare buoni crediamo in Cristo[4], come non passeggiamo al sole unicamente per farci vedere che siamo al sole; ma qui stiamo per riscaldarci, e così ci sforziamo di essere cristiani al fine di essere buoni e onesti, perché, esattamente, « il regno [dei cieli] è dei violenti »[5], che guadagnano il frutto di diventare re dalla ricerca, dallo studio, dall'ascesi perfetta.

150. 1. Chi imita l'apparenza tradisce anche la facoltà conoscitiva innata; ma quando uno afferra una scintilla del reale e la ravviva entro l'anima con il desiderio di

[1] Cfr. Rm 1, 21.

[2] Emped., 31 B 39, 2-3 D.-K. = *fr.* 45 Gallavotti, cit. Cfr. il frammento di Pindaro in V **14** 129.1. Sui limiti della filosofia greca rispetto ai "barbari" (151.2; I **3** 22.1), cfr. I **13** 57.1; **16** 80.5.

[3] Esperimento già noto in età classica: cfr. Aristoph. *Nub.* 766-768; Plin. *N. H.* XXXVI 67, 199.

[4] Cfr. a II **4** 18.3.

[5] Mt 11, 12; IV **2** 5.3; per lo sforzo richiesto dalla "gnosi", I **5** 31.5.

dottrina, dopo mette tutto in movimento ai fini della 2. "gnosi" perfetta. Infatti quello che non si afferra con la conoscenza, nemmeno si desidera, né si guarda con gra- 3. dimento all'utilità che ne deriva. Lo "gnostico" quindi, al limite del suo perfetto agire, imita il Signore per quanto è dato ad un uomo: egli ha contratto per così dire una qualità che è del Signore per assimilarsi a Dio[6]. Ma quelli che non conoscono la "gnosi" non possono nemmeno 4. giudicare della verità secondo una norma. Partecipare alle contemplazioni "gnostiche" non è possibile, se non ci saremo svuotati dei pensieri precedenti. Infatti si suol parlare, così in assoluto, di verità a proposito di ogni 5. cosa percepibile o con l'intelletto o con i sensi. Così è dato scorgere una verità anche della pittura, quando si distingue da quella volgare, e una austerità e dignità della musica, quando si distingue da quella sfrenata. C'è dunque una verità anche della filosofia, distinta dai filosofi, c'è una bellezza vera distinta da quella falsificata. 6. Non bisogna quindi impegnarsi mai troppo per le verità particolari, delle quali si predica la verità, ma per la ve- 7. rità in sé, senza cercare di imparar nomi[6a]. Occuparsi di Dio non è una cosa sola, ma infinite cose, e c'è differenza fra un discorso intorno a Dio e intorno a quello che riguarda Dio. Insomma, in ogni cosa bisogna distinguere gli accidenti dalla sostanza.

151. 1. Per me è sufficiente affermare che Dio è colui che è Signore di ogni cosa. E dico il Signore di ogni cosa in modo perentorio e assoluto, senza tralasciare o eccettuare nulla. 2. Poiché dunque due sono gli aspetti della verità, i nomi e le cose, gli uni trattano dei nomi, quelli che sono versati negli ornamenti retorici del discorso, i filosofi greci, ma 3. le cose le possediamo noi "barbari". Ed ecco che il Signore volle assumere un corpo di forme meschine[7] non invano, ma allo scopo che nessuno, apprezzando l'aspetto avvenente e ammirando la bellezza fisica, si distogliesse dalle sue parole e restasse escluso dalle realtà intelligibili

[6] Cfr. Plat. *Theaet.* 176ab; II **18** 80.5 - 81.1.

[6a] I nomi dilucidano solo verità parziali; dal linguaggio la verità (Dio) non può essere analizzata: cfr. V **12** 80 etc.; Osborn, *o. c.*, 28-30; Mortley, 70 s.

[7] Cfr. III **17** 103.3.

solo per aver posto attenzione alle cose che poi vanno la- 4. sciate [su questa terra]. Perciò non bisogna occuparsi dell'espressione, ma dei significati. Non si affida la dottrina a quelli che sono bravi a comprendere l'espressione e refrattari alla "gnosi": anche i corvi[8] imitano le voci umane senza aver cognizione di ciò che dicono, mentre 5. la percezione intelligente è connessa con la fede. Per es., anche Omero disse: « padre degli uomini e degli dèi »[9],

152. 1. ma senza sapere chi è il Padre e come lo è. Come per chi ha le mani è naturale l'atto di prendere e per chi possiede occhi sani il vedere la luce, così per chi ha acquistato la fede partecipare alla "gnosi" è cosa naturale e spontanea, purché voglia adoperarsi per edificare sopra « le fondamenta » già prima gettate « con oro, argento, 2. pietre preziose »[10]. E non promette di voler partecipare alla "gnosi", ma comincia; né si conviene che abbia l'intenzione di essere di stirpe regale, luminoso, "gnostico", ma che lo sia, come non gli si addice esser disposto a 3. mettersi all'opera di nome, ma di fatto. Dio, che è buono, proprio a causa dell'essere eminente della creazione[11], volendolo salvare si volse a fare anche gli altri esseri, accordando loro dal principio come primo beneficio questo, il venire all'esistenza: e che sia ben meglio l'esistere che il non esistere, ognuno lo concederà[12]. Poi, secondo le possibilità naturali di ciascuna cosa, essa fu ed è fatta capace di progredire verso una condizione via via migliore della

153. 1. precedente. Sicché non è assurdo che anche la filosofia sia stata concessa dalla divina provvidenza come propedeutica della perfezione in Cristo[13], purché non si vergogni,

[8] Cioè i pappagalli; cfr. Theod. *Gr. Aff. Cur.* I 120; e II **1** 3.1.

[9] Iliad. I 544.

[10] 1 Cor 3, 12; cfr. V **4** 26.3.

[11] A causa dell'uomo Dio ama il mondo (Gv 3, 16) o per la salvezza dell'uomo crea il mondo. Cfr. VII **2** 8.1; **7** 48.1; *Paed.* I **2** 6.5; *Ecl. Proph* 18.1: concezione antropocentrica stoica: Chrysipp., *fr. phys.* 1152-1166 Arn.; Cic. *De Nat. D.* II 53, 133 etc. già fatta propria dalla precedente apologetica: cfr. Ad Diogn. 9, 2 etc.; Pohlenz, *art. c.* [a I 1 2.1], 160 s.; Brontesi, *o. c.*, 240-242. Sulla bontà di Dio cfr. V **1** 6.3.

[12] Contro l'affermazione disperata del pessimismo greco: « meglio morire che vivere » (Theogn. 425-428; Eur., *fr.* 285 etc.).

[13] Cfr. a I **1** 18.3; poi **5** 28.1 etc.

essa che è "filosofia"[14], di imparare a progredire verso
2\. la verità con l'aiuto della "gnosi" "barbara". Del resto se « sono stati contati i nostri *capelli* »[15] e ogni minimo movimento, come può non entrare in conto la filosofia?
3\. Anche Sansone aveva la forza nei *capelli*[16] perché riflettesse che neanche le attitudini poco considerate in questo mondo, che giacciono e restano a terra dopo l'uscita del-
4\. l'anima, sono concesse senza la divina potenza. Invero, vuol dire [la Scrittura], la provvidenza si diffonde su tutti partendo dall'alto, da ciò che è più importante, come da una *testa*, « come l'unguento », dice, « che scende sulla *barba* di Aronne fino all'orlo della sua *veste* »[17], (vale a dire [la veste] del gran sacerdote « per il quale tutto fu fatto e senza di lui nulla fu fatto »[18]); non dunque per l'ornamento del corpo: ma la filosofia è al di fuori della gente,

154. 1. come una *sopravveste* [rispetto al corpo]. I filosofi si esercitano con spirituale "senso superiore"[19] per raggiungere il grado di consapevolezza loro proprio. Ora se essi si travagliano nello studio non di parte della filosofia, ma della filosofia in senso assoluto, con amore della verità e senza alcun orgoglio apportano una testimonianza alla verità stessa, anche affiancandosi a coloro che sono di diversa opinione per quanto, [s'intende,] è detto rettamente. Così fanno progressi verso l'intelligenza, secondo le divine direttive, l'ineffabile bontà, che di volta in volta conduce la natura degli esseri, nei limiti delle loro possi-
2\. bilità, verso il meglio. Acquistata poi familiarità non solo con i Greci, ma anche con i "barbari", si lasceranno condurre alla fede [perché son giunti] alla intelligenza loro particolare sulla base di una formazione comune con essi.
3\. Accolto così il fondamento della verità, assumono ulteriore energia per proseguire oltre nella ricerca, e di qui attingono l'amore, dopo essersi fatti discepoli, e bramosi

[14] In senso etimologico, amore della sapienza.
[15] Lc 12, 7 e parall.
[16] Gdc 16, 17.
[17] Sal 132 [133], 2.
[18] Gv 1, 3; sul Logos « gran sacerdote » cfr. II **9** 45.7. Aronne è figura del Cristo: cfr. Mondésert, 152 s.
[19] Cfr. I **4** 26.4; per il progresso, προκοπή, da filosofia a "gnosi" cfr. a I **5** 29.3. Sulla bontà di Dio, V **1** 6.3.

4\. di "gnosi" si protendono verso la salvezza. Per questo dice la Scrittura che « uno spirito di conoscenza »[20] è stato dato ai suoi artefici da Dio: e questo non è altro che il pensiero, facoltà dell'anima di contemplare[21] l'essere, di distinguere e quindi confrontare ciò che è identico, simile e dissimile, di prescrivere e vietare, e sagace a congetturare sul futuro; facoltà che si estende non solo alle

155. 1. arti, ma alla filosofia stessa. E perché mai anche il serpente è detto "intelligente"[22]? Perché anche nel male si può trovare una certa coerenza, capacità di distinzione,
2\. di confronto, di chiaroveggenza del futuro. E la ragione per cui la maggior parte delle iniquità resta occulta è proprio che i malvagi si provvedono del modo di evitare ad
3\. ogni costo e del tutto la pena. Polivalente, l'intelligenza è diffusa per tutto il mondo e per tutte le azioni umane e cambia appellativo per ognuna di esse. Quando cioè si applica allo studio delle cause prime si chiama intellezione; quando conferma questi [processi dell'intellezione] con dimostrazione razionale prende il nome di "gnosi", sapienza e scienza. Quando si occupa di ciò che ha rapporto con la pietà ed accoglie senza indagine teorica la dottrina delle cause prime[23] nell'osservanza d'una funzione attiva che è in essa, si dice fede. Se poi nelle cose sensibili dà una conferma all'apparenza più vera, s'intende come può esserlo in rapporto ad esse, allora si chiama retta opinione; arte invece se s'impegna nelle azioni manuali. Quando infine senza indagine scientifica delle cause prime, ma osservando i fatti simili e trasferendoli [in altre situazioni], avrà creato incentivi e strutture
4\. [determinate per l'azione], viene chiamata esperienza. Le è proprio e realmente Signore e guida, quello Spirito Santo che il credente si conquista dopo aver consolidato la fede, per divina provvidenza, alla fine di tutta [la ricerca].

156. 1. Dunque la filosofia, partecipando ad una comprensione

[20] Es 28, 3; cfr. I **4** 26.1 etc.; sul rapporto fra sapere e amore cfr. anche II **6** 31.1; V **3** 17.1.
[21] La φρόνησις θεωρητική platonica: Xenocr., *fr.* 7 Heinze (= 84-85 Isnardi Parente); cfr. I **28** 177.3 - 178.1; II **5** 24.1.
[22] Gn 3, 2.
[23] O il Logos/Cristo, ἀρχικὸν λόγον (cfr. **7** 58.1; VII **2** 7.4 etc.)?

speciale, diviene partecipe dell'intelligenza, come si è chia- 2. rito da quanto detto sopra. In ogni caso la trattazione razionale di ciò che è percepito mediante l'intelligenza, con libera scelta ed assenso – la si definisce dialettica[24] – ha la capacità sia di confermare per via di dimostrazione quello che si dice della verità, sia di respingere le aporie 3. che si presentano. Chi afferma pertanto che la filosofia non è scesa quaggiù mandata da Dio, rischia di affermare l'impossibilità per Dio di conoscere tutte le cose particolari o quanto meno di essere causa di tutti i beni, ammesso 4. che ciascuno di essi appartenga alle cose particolari. A priori nulla di ciò che è esisterebbe senza un atto della volontà di Dio; e se [tutto esiste] perché Dio lo vuole, la filosofia viene da Dio[25], che l'ha voluta tale quale è a causa di coloro che non si sarebbero astenuti dal male in 5. nessun altro modo che così. Poiché Dio tutto sa: non solo le cose che sono, ma anche quelle che saranno e come ciascuna sarà, e prevedendo ogni particolare mutamento « tutto vede e tutto ode »; vede l'anima ignuda[26], dal di dentro; ed ha dall'eternità ogni cosa singola nel suo 6. pensiero. E ciò che avviene nei teatri e a proposito d'ogni singola parte, quando si guarda all'interno e intorno e si 7. coglie una veduta d'insieme, questo avviene in Dio. Egli osserva tutte le cose insieme e le singole, con un solo sguardo, non però tutto secondo il contatto diretto.

157. 1. Così è ben vero che molti dei fatti che si verificano nel mondo prendono vita attraverso un atto della ragione 2. umana, ma hanno ricevuto la prima scintilla da Dio. Ad es., la salute nasce e si effettua attraverso l'arte medica, la ricchezza attraverso l'arte degli affari e del guadagno: la provvidenza è divina, la cooperazione è degli uomini. 3. E da Dio è anche l'intelligenza. Ad es., la libera scelta dei buoni obbedisce principalmente alla volontà di Dio. Perciò molti vantaggi sono comuni agli uomini buoni e malvagi, tuttavia essi riescono utili solo alle persone oneste e serie, per amor delle quali Dio li creò[27]: ad uso dei

[24] Cfr. a **I 8** 39.2.
[25] Cfr. **I 1** 18.3-4 etc.
[26] Cfr. Iliad. III 277 etc.; e Plat. *Gorg.* 523de.
[27] Cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 672-674 Arn.

4. buoni ci sono per natura le risorse dei doni divini. Ma anche i pensieri dei virtuosi nascono per ispirazione divina, perché l'anima è disposta in un determinato modo e la volontà divina si distribuisce per le anime umane, e i divini ministri disposti ai vari compiti collaborano a 5. questi servigi. Infatti secondo i popoli e le città sono state distribuite le sovrintendenze degli angeli[28], e forse anche a taluni singoli ne sono stati deputati alcuni.

158. 1. Pertanto il pastore si cura delle sue pecore, anche una per una[29], e la sorveglianza è tanto più attenta per coloro che emergono per qualità naturali e possono contribuire al 2. bene dei popoli. E questi sono quelli che sanno mettersi alla testa [degli altri] ed educarli, e attraverso di loro si manifesta chiarissima l'efficacia della provvidenza, quando Dio vuole beneficare l'umanità attraverso la cultura o qualche provvedimento di ordine o di governo: e in ogni 3. tempo lo vuole. Perciò suscita le persone adatte alla proficua esplicazione delle attività che contribuiscono alla 4. virtù, alla pace, alla beneficenza. Quello che è nella virtù nasce sempre dalla virtù e ad essa ritorna, ed è dato o affinché si diventi virtuosi o, se lo si è, si sfruttino i privilegi naturali: e ciò con una cooperazione sia in via ge-

159. 1. nerale sia nei casi particolari[30]. Non è dunque assurdo, se si attribuisce il disordine e l'iniquità al diavolo, immaginare proprio lui datore di uno strumento di virtù 2. quale è la filosofia[31]? C'è caso allora che egli si sia rivelato per i Greci più benevolo della provvidenza e dell'in- 3. telligenza divina nel dotarli di individui virtuosi! No, io credo anzi che sia proprio di ogni legge e di ogni retta ragione dare a ciascuno ciò che gli compete e gli è pro- 4. prio e gli è conforme. Come la lira compete solo al citaredo e il flauto al flautista, così il privilegio del bene è possesso dei buoni; e allo stesso modo natura del benefattore è beneficare, come del fuoco riscaldare e della 5. luce illuminare[32]. Il buono non farà mai del male, come

[28] Cfr. Dt 32, 8; e **I 16** 80.5; **VII 2** 6.4.
[29] Cfr. Gv 10, 11.
[30] Cfr. **VII 2** 6.1; 9.1 etc.
[31] Cfr. **I 1** 18.3; **16** 80.5 etc.; ironico il commento che segue.
[32] Cfr. c. prec., 141.7; **I 17** 86.3.

mai la luce non farà tenebra, né il fuoco raffredderà. 6. Così, viceversa, il vizio non produrrà mai nulla di virtuoso, perché la sua funzione è fare il male, come della tenebra confondere la vista. Non è dunque opera del vizio la filo- 7. sofia, se crea persone virtuose. Resta dunque [che sia opera] di Dio, opera del quale è soltanto beneficare. Tutto ciò che è dato da Dio è bene che sia dato come che sia 8. ricevuto. E invero la pratica della filosofia non è cosa di gente malvagia. Anzi, se è stata data ai migliori fra i Greci, è evidente anche da che fonte è stata donata: naturalmente dalla Provvidenza, che distribuisce a ciascuno ciò 9. che secondo il merito gli si conviene. Meritamente dunque ai Giudei la legge, ai Greci la filosofia[33], fino alla venuta. Da questo punto c'è la chiamata universale: quell'unico Dio che è il solo Dio dei due popoli, Greci e "barbari", o meglio di tutto il genere umano, attraverso l'unico Signore lo raduna insieme « in un popolo particolare »[34] di giustizia, secondo l'insegnamento della fede.

160. 1. Più d'una volta[35] abbiamo definito filosofia ogni procedimento che filosoficamente raggiunge la verità, anche se in modo parziale. Così anche i beni che ci forniscono le arti, 2. in quanto arti, hanno il loro principio da Dio. Come infatti il creare qualcosa con arte è implicito nei principî dell'arte, così l'agire con saggezza è subordinato alla saggezza. E la saggezza è virtù, e suo compito è conoscere le cose e in particolare quelle che la riguardano; la sapienza poi, che è una facoltà, non è altro che la scienza del bene, 3. divino ed umano[36]. « Di Dio è la terra e ciò che la riempie »[37], dice la Scrittura, insegnandoci che da Dio proviene agli uomini il bene: per divina virtù e per divino potere ne è corrisposta la distribuzione ad aiuto degli uo- 4. mini. Ora tre sono i modi con cui ogni utilità può essere partecipata da uno ad altro soggetto: uno è quello per cui si *sta a fianco* a una persona, come il maestro di ginnastica che vuol formare il giovane; un altro è per [incitamento alla] *emulazione*, come quello di chi esorta un altro a far progressi, come egli stesso ha già fatto prima. Il primo si attua in una collaborazione col discente, il secondo in un aiuto a chi accoglie [l'esempio]. V'è poi un terzo modo, quello per *comando*, come quando il maestro di ginnastica, non più operando per formare l'allievo, né presentando se stesso come [modello di] attività agonistica perché il giovane lo *imiti*, in quanto già abbastanza

[33] Cfr. ancora I **1** 18.3-4; **5** 28.1-3 etc.
[34] Es 19, 5 (in Tt 2, 14): cfr. sopra, **13** 106.3-4; I **18** 89.3.
[35] Cfr. infatti i passi elencati a I **13** 57.1-2.
[36] Cfr. I **5** 30.1.
[37] Sal 23 [24], 1 (in 1 Cor 10, 26). Sulla bontà di Dio cfr. V **1** 6.3. Sulla distinzione dei modi di partecipazione alle utilità cfr. anche Sext. Emp. *Adv. Math.* VIII 409.

161. 1. esercitato, gli comanda a voce di sostenere la gara. Ebbene lo "gnostico", che ha ricevuto da Dio la capacità di aiutare, giova agli uni dando una formazione con lo *stare* loro a *fianco*, agli altri incitandoli con [l'esempio per] l'*emulazione*, gli altri ancora educando e ammaestrando mediante *precetti*: naturalmente egli stesso ha ricevuto 2. questi stessi aiuti dal Signore[38]. Così dunque anche l'aiuto che promana da Dio agli uomini si rende noto, con il concorso degli angeli che esortano [ad accoglierlo]: poiché la divina potenza offre i suoi beni anche attraverso gli angeli, visibili[39] o non. Nella manifestazione del Signore si 3. è attuato quel modo. Talvolta poi la potenza [di Dio] « inspira » in modo adatto ai pensieri e ai ragionamenti umani e instilla nei cuori forza e coscienza più acuta, procurando « vigore e ardimento »[40] d'animo sia per la 4. ricerca sia per l'azione. Sono poi a nostra disposizione, veramente meravigliosi e santi, gli esempi di virtù attraverso i fatti riportati nelle Scritture, proposti ad *emula-* 5. *zione* e *assimilazione*. In particolare chiarissimo è anche l'[aspetto dell'aiuto divino] offerto per *precetto*, attraverso i Testamenti del Signore, nonché le leggi dei Greci e così pure i dettami della filosofia[41]. Insomma, ogni aiuto utile alla nostra vita, se si risale alla causa più remota, si attua provenendo da Dio onnipotente, Padre che a tutto presiede mediante il Figlio – proprio per questo Egli è, dice l'apostolo, « Salvatore di tutti gli uomini e soprattutto dei

[38] *Sacra Parall.* 261 Holl. Sulla capacità di beneficare dello "gnostico" cfr. II **10** 46.1.
[39] Come in persona dello "gnostico" stesso (cfr. IV **25** 155.4) o del Cristo.
[40] Risente di Omero, Iliad. X 482; V 2 etc.
[41] Cfr. I **27** 174.3 e I **1** 18.3.

fedeli »[42]; da un punto di vista contingente invece ci è fornito dalle persone vicine a ciascuno, secondo i suggerimenti e le *prescrizioni* del Signore, che è vicino alla Causa prima.

Capitolo 18

162. 1. Il nostro " gnostico " vive sempre a contatto con la realtà suprema. Se per caso trova momenti di ozio e opportunità di rilassarsi dagli impegni preminenti, in luogo di altri svaghi si applica pure alla filosofia greca. È come il suo « prendere il dolce dopo il pranzo »[1]: non è che egli trascuri le cose più importanti, ma vi aggiunge anche queste altre, per quanto è conveniente, e per le ragioni che ho 2. detto. C'è per altro chi si volge agli aspetti non necessari, anzi superflui della filosofia e si applica solo alle controversie sofistiche; costoro restano lontani da ciò che è più essenziale e necessario, e sono quelli che veramente 3. rincorrono le ombre delle parole[2]. Sarebbe bello, sì, conoscere tutto, ma colui la cui anima è troppo debole per abbracciare l'esperienza di una completa erudizione vedrà 4. di scegliere solo gli aspetti principali e migliori. Infatti la vera scienza, che a nostro avviso solo lo " gnostico " possiede, è una comprensione sicura che attraverso prove razionali vere e solide conduce alla " gnosi " della causa[3]; e colui che conosce il vero su qualsiasi cosa, immediata- 5. mente è conoscitore anche del falso sulla medesima[4]. Mi sembra dunque che si sostenga bene il famoso ragionamento: bisogna indagare filosoficamente se si debba filosofare, poiché ciò è cosa conseguente a se stessa; ma anche se non si debba filosofare, poiché uno non può condannare una cosa senza averla prima conosciuta. Dunque bisogna filosofare[5].

[42] 1 Tm 4, 10.
[1] Pind., *fr.* 124c Sn.[4]; cfr. I **20** 100.2.
[2] Cfr. I **3** 22.
[3] Cfr. II **2** 9.3.
[4] Cfr. VII **16** 93.2; Sext. Emp. *Adv. Math.* VII 151.
[5] Cfr. I **2** 19.1.

163. 1. Se le cose stanno così, bisogna che i Greci imparino attraverso la legge e i profeti a venerare un solo Dio, il vero Onnipotente, e poi accolgano dall'apostolo questo ammaestramento: « Per noi un idolo è un nulla nel mondo »[6], poiché nessuna immagine di Dio può esserci fra le cose generate. Devono inoltre apprendere che nemmeno degli esseri di cui venerano le statue ci possono essere le immagini, perché quanto alla figura le anime non sono mai 2. tali quali le statue che i Greci modellano. Infatti le anime sono invisibili: non solo le anime razionali, ma anche quelle degli animali senza favella; e i loro corpi non sono mai parti delle anime stesse, ma organi: ad alcuni servono come mezzo per sedersi, ad altri come veicolo[7], per altri

164. 1. ancora sono un possesso con altre funzioni. Ma neppure di questi organi è dato di riprodurre fedelmente l'immagine. Ci si provi ad effigiare il sole come lo si vede o a 2. ritrarre l'iride nei suoi colori! Quando comunque avranno abbandonato l'idolatria, allora ascolteranno la Scrittura: « Se la vostra giustizia non supererà di molto quella degli scribi e dei farisei »[8] – che sono giustificati in ragione dell'astinenza dal male – mediante l'amare il prossimo e il rendersi capaci di beneficarlo[9], il che s'aggiunge al loro grado di perfezione, non avrete parte al regno. L'estensione della giustizia secondo la legge caratterizza lo " gno- 3. stico ". Così quando uno si sarà collocato in quella posizione dominante che ha la testa nel corpo, giungerà al sommo della fede, alla " gnosi " stessa, attorno a cui tutte le nostre facoltà sensibili gravitano; allo stesso modo ot- 4. terrà l'eredità suprema. L'apostolo mostra chiaramente, a quelli che sanno ben distinguere, la funzione di guida della " gnosi ", quando scrive ai famigerati Greci di Corinto, se non erro, così: « Speriamo che, aumentando la vostra fede, noi sempre più diventeremo grandi fra voi, entro i limiti a noi segnati, per evangelizzare le regioni che sono

[6] 1 Cor 8, 4; il commento che segue è ripetuto in una " catena " al passo (Cod. Vat. 692, fol. 8).
[7] Cfr. Plat. *Tim.* 69c.
[8] Mt 5, 20; « giustificati per l'astinenza dal male » è la spiegazione del nome Parush, Fariseo.
[9] Cfr. Lv 19, 15 etc.

165. 1. oltre la vostra »[10]. E non intende una dilatazione del messaggio in senso spaziale, poiché egli stesso afferma che anche nell'Acaia era *sovrabbondante* la fede[11], e negli *Atti degli Apostoli* è detto che egli aveva predicato la parola persino in Atene[12]. Ma [con quelle parole Paolo] vuole insegnare che la "gnosi", come perfezione della fede, *esorbita oltre* la [semplice] catechesi secondo la maestà dell'insegnamento del Signore e il canone ecclesiastico. 2. Perciò poco più sotto aggiunge: « Se sono rozzo nel parlare, non però nella "gnosi" »[13]. E del resto quei Greci che vanno orgogliosi d'aver compreso la verità, ci dicano 3. da chi si vantano d'averla appresa. Essi non vorranno ammettere, da Dio; ma riconoscono d'averla appressa da 4. uomini. Se così è, o hanno appreso, tardi, da se stessi[14], come pure si vantano alcuni di loro, accecati dall'orgo- 5. glio, oppure da altri simili a loro. Ma non sono maestri degni di fede gli uomini quando parlano di Dio, in quanto uomini, perché un uomo non può goder fiducia di dire il vero anche su Dio: egli, debole e caduco, su l'Ingene-

166. 1. rato e Incorruttibile, la creatura sul Creatore. E poi egli che nemmeno su di sé è capace di dire la verità, non è forse molto più dubbio che lo possa su Dio? Quanto l'uomo è inferiore a Dio per potenza, altrettanto è debole la sua parola, anche se non vuole esprimere Dio in sé, ma 2. esprimersi intorno a Dio e al divino Logos. Per sua natura la ragione umana è debole e impotente ad esprimere Dio, non dico il nome (questo lo nominano comunemente non solo i filosofi, ma anche i poeti), né l'essenza (cosa impos- 3. sibile), ma la potenza e le opere di Dio. E anche coloro che si attribuiscono come maestro Dio a stento giungono ad una concezione di Dio, quando pure la grazia li aiuta a formarsi una conoscenza in certa misura approfondita, in quanto si abituano a contemplare la volontà con la volontà, lo Spirito Santo con lo Spirito Santo, « poiché lo Spirito scruta le profondità di Dio, ma l'uomo "psi-

[10] 2 Cor 10, 15-16; l'interpretazione allegorica di Clem. è aberrante dal contesto; cfr. sopra, **16** 146.2 - 147.1; VII **7** 36.1.
[11] 2 Cor 9, 2.
[12] At 17, 16-32. Per il « canone ecclesiastico » cfr. a I **1** 15.2.
[13] 2 Cor 11, 6.
[14] Cfr. sopra, **7** 58.3 e **II 1** 2.3.

4. chico" non accoglie ciò che è dello Spirito »[15]. Perciò solo da Dio è insegnata la nostra sapienza, dalla quale dipendono tutte le sorgenti di sapienza, quelle almeno che 5. mirino a raggiungere la verità. Invero del fatto che sarebbe venuto fra gli uomini il Signore e sarebbe stato maestro, c'erano stati infiniti annunciatori, banditori, preparatori, precursori, « fin dalla fondazione del mondo »[16]; essi preannunciarono con opere e con parole, profetarono che Egli sarebbe venuto e dove e come, e quali ne sareb-

167. 1. bero i segni. Dunque la legge e la profezia vi preludono da lontano; più tardi poi il precursore[17], il Signore già presente, e dietro di lui i predicatori dell'avvento, rendendoci 2. edotti della sua potenza, lo manifestano. [++++] Accettarono ‹ i filosofi i Greci › * soltanto, e nemmeno questi nella generalità. Anzi, Platone accettò Socrate e fu accettato da Senocrate; Teofrasto accettò Aristotele, Cleante Zenone[18]: 3. questi capiscuola persuasero solo i loro seguaci. Invece la parola del nostro Maestro non restò nella sola Giudea come la filosofia in Grecia, ma si diffuse per tutto il mondo abitato, guadagnando a sé Greci e "barbari" di gente in gente, ogni villaggio, ogni città, famiglie intere, nonché singoli uditori in privato; perfino dei filosofi ne convertì 4. non pochi alla verità[19]. E la filosofia greca, se il primo magistrato che capita la vuol sopprimere, scompare subito. Invece la nostra dottrina subito contemporaneamente alla prima predicazione è stata oggetto di interdizioni da parte di re e tiranni insieme, e magistrati singoli con tutti i loro satelliti e infinite altre persone: tutti scendono in campo contro di noi e per quanto possono tentano di estirparla. 5. Ma essa è via via sempre più fiorente. Poiché essa non muore come dottrina umana, né avvizzisce come fragile dono (nessun dono di Dio è fragile), ma resta libera da

[15] 1 Cor 2, 10 e 14.
[16] Er 1, 4 etc. (I **7** 37.2); sulle "figure" preannuncianti l'avvento Cristiano, τύποι e λόγοι, cfr. a I **5** 31.3.
[17] Giovanni il Battista, cfr. Gv 1, 29 e 36; e I **21** 136.2.
[18] Cfr. sopra, **7** 57.3.
[19] Sulla diffusione del Cristianesimo per il mondo cfr. le eloquenti parole di Iren. *Adv. Haer.* I 10, 2 etc. Tert. *Apol.* 1, 7; 37, 4-7; altre testimonianze in Harnack, *o. c.* [a I **1** 11.1-2], 371-379.

costrizioni, anche se si profetò che sarebbe stata perse-
168. 1. guitata fino alla fine[20]. Ora, scrive Platone della poesia che « essere leggero e sacro è il poeta e non è capace di 2. poetare se non è invasato da Dio e folle ». E Democrito similmente: « Tutto quello che un poeta scrive in stato di entusiasmo e con divina ispirazione è davvero bello »[21]. 3. Cosa poi dicano i poeti lo sappiamo. E dunque non resteremo colpiti di fronte ai profeti di Dio onnipotente, che furono strumenti della divina voce?

4. Per concludere, abbiamo per così dire modellato « la statua »[22] dello " gnostico "; abbiamo mostrato quale egli è, delineato come in un abbozzo la magnanimità e la bellezza dei suoi costumi. Il suo effettivo atteggiamento nella speculazione contemplativa lo si vedrà poi, nei discorsi sulla fisica, quando cominceremo a trattare dell'origine del mondo[23].

[20] Cfr. Lc 21, 12 etc.; sulle persecuzioni cfr. II **20** 125.3.
[21] Plat. *Jon.* 534b e Democr., 68 B 18 D.-K. Sui profeti, Philon. *Quis rer. d. h.* 52, 259.
[22] Plat. *Resp.* II 361d; cfr. il principio del l. 4°.
[23] Cfr. I **1** 15.2; **14** 60.4; e alla chiusa del l. 2°.

LIBRO VII

IL VERO CULTO E LA PREGHIERA DELLO "GNOSTICO": CONTRO IL MATERIALISMO PAGANO

(c. 1-7)

Capitolo 1

Vol. III Stählin, p. 3

1. 1. È ormai tempo di mostrare ai Greci che solo lo "gnostico" è veramente religioso, per cui, quando i filosofi avranno imparato quale è il vero Cristiano, condanneranno la loro ignoranza. Essi perseguitano alla cieca, a caso il nome, e senza criterio chiamano atei coloro che conoscono 2. il vero Dio[1]. E con i filosofi conviene forse ricorrere agli argomenti razionali più convincenti, sì che essi, già esercitati sulla base della loro cultura, possano intendere, anche se non si sono ancora mostrati degni di partecipare 3. alla potenza della fede[2]. Delle sentenze dei profeti per il momento non faremo menzione: alle Scritture ricorreremo poi, a tempo opportuno. Segnaleremo invece le espressioni che ci provengono da loro stessi, nella nostra sommaria descrizione del Cristianesimo, per non interrompere la continuità del discorso assumendo insieme anche le Scritture, e per di più con coloro che non ne comprendono ancora lo stile. Quando poi avremo mostrato la realtà significata [dalle Scritture], allora anche le testimonianze di esse saranno rivelate loro, che già avranno avuto sovrab- 4. bondanti motivi per credere. E se le nostre parole parranno, ad alcuni fra i più, differenti dalle Scritture del Signore, si deve però sapere che di lì esse traggono respiro e vita[3], e traendo da quelle il loro movente, 5. promettono di presentarne il pensiero, non la lettera. D'altronde la rielaborazione eccessiva e non fatta a tempo de-

[1] Cfr. oltre, **9** 54; VI **1** 1.1; contro medioplatonici e neoplatonici (onde poi una eco in Plotino, II 9, 16)? Per il "nome" di Cristiano cfr. III **1** 3.4; anche Tert., *Apol.* 2, 18-20.
[2] Cfr. V **3** 18.6. VI **17** 154.2.
[3] Cfr. IV **21** 134.2 .

bito, può giustamente sembrare superflua, come la mancata considerazione complessiva dei temi più urgenti, può sembrare atteggiamento del tutto trascurato e manchevole.
6. Ma davvero « beati quelli che indagano le testimonianze del Signore: con tutto il cuore lo ricercheranno »[4], e le testimonianze del Signore sono la legge e i profeti[5].

2. 1. È dunque nostro proposito mostrare che solo lo " gnostico " è santo e pio e pratica il culto del vero Dio in modo degno di Dio; e l'uomo degno di Dio è accompagnato dal- 2. l'amore di Dio e dall'amore verso Dio. Tutto ciò che lo sovrasta, egli lo ritiene onorabile secondo la sua maestà; e ritiene che devono essere onorati, nel mondo sensibile i magistrati, i genitori e tutti gli anziani; nella sfera delle nozioni insegnabili la più antica filosofia e la più vetusta profezia; nel mondo dell'intelligibile l'Essere più antico nella generazione [universa], il principio senza tempo e senza principio, la primizia degli esseri, cioè il Figlio. 3. Da Lui apprende la Causa oltre [le cause], la più antica, la più benefica di tutte, il Padre dell'universo[6]. Egli non si tramanda a voce, solo si può e si deve venerare nel modo più proprio: con un culto silenzioso, con trepidazione santa. Ne parla il Signore (per quanto era possibile che i discepoli intendessero); Lo pensano gli eletti dal Signore alla " gnosi ": « quelli che sono bene esercitati nella

3. 1. sensibilità », dice l'apostolo[7]. Culto di Dio è pertanto, per lo " gnostico ", la continua cura dell'anima, la continua occupazione intorno a ciò che è divino in lui secondo 2. l'amore che non viene mai meno[8]. La cura che si ha degli uomini può essere o diretta a renderli migliori o diretta a servirli. [Ad es.,] la medicina è diretta a risanare il corpo, la filosofia l'anima. Ai genitori da parte dei figli e ai

[4] Sal 118 [119], 2.

[5] Cfr. Gv 5, 39 etc.

[6] Cfr. II **18** 78.2; V **6** 38.6; **12** 80.3; anche II **2** 5.3 etc.: tutti passi che esprimono l'assoluta trascendenza di Dio (ἄναρχος, ἐπέκεινα, etc.: Mortley, 62-68); e di questa ci è maestro il Logos (cfr. oltre, **2** 7.4 e I **20** 97.2); Egli è la potenza cosmica che ci rivela Dio: cfr. II **11** 52.7 e Kelber, *o. c.* [a I 1 2.1], 212-217 etc.

[7] Eb 5, 14; per il valore del silenzio nel vero culto cfr. a II **15** 68.3.

[8] Cfr. 1 Cor 13, 8.

[9] πρεσβύτεροι: cfr. VI **13** 106.2; 107.2.

capi da parte dei sudditi si offre un aiuto che è diretto a 3. servirli. Così pure nella chiesa gli " anziani "[9] assolvono alla funzione diretta a rendere migliori, i diaconi a quella 4. di servigio. Ad entrambe queste funzioni assolvono presso Dio, secondo l'economia delle cose terrene, sia angeli, sia lo stesso " gnostico ": a Dio egli serve e agli uomini mostra la contemplazione atta a renderli migliori, in qualunque modo sia incaricato di fare opera di educazione per la correzione dell'umanità. Poiché religioso è solo colui che nelle cose umane presta in maniera onesta e irre- 5. prensibile la sua opera a Dio. Come la miglior cultura delle piante è quella per la quale si producono e si raccolgono i frutti con arte ed esperienza d'agricoltura, e che offre agli uomini l'utilità che ne deriva, così la pietà dello " gnostico ": accoglie in sé i frutti di quelli che per tramite suo hanno creduto; e se via via si moltiplicano nella " gnosi " e per essa si salvano, produce per tale esperienza 6. un'ottima raccolta. Se la devozione conveniente a Dio è un abito che conserva ciò che di Dio è degno, solo chi è devoto a Dio è da Dio amato. E questi sarà colui che conosce ciò che conviene, nella scienza e nella vita, cioè come bisogna viverla per chi sarà divinizzato e intanto

4. 1. già si assimila a Dio[10]. Così egli ama Dio: come colui che onora suo padre è amante del padre, così colui che 2. onora Dio è amante di Dio. Onde, a quanto vedo, tre sono gli effetti della facoltà " gnostica ": primo, conoscere la realtà, secondo compiere quello che la ragione suggerisce, terzo saper tramandare in modo confacente a Dio 3. le nozioni rimaste occulte nella verità[11]. Come dunque può essere ateo colui che ha il convincimento che Dio è l'Onnipotente ed ha appreso i divini misteri dal Figlio suo unigenito? Ateo è colui che in Dio non crede, come d'altronde è superstizioso colui che ha paura dei demoni e divinizza ogni cosa, legno, pietra[12], spirito che abbia asservito l'uomo, l'essere pure dotato di ragione per vivere*.

[10] Cfr. a II **20** 125.5; per la ἐξομοίωσις θεῷ cfr. il solito Plat. *Theaet.* 176ab, e a II **18** 80.5 - 81.1.

[11] Cfr. II **10** 46.1 (e sopra, 3.4). La frase anche in *Sacra Parall.* 262 Holl. Per i " misteri " (anche in 6.1) cfr. I **1** 13.1.

[12] Cfr. VI **5** 40.

Capitolo 2

5. 1. Dunque prova del conoscere Dio – il primo atto di fede che segue alla fiducia nell'insegnamento del Salvatore – è l'esser convinti che è conveniente alla " gnosi " di Dio il 2. non commettere ingiustizia in alcun modo[1]. Per questo l'uomo più religioso è sulla terra l'essere più eccellente, come lo è in cielo l'angelo, che più da presso quanto a sede e in modo già puro è partecipe della vita eterna e beata. Ma la natura più perfetta e più santa, la più sovrana e autorevole e regale, la più benefica è quella del 4. Figlio, che è la più prossima all'unico Onnipotente. Essa è l'eccellenza massima, che tutto dispone secondo « il volere del Padre »[2] e « governa il tutto »[3] ottimamente. Essa ogni cosa compie con infaticabile e inesausta potenza[4], perché vede i nascosti pensieri [di Dio] e attraverso essi 5. opera. Il Figlio di Dio non si scosta mai dalla sua specola[5], poiché non è diviso[6], non è separato, non trapassa da luogo a luogo. Egli è dovunque, sempre, e in nessun luogo è contenuto: tutto intelletto, tutto luce del Padre, tutto occhio. Ogni cosa vede, ogni cosa ode, ogni cosa 6. conosce[7]; scruta le potenze con la sua potenza. A Lui tutto l'esercito degli angeli e degli dei[8] è soggetto, a Lui, Logos del Padre che ha ricevuto la sua santa economia « a causa di Colui che gli assoggettò »[9]: per Lui tutti gli uomini gli appartengono, gli uni « per conoscenza approfondi-

[1] Come sosteneva Socrate (Plat. *Crit.* 49a).
[2] Gv 4 ,34 etc.; cfr. 7.1; T.5; 9.2-3 etc.; e la *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 113 r. 9-11, p. 119.
[3] Heraclit., 22 B 64 D.-K.
[4] Cfr. Plot. VI 5, 12.
[5] περιωπή, come Plat. *Polit.* 272e; anche *Protr.* **6** 68.3.
[6] Cfr. III **10** 69.1; *Protr.* **11** 112.3; ma il concetto è in 1 Cor 1, 13. Per l'espressione ritmica « tutto contiene – in nessun luogo è contenuto » cfr. II **2** 6.2.
[7] Attribuisce a Cristo le caratteristiche del Dio di Senofane (21 B 24 D.-K., e B 26 per l'immobilità); cfr. anche Iliad. III 277; oltre, **7** 37.6; IV **25** 156-157; V **7** 42.2 etc.; Osborn, *o. c.* [a I **1** 2.1], 43 s.
[8] Cfr. Plat. *Phaedr.* **246e**; e oltre, **3** 20.3; **10** 56.3; ma già II **11** 51.1.
[9] « Tutto ai piedi »: Sal 8, 7 (in 1 Cor 15, 27); anche Rm 8, 20.

ta »[10], gli altri non ancora; e parte come amici, parte come servitori fedeli, parte ancora come semplici servitori[11].

6. 1. Egli è il maestro che educa con i suoi misteri lo " gnostico ", con speranze di bene il fedele, con disciplina di correzione, attraverso azioni sensibili, colui che è duro di cuore. Da Lui la provvidenza, nella vita privata, pubblica 2. e ovunque[12]. Che Egli sia Figlio di Dio e che questi sia il Salvatore e Signore di cui parliamo, lo dichiarano aper- 3. tamente le divine profezie. Così il Signore di tutti persuade coloro che sono disposti, Greci o " barbari "; infatti non costringe colui che può accogliere da Lui la salvezza per libera scelta e può adempiere quanto è in suo potere al fine di raggiungere ciò che spera[13]. È Egli che dà anche ai Greci la filosofia attraverso gli angeli inferiori, poiché per divino e antico ordine ci sono angeli assegnati partitamente 5. ai vari popoli[14]. Ma « la parte del Signore »[15] è la gloria dei fedeli. In effetti: o il Signore non si cura di tutti gli uomini (e ciò gli dovrebbe accadere o per incapacità, il che è impossibile, perché sarebbe segno di debolezza, o, se è potente, per mancanza di volere, affezione non propria di un essere buono: ma non è certo indolente per mollezza Colui che ha assunto per noi la carne che subì la passione); oppure Egli si occupa di tutti quanti, il che 6. si conviene a Lui che è Signore di ogni cosa[16]. Egli è il Salvatore, non di alcuni sì, di altri no, ma in relazione al grado di disponibilità di ciascuno effuse tutta la propria benefica azione, a Greci e a " barbari ", a quelli che fra essi erano stati predestinati e chiamati poi, a tempo debito, **7.** 1. fedeli ed eletti. Dunque non sarà mai invidioso di alcuno Colui che tutti ha ugualmente chiamato, attribuendo poi

[10] κατ' ἐπίγνωσιν, Rm 10, 2 etc.
[11] Cfr. Gv 5,, 14-15; e I **27** 173.6.
[12] Cfr. VI **17** 158.
[13] Cfr. Eb 6, 18; « causa della nostra salvezza siamo noi »: cfr. oltre, **7** 42.4; VI **12** 96.2 etc.; in genere a I **1** 4.1.
[14] Cfr. I **16** 80.5.
[15] Dt 32, 8-9.
[16] Tutto il concetto è platonico: cfr. *Leg.* X 901e - 902c. Identico ragionamento, in rapporto non alla provvidenza, ma alla prescienza di Dio, in Chrysipp., *fr. phys.* 1192 Arn.; stesso procedimento, ma conclusioni rovesciate in Epicur., *fr.* 374 Us.; cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* III 9-11.

speciali onori a chi in modo speciale ha creduto; e del pari non sarà mai impedito da altri Colui che di tutti è Signore e soprattutto obbedisce alla volontà del Padre, **2.** buono e onnipotente. Ma come il Signore che fu dall'eternità senza passioni, non è tocco da invidia, così d'altra parte nemmeno le cose umane sono siffatte da suscitare invidia nel Signore[17]: altri è l'invidioso, cui questa passione **3.** s'attaccò[18]. Né si può dire poi che il Signore non voglia salvare l'umanità per ignoranza, per cui Egli non saprebbe **4.** come deve curarsi di ciascuno: l'ignoranza non tocca il Figlio, che fu consigliere del Padre « prima della fondazione del mondo »[19]. Era questa infatti la sapienza « di cui si compiacque »[20] Dio onnipotente: il Figlio è « potenza di Dio » in quanto Logos originario del Padre[21] prima di tutto ciò che fu, e « sapienza »[22] di Dio dovrebbe propriamente essere chiamato, e maestro di tutte le sue creature. **5.** Né, ancora, potrebbe mai abbandonare la cura degli uomini perché distratto da qualche piacere, Egli che assunse la carne per natura soggetta a passione per educarla fino **6.** ad un abito di assenza di passioni. E come potrebbe essere Salvatore e Signore, se non fosse Salvatore e Signore di tutti? Invero, se dei fedeli è Salvatore perché hanno avuto la volontà di conoscerlo, degli infedeli è Signore nell'attesa che, resi capaci di confessarlo, ottengano il suo **7.** beneficio in modo loro proprio e corrispondente. Insomma tutta l'azione del Signore si riconduce all'Onnipotente, e

8. **1.** per così dire il Figlio è un'attività del Padre. Mai dunque il Salvatore avrà odio per l'uomo, Egli che nel suo sconfinato amore[23] non disprezzò la debolezza della carne umana, ma la rivestì, e venne per la comune salvezza degli

[17] Contro l'arcaica concezione dello φθόνος θεῶν; cfr. Plat. *Phaedr.* 247a; Plotin. II 9, 17; e già II **16** 72.2. Dio è senza passioni e senza ignoranza: II 8 37.5-6 e 40.1-2; V 4 24.2; **5** 30.5; anche la *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 101, r. 15 p. 67.

[18] Il diavolo: cfr. Sap Sal 2, 24.

[19] Cfr. VI 7 58.1 e Is 40, 13 (in Rm 11, 34); Ef 1, 4 etc.

[20] Prv 8, 30.

[21] Cfr. VI **17** 155.3.

[22] 1 Cor 1, 24; per la ἀπάθεια del Cristo, II **8** 40.2.

[23] ὑπερβάλλουσα φιλανθρωπία: ricordo socratico: cfr. Xen. *Mem.* IV 3, 7; ma anche Gv 3, 16; e già VI **17** 152.3; *Paed.* I **12** in f. e la fine del *Protr.*

uomini: comune è infatti la fede di coloro che lo hanno **2.** scelto. Né mai potrà trascurare l'opera sua particolare, poiché nella creazione all'uomo soltanto fra tutti gli ani**3.**mali fu instillata un'idea di Dio[24]; e per Dio non ci può essere altro modo di governare l'umanità migliore e più armonico di quello che è stato stabilito. In ogni caso conviene per natura che il superiore faccia da guida all'inferiore[25], e di questo si affidi la cura a colui che è capace **4.** d'amministrare bene qualsiasi cosa. E la forza che veramente domina e guida è il divino Logos e la sua provvidenza, che a tutto sovrintende e di nessuno fra quelli che **5.** le si sono affidati tralascia la cura. Questi sono quelli che hanno scelto di essere congiunti al Logos, che diventano perfetti per fede. Così di tutti i beni per volontà del Padre onnipotente è causa il Figlio, originaria potenza crea**6.**trice del moto[26], inafferrabile con i sensi. Come Egli era, non fu visto da chi non poteva capire per la debolezza della carne; ma assunse Lui carne sensibile e venne a mostrare ciò che è possibile agli uomini nell'ubbidienza ai comandamenti.

9. **1.** Essendo potenza del Padre, Egli supera agevolmente ciò che vuole, senza lasciare fuori della sua cura previdente la minima cosa, poiché allora l'universo non sarebbe stato **2.** da Lui creato bene. È proprio della massima potenza investigare accuratamente tutte le parti, spingendosi fino alla più piccola[27] poiché tutti sono rivolti verso l'amministratore primo che per volontà del Padre governa la salvezza di tutti, disposti gli uni sotto la guida degli altri, **3.** fino a giungere al « gran sacerdote »[28]. Dall'unico principio originario che agisce secondo la volontà [di Dio], dipen-

[24] Cfr. I **19** 94.2.

[25] La massima servì a giustificare le più disparate teorie giuridiche e morali, a seconda del valore che si dette a quel κατὰ φύσιν. Cfr. Plat. *Gorg.* 483d; *Leg.* III 390b etc.

[26] Cfr. Plat. *Leg.* X 897a.

[27] Contrariamente agli Stoici: « Magna dii curant, parva neglegunt »: Cic. *De N. D.* II 66 167; M. Aur. VII 75 etc.; cfr. sopra, 6.1. Ma stoico è il concetto del Logos che dall'interno anima il mondo e vi provvede: cfr. Spanneut, *o. c.* [a I **1** 2.1], 397-400; Lilla, 210.

[28] Eb 4, 14; cfr. II **9** 45.7 e qui 13.2.

dono le cose prime, poi le seconde e le terze[29]; quindi al limite estremo del mondo visibile è la beata condizione degli angeli, e così fino a noi stessi gli uni sono via via ordinati sotto gli altri, dipendenti da quell'Uno, e per 4. quell'Uno salvati e salvanti. Come dunque si mette in movimento una massa di ferro anche lontanissima per l'influsso della pietra Eraclea, che si diffonde attraverso una lunga serie di anelli di ferro[30], così, attratti dallo Spirito Santo, gli eletti occupano la prima dimora[31], gli altri via via fino all'ultima. Quelli poi che per debolezza sono perversi, caduti nel male per iniqua, insaziabile avidità, non dominano [le passioni] né sono dominati [dal bene], e rovinano avvoltolati nelle passioni, e cadono giù a terra. È infatti legge antica, che la virtù la abbia chi vuole[32].

10. 1. Perciò i comandamenti della legge e anche anteriori alla legge, per chi non aveva legge (« per il giusto non c'è legge »[33]) stabilirono che colui che l'aveva scelta ricevesse eterna vita e un premio di beatitudine, come d'altronde permisero che chi era compiaciuto del vizio rimanesse unito a ciò che aveva scelto; ma stabilirono anche che l'anima la quale via via si fa migliore nella conoscenza profonda della virtù e avanzamento nella giustizia, ottenesse un migliore posto nel mondo: quell'anima « si protende »[34], ad ogni progressivo passo, verso l'abito dell'assenza di passioni, « fino a pervenire allo stato di uomo perfetto »[35], cioè al grado superiore della "gnosi" e in- 2. sieme dell'eredità [divina]. Queste progressive conversioni

[29] [Plat.] *Epist.* 2 312e. L'interpretazione del passo data qui diverge da quella di V 14 103.1 ed è più aderente alle idee medioplatoniche: cfr. Andresen, *o. c.* [a I 1 2.1], 357-359; Daniélou, *Message*, cit., 134. Giustino interpretava il passo platonico come allusivo alla Trinità (*I Apol.* 60, 7). Cfr. IV **6** 30.2 e qui oltre, **3** 16.6.

[30] Cfr. II **6** 26.2; il paragone della calamita (o pietra Eraclea: dal nome di una località ove si trovavano molte pietre magnetiche?) è platonico: cfr. *Ion.* 533de; 535e etc.

[31] Cfr. Gv 14, 2; μονή: cfr. IV **6** 36.3.

[32] Cfr. al solito I **1** 4.1.

[33] 1 Tm 1, 9; cfr. Rm 2, 14-15 etc.

[34] Fil 3, 13; per il concetto della formazione "gnostica" κατὰ προκοπήν cfr. a I **5** 29.3.

[35] Ef 4, 13; cfr. oltre, **14** 84.2.

verso la salvezza, secondo l'ordine della loro trasformazione, sono ripartite per tempo, luogo, onori, conoscenze, eredità, ministeri, ciascuna secondo il suo grado, fino alla contemplazione trascendente e immediata del Signore nel- 3. l'eternità[36]. L'Essere degno di amore trae così alla contemplazione di se stesso ognuno che si sia votato alla con-

11. 1. templazione per amore della "gnosi". Perciò il Signore ci diede i comandamenti, i primi e i secondi, attingendo da una sola fonte: Egli non permise che fossero senza legge quelli che vissero prima della legge, come non consentì che fossero senza freno quelli che non ascoltavano 2. la lezione della filosofia "barbara". Con l'offrire agli uni i comandamenti, agli altri la filosofia, « rinchiuse » l'incredulità fino alla venuta, sicché chiunque non ha creduto non ha scuse[37]: infatti Egli conduce alla perfezione della fede mediante tutt'e due i modi di avanzamento, greco e 3. "barbaro". Se poi qualche greco, superando lo stadio preliminare della filosofia greca, balzò direttamente alla vera dottrina, questi anche se privo di cultura ha lanciato il disco più lontano [di tutti]: egli ha scelto la scorciatoia per giungere alla perfezione, cioè quella della salvezza attraverso la fede.

12. 1. Dunque tutto quello che non impediva la volontarietà della scelta per l'uomo Dio lo fece e lo mostrò come un aiuto ad ottenere la virtù, affinché in qualche modo anche a chi era dotato solo di debole vista il solo ed unico vero Onnipotente si rivelasse un Dio buono, che di tempo in tempo dona la salvezza attraverso il Figlio e d'altronde 2. non è assolutamente responsabile del male[38]. Dal Dio dell'universo infatti tutto è stato disposto alla salvezza uni- 3. versale, in generale e partitamente[39]. È dunque compito della giustizia salvare e condurre ogni essere costantemente al meglio, secondo la sua possibilità. Essa governa anche le piccole cose per la salvezza di colui che è migliore e per la sua conservazione in conformità alle loro

[36] Cfr. **10** 56.5; per la μεταβολή cfr. II **6** 31.1.

[37] Gal 3, 22; Rm 11, 32 e 1, 20-21. La filosofia è per i Greci come il Testamento per i "barbari": cfr. ancora I **1** 18.3; **5** 28.1-3 (in particolare col n. 3 cfr. I **20** 99.3: Mondésert, 231).

[38] Cfr. Plat. *Resp.* X 617e; *Tim.* 42d.

[39] Cfr. Plat. *Leg.* X 903b.

4. caratteristiche. In particolare essa fa passare tutto ciò che vi è di virtuoso a stati superiori, perché ha come ragione di mutamento [40] la scelta della "gnosi" che l'anima aveva 5. acquistato liberamente. E le correzioni necessarie, [inflitte] per bontà del gran Giudice che presiede, sia mediante gli angeli che lo attorniano sia con vari giudizi preliminari sia con il giudizio completo e finale, costringono a pentirsi quelli che troppo « si sono induriti al rimorso » [41].

Capitolo 3

13. 1. « Del resto taccio » [1] glorificando il Signore. Dico solo che quelle grandi anime "gnostiche" che trascendono con la magnificenza della contemplazione il tenore di vita di ognuno dei santi ordini, fra i quali sono state distribuite le beate dimore degli dèi [2] loro riservate, sono state valutate « sante fra i santi » [3]. Trasferite radicalmente integre [di qui], giungono in luoghi più ameni dei luoghi più ameni [4] e non abbracciano più la divina visione di riflesso o attraverso specchi [5], ma sono convitate allo spettacolo quanto più è possibile luminoso e perfettamente puro, del quale non si saziano, anime straordinariamente infiammate di amore. Godono eternamente di eterna letizia e perdurano nel tempo infinito, onorate della identità della loro somma elevazione*: tale la contemplazione compren-2. siva dei « puri di cuore » [6]. Questa è dunque l'attività del perfetto "gnostico": essere vicino a Dio attraverso il gran sacerdote, assimilandosi per quanto si può al Signore [7] mediante tutto il culto dedicato a Dio: esso ha per scopo la salvezza degli uomini, attraverso una sollecita

[40] Cfr. Plat. *Leg.* X 904c.
[41] Ef 4, 19; cfr. **16** 102.4; per la penitenza, II **6** 26.5.
[1] Formula di silenzio esoterica: cfr. Eur. *Iph. T.* 37 etc.
[2] Cioè degli angeli superiori: cfr. **10** 56.3; II **11** 51.1.
[3] Cfr. Is 57, 15 etc.
[4] Cfr. ancora Plat. *Leg.* X 904d.
[5] Cfr. 1 Cor 13, 12; anche I **19** 94.4-6; Mortley, *art. c.* [ivi].
[6] Mt 5, 8; Cristo « gran sacerdote »: Eb 4, 14 etc.: cfr. II **9** 45.7.
[7] Cfr. al solito II **18** 80.5 - 81.1.

benevolenza nei nostri riguardi, attraverso la sacra "liturgia" e l'insegnamento della dottrina e la pratica del 3. bene. Anzi, oltre ad edificare e costruire se stesso [8], lo "gnostico" forma anche chi lo ascolta, assimilandosi a Dio, cioè cercando più che può di assimilare a Colui che è per natura senza passioni la sua vita che per effetto di ascesi si riduce ad assenza di passioni: e questo [ottiene] con l'unirsi e il convivere « con il Signore senza distrazioni » [9]. Mansuetudine, amore per l'umanità, pietà ma-

14. 1. gnanima sono le norme dell'assimilazione "gnostica". Rispetto che queste virtù sono « un sacrificio accetto » [10] presso Dio, poiché la Scrittura afferma che il cuore senza superbia e con retta scienza è « olocausto di Dio » [11], e ogni uomo che sia assunto a santità è illuminato per rag-2. giungere un'unità non discernibile. Il Vangelo e l'apostolo comandano di « farsi prigionieri » e di sopprimere se stessi, uccidendo cioè « l'uomo vecchio, che va in rovina dietro le brame » e instaurando « il nuovo » [12], dalla morte dell'antica perversione: deporre le passioni, diven-3. tare senza peccato! E proprio a questo alludeva anche la legge quando prescriveva di uccidere il peccatore [13], cioè di trapassare dalla morte alla vita, all'assenza di passioni 4. [ottenuta] per fede. Ma questo non lo capirono i maestri della legge, che la interpretarono come capziosa e amante di controversie; e così hanno porto occasione a quelli che 5. vogliono calunniarla vanamente. Per tal motivo, giustamente, non facciamo sacrifici a quel Dio che di nulla ha bisogno e tutto ha procurato a tutti, ma glorifichiamo Colui che si è sacrificato per noi sacrificandoci a nostra volta: dal perfetto al Perfetto, da colui che non ha passioni 6. a Colui che non ha passioni. Poiché soltanto della nostra

[8] Cfr. oltre **11** 65.4 e già II **10** 46.1 per l'attività benefica dello "gnostico"; Plat. *Menex.* 247e. Questa alta valutazione delle possibilità umane (di fronte alla grazia) pare una captatio benevolentiae per i filosofi, un modo per indurli alla conversione.
[9] 1 Cor 7, 35; cfr. III **6** 53.3; per la ἀπάθεια di Dio e la connessione ἀπάθεια-ὁμοίωσις, II **8** 40.2; **16** 72.2.
[10] Fil 4, 18; cfr. V **11** 67.1.
[11] Cfr. Sal 50 [51], 19.
[12] 2 Cor 10, 5; Ef 4, 22 e 24; cfr. oltre, **16** 103.1.
[13] Cfr. Dt 13, 10.

salvezza si compiace Dio. È giusto dunque che non offriamo sacrifici a Chi non è in balia dei piaceri, se è vero che l'esalazione del fumo arriva solo in basso e nemmeno alle nubi più dense, anzi ben lontano anche da queste – se **15.** 1. pure a qualcuno arriva. Non è bisognoso l'essere divino, non ama i piaceri, non ama il guadagno, non ama la ricchezza. È completo e tutto procura ad ogni creatura[14] che nasce ed è bisognosa. Non si lascia ammaliare da festini né oblazioni, né gloria né onori; non si lascia adescare da cose simili; ma si rivela come gli uomini onesti, che « non tradiranno mai la giustizia » per la minaccia di un terrore o per la promessa di doni maggiori[15]. 2. Invece coloro che non si sono resi conto del fatto che l'anima è libera nella scelta della vita e non soggetta a schiavitù, irritati di ciò che avviene ad opera dell'iniquità 3. rozza, non credono in Dio. E sono della stessa opinione quanti negano l'esistenza di Dio perché s'abbandonano all'intemperanza di piaceri e ad afflizioni eccessive o si trovano in circostanze che non vorrebbero e si lasciano abbattere di fronte alle sventure: oppure dicono sì che Dio 4. esiste, ma non si cura di tutto. Ci sono poi altri che sono convinti che i supposti dèi si possano placare con sacrifici e doni, come se fossero complici, per così dire, nelle loro intemperanze[16], e non vogliono nemmeno prestar fede all'unicità del vero Dio, che è nella identità della sua giusta bontà.

16. 1. Pio è dunque lo "gnostico". Egli si prende cura anzitutto di se stesso, poi del prossimo, perché noi riusciamo, quanto è possibile, ottimi. Il figlio è grato al buon padre mostrandosi virtuoso e simile a lui. Così il suddito al buon magistrato: poiché avere fiducia e obbedienza sta

[14] Così Paolo in At 17, 25; ma il concetto del Dio « senza bisogni », ἀνενδεής (ἀπροσδεής, ἀνεπιδεής etc.), è già platonico (*Tim.* 52a etc.) e filoniano (ad es. *De Sacr.* 30, 98 etc.); per i testi cristiani cfr. Daniélou, *Message* cit., 383 s.

[15] Plat. *Leg.* X 907a; e tutto il § 15 risente dello stesso passo (885b-d), che è stato utilizzato anche per lievi miglioramenti testuali. Inserita (n. 2) una frecciata antimarcionita? L'anima è libera nelle scelte: cfr. a I **1** 4.1.

[16] Ancora da Platone: cfr. *Leg.* X 905d; 908b-e etc.; per la bontà e giustizia di Dio cfr. VI **14** 109.5 (e V **1** 6.3).

2. in noi. (C'è invece chi crede che siano causa dei mali sia la debolezza della materia, sia gl'impulsi dell'ignoranza non guidati dalla volontà, sia le costrizioni irrazionali che 3. emergono da uno stato d'insipienza)[17]. Ma a tutto ciò lo "gnostico" diventa superiore, come si vincono le belve[18], attraverso lo studio: egli imita i divini propositi e beneﬁca nei limiti delle possibilità gli uomini che lo deside- 4. rano. Se mai si venga a trovare al comando, come Mosè, guiderà i sudditi mirando alla loro salvezza, renderà mansueta la loro selvatichezza incredula, onorando i migliori e punendo i malvagi, con le punizioni, classificate secon- 5. do ragione come correzioni. Invero, precisamente « immagine divina e simile a Dio »[19] è l'anima del giusto: in essa, per l'ubbidienza ai precetti, si costituisce e si erge in tempio la guida « di tutti, mortali ed immortali, sovrana » e generatrice del bene, veramente « legge »[20] e divino ordinamento e Logos eterno, unico Salvatore per 6. ciascuno singolarmente e per tutti in comune. Questi è il vero unigenito, « impronta della gloria »[21] del Padre, sovrano universale e onnipotente, che imprime nello "gnostico" la perfetta attività contemplativa ad immagine sua. Così questa divina immagine è al terzo posto[22], poiché si assimila per quanto può alla seconda causa, che è in realtà la vita per cui noi viviamo la vera vita: noi per così dire trascriviamo lo "gnostico" in noi, lui che vive in ciò che è stabile e assolutamente inalterabile.

17. 1. Comandando dunque su se stesso e sulla propria vita, [lo "gnostico"] possiede una sicura comprensione della scienza divina e accede in modo autentico alla verità. 2. E infatti la "gnosi", la comprensione sicura degli intelligibili, può a buon diritto definirsi scienza. Di questa la

[17] Cfr. I **17** 84.2.

[18] Le passioni paragonate a belve: cfr. IV **3** 12.4 e di nuovo Plat. *Resp.* IX 588c; 589b.

[19] Frammento di tragedia sconosciuta: *Adesp.* 117 N.² (T. G. F. p. 863).

[20] Ricordo del celebre *fr.* 169 Sn.⁴ di Pindaro (già I **29** 181.4; II **4** 19.2).

[21] Cfr. Eb 1, 3.

[22] Cfr. IV **6** 30.2; V **14** 94.5; *Protr.* **10** 98.4; e il solito Plat. *Theaet.* 176b etc., a II **18** 80.5. Per la « vera vita » cfr. 1 Tm 6, 19.

parte che riguarda il mondo divino ha per compito di indagare che cos'è la causa prima e che cosa ciò « per cui tutto fu fatto e senza il quale niente fu fatto »[23]; e ancora che cos'è che parte esiste come "permeante" il mondo e parte come "contenente"[24]; e ciò che è "congiunto" e ciò che è "disgiunto", e qual è il posto che ciascuna di queste cose occupa e quale attività e funzione 3. esplica. Per quanto poi riguarda il mondo umano [la "gnosi" indaga] che cos'è l'uomo in sé, che cosa è secondo e che cosa contro la sua natura, e come gli si conviene essere agente e paziente; indi quali sono le sue specifiche virtù e vizi, e il bene e il male e ciò che è intermedio; e tutto ciò che concerne fortezza, prudenza, tem- 4. peranza e giustizia, la virtù su tutte perfetta. Ma [lo "gnostico"] ha praticato la prudenza e la giustizia ai fini dell'acquisto della sapienza, e la fortezza non solo nel sopportare i casi della vita, ma anche nel vincere piaceri e desideri, dolore e ira e, in genere, nel contrapporsi a tutto ciò che o con violenza o con inganno ci conquide l'anima[25].
5. Vizi e malvagità non vanno sopportati, ma respinti: si sopporta quello che spaventa. Si riscontra pertanto che anche il dolore è utile, e nella cura delle malattie e nell'educazione e nelle punizioni; per esso si corregge l'abito
18. 1. morale degli uomini a loro bene. Ecco gli aspetti della fortezza: spirito di sopportazione, generosità e grandezza d'animo, liberalità, magnificenza. E ciò è il motivo per cui lo "gnostico" non può essere toccato da rimproveri né da maldicenze del volgo, né è soggetto a chiacchiere né ad adulazioni. Nel sopportare i disagi poi, siccome riesce sempre a portare a compimento qualcosa che entra nei suoi doveri e insieme supera coraggiosamente tutti i casi della vita, si rivela veramente uomo fra gli altri uomini.

[23] Gv 1, 3; la "gnosi" è dunque una scienza universale; cfr. Méhat, 430 etc.
[24] Concezioni stoiche (διῆκον e περιέχον): cfr. Chrysipp., *fr. phys.* 1039; Zenon., *fr.* 159 Arn. etc.
[25] Cfr. Plat. *Resp.* III 413bc; sulle virtù cardinali, I **20** 97.3. Le riflessioni che seguono sulle virtù "gnostiche" sono d'impronta stoica: cfr. il trattato *De Virt. et Vitiis* attribuito ad Andronico, p. 22-26 Schuchhardt; così già i μέσα fra il bene e il male: cfr. VI **14** 111.3.

2. Egli conserva d'altronde la prudenza[26] ed è temperante nella quiete dell'anima; accoglie i buoni precetti come cosa propria nell'atto stesso di respingere tutto ciò che è turpe come cosa estranea. È di questo mondo e superiore a questo mondo, poiché agisce in buon ordine e mai delinque in nessun atto: ricco quanto più si può essere, nel non desiderare nulla, poiché ha pochi bisogni ed è in mezzo all'abbondanza di ogni bene, per la "gnosi" del 3. bene. E l'effetto primo della sua giustizia è amare di vivere con i propri simili e di essere insieme a loro in terra
19. 1. e in cielo. Perciò egli è portato a dare agli altri tutto ciò che possiede ed ama l'umanità, quanto aborre in sommo grado dal male per totale rifiuto d'ogni atto malvagio.
2. Bisogna insomma imparare ad essere fedele a se stesso e al prossimo ed ubbidiente ai comandamenti: colui che spontaneamente si assoggetta ai comandamenti, questi è « il servo di Dio »[27], mentre colui che non a causa dei comandamenti, ma della "gnosi" in sé è già « puro di 3. cuore », questi è « amico di Dio »[28]. Noi non veniamo al mondo dotati per natura della virtù[29], né essa si sviluppa in noi naturalmente dopo la nostra nascita come altre parti del corpo (in tal caso non sarebbe né volontaria né meritoria). E neppure la virtù si rende perfetta avvalendosi dei casi accidentali o della consuetudine che se ne forma, come avviene con il linguaggio[30] (se mai è il vizio 4. che si ingenera in questo modo). Né d'altronde la "gnosi" si ottiene con un'arte fra quelle atte a procurare guadagni o adibite alla cura del corpo; e nemmeno con il ciclo completo delle discipline[31]: c'è anzi da accontentarsi se que-
20. 1. sto può soltanto preparare e spronare l'anima. Le leggi civili sono in grado, tutt'al più, di reprimere male azioni; ma neppure la precettistica parenetica* nella sua super-

[26] σώζων φρόνησιν, etimologia di σωφρονέω, σωφροσύνη (come II **18** 79.5): cfr. Plat. *Crat.* 411e; Arst. *Eth. Nic.* VI 5 1140 b 11-12. In genere cfr. a I **5** 31.6.
[27] Cfr. Eb 3, 5.
[28] Mt 5, 8; per « amico di Dio » cfr. oltre, 21.2 e I **27** 173.6.
[29] Per il concetto antideterministico cfr. VI **11** 95.5 etc.
[30] Cfr. Plat. *I Alc.* 111a; *Prot.* 328a.
[31] ἐγκύκλιος παιδεία: cfr. I **5** 30.1; il brano risente di idee stoiche: cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 224 Arn.

ficialità potrà mai garantire una stabilità nella verità che 2. ne faccia la scienza. Invece la filosofia greca purifica, si direbbe, ed abitua preliminarmente l'anima[32] all'accoglimento della fede, sulla quale poi la verità costruisce la "gnosi".

3. È questi, è questi il vero atleta, che nel magnifico stadio del mondo ottiene la corona della vera vittoria[33] [nella lotta] contro tutte le passioni! Colui che ha indetto la gara è l'Onnipotente Dio, arbitro il suo unigenito Figlio, 4. spettatori gli angeli e gli dèi[34]. La gara, che comprende ogni genere [di lotte], non è « contro sangue e carne, ma contro le potestà spirituali »[35], che esplicano veementi 5. passioni e operano attraverso la carne. Questi i grandi nemici che egli supera: egli trionfa di quelli che sono i cimenti proposti dal tentatore incombente e conquista l'immortalità, poiché infallibile è il voto dato da Dio nel 6. giudizio più giusto che esista. Alla gara, ripeto, è stato convocato il pubblico; gli atleti affrontano ogni genere di lotta nello stadio: ed ecco, fra essi emerge colui che è 7. stato docile all'istruttore. Per tutti sono proposti da Dio tutti premi uguali, ed Egli è immune da biasimo. Sceglierà chi può, e prevarrà chi vuole. Sapere quello che facciamo: ecco perché abbiamo l'intelletto. Il significato del detto « conosci te stesso » sta tutto qui: nel sapere per 8. che scopo siamo nati[36]. Ebbene, siamo nati per essere docili ai comandamenti, se scegliamo di volerci salvare. Questo significa forse Adrasteia, cioè « quella per cui non è possibile sfuggire » a Dio[37].

21. 1. Il compito dell'uomo è dunque ubbidire a Dio, che ha

[32] Cfr. I **1** 18.3; **5** 28.3 etc.

[33] Immagine frequente nei Cristiani: cfr. **11** 64.4; *Protr.* **10** 96.3: da 1 Cor 9, 24-26 e Epict. *Diss.* I 24, 1 (Völker, 470-473).

[34] Cfr. sopra **2** 5.6.

[35] Ef 6, 12.

[36] Cfr. I **14** 60.3.

[37] Cfr. Plat. *Phaedr.* 248c (onde Chrysipp., *fr. phys.* 528 Arn.; Ario Did. in Eus. *P.E.* XV 15, 6 = Theod. *Gr. Aff. Cur.* VI 12 [Diels *Doxogr.*, p. 465]). Cfr. U. Treu, *art. c.* [a I **5** 31.4], 194. La salvezza dipende da libera scelta: cfr. sopra, **2** 6.3; VI **12** 96.2; e a I **1** 4.1; tutto il brano (nn. 7-8) sulla scelta del premio risente del mito di Er: scelta del destino, convalida di Atropos (*Resp.* X 617e; 620e - 621a).

promesso la salvezza per vie molteplici attraverso coman- 2. damenti, e confessarlo significa riuscirgli gradito. Il benefattore comincia per primo a beneficare: e l'uomo che con le dovute considerazioni ha accolto prontamente e custodito i comandamenti è il fedele, come è già l'amico [di Dio] colui che per quanto può ricambia con amore il 3. beneficio. Per altro una sola è la riconoscenza più propria 4. da parte degli uomini, fare ciò che è gradito a Dio. E il maestro e Salvatore considera come proprio favore ed onore la buona condotta degli uomini, come se si trattasse di figliolanza propria e di un effetto in certo modo congenito, parimenti ritenendo ingratitudine e disonore diretti alla sua persona le offese inferte a chi crede in Lui[38] (e quale altro disonore potrebbe toccare Dio?). 5. Né pertanto è affatto possibile rendere pieno* contraccambio di altrettanto valore della salvezza, in rapporto 6. all'aiuto che ci proviene dal Signore. E come chi guasta i possessi compie atto di violenza contro i padroni, e come chi offende i soldati fa un affronto al comandante, così diventa noncuranza di Dio ogni vessazione dei suoi con- 7. sacrati. Come il sole non soltanto illumina il cielo e tutto il mondo risplendendo sulla terra e sul mare, ma attraverso finestre e strette fessure invia i suoi raggi anche nei recessi più interni delle case, così il Logos, per ogni parte effuso, sorveglia ogni minima azione della nostra vita.

Capitolo 4

22. 1. I Greci suppongono invece che gli dèi siano, come di forme umane, così anche soggetti a passioni umane. E come ogni popolo ne dipinge le forme in modo simile alle proprie, dice Senofane, « e gli Etiopi [li raffigurano] neri e camusi, e i Traci con gli occhi chiari e i capelli fulvi »[1], così anche li immaginano nell'anima simili a loro: ad es., i barbari, di modi bestiali e selvaggi; i Greci, più man-

[38] Cfr. Mt 25, 40: « qualunque cosa avrete fatto a uno di questi, etc. ».

[1] Xenophan., 21 B 16 D.-K.; anche in Theod., *o. c.* III 73. Contro l'antropomorfismo, cfr. a II **16** 72.2.

2\. sueti, e tuttavia soggetti a passioni. Per cui è verosimile che gli uomini d'indole perversa debbano avere vile concetto di Dio, ottimo invece i buoni; e questo è il motivo per cui colui che è in realtà « regale nell'anima »[2], il nostro "gnostico", pio e senza superstizioni, è convinto che soltanto l'unico Dio è venerabile e augusto, eccellente, atto a creare il bene e a beneficare, promotore di tutti i 3. beni e senza colpa di mali[3]. Del resto sulla superstizione greca credo d'aver fatto una sufficiente esposizione nel nostro *Protrettico*[4], dove fui anche troppo prolisso nella

23. 1. ricerca storica più pertinente. Non è pertanto opportuno « raccontare di nuovo quello che già chiaramente fu detto »[5]; ma solo, a questo punto, trascegliere qualche citazione fra le tante, e anche queste basteranno a dimostrazione dell'assunto che atei sono quanti rappresentano la divinità secondo il modello degli uomini peggiori. 2. In effetti o per essi gli dei ricevono danno da uomini e, se danneggiati da noi, risultano inferiori agli uomini; oppure, se ciò non è, in che modo possono inasprirsi nell'ira per ciò che non li danneggia, come narrano di Artemide che si sarebbe adirata a causa di Eneo con gli 3. Etoli, come una collerica vecchietta inacidita[6]? Perché mai non rifletté, essa dea, che Eneo non l'aveva trascurata per disprezzo, ma o per dimenticanza o convinto 4. d'averle sacrificato prima? Ed è poi valida la difesa che fa di sé Auge contro Atena adirata con lei perché aveva 5. partorito nel tempio: « Tu gioisci al vedere spoglie di guerrieri uccisi e relitti di cadaveri [nel tuo tempio]: questo non è impurità per te. Ma poiché io ho partorito, 6. questo lo ritieni un orrore... »[7]; fra l'altro anche gli ani-

[2] Plat. *Phileb.* 30d.

[3] Cfr. Plat. *Resp.* II 379b.

[4] Allude al celebre cap. 2°.

[5] Odyss. XII 453.

[6] Nel discorso di Fenice ad Achille (Iliad. IX) è contenuto il racconto della lotta fra Etoli e Cureti per il possesso della città di Calidone. Contro gli Etoli si schierò Artemide « sdegnata perché il re Eneo non le fece offerta alcuna » e se ne dimenticò nel sacrificio; e gli mandò contro il famoso cinghiale (v. 533-540).

[7] Auge, sacerdotessa del tempio di Atena in Tegea, ebbe di soppiatto da Eracle un figlio, Telefo, e lo nascose nel tempio. Ma la dea disapprovò e il padre di Auge mandò lei in Asia ed espose

mali partoriscono nei templi, eppure non fanno offesa alcuna[8].

24. 1. È quindi ragionevole che, nel loro timore superstizioso verso esseri facili all'ira, ritengano che tutto ciò che ac- 2. cade sia un segno, una causa di mali. « Se un topo fa un buco entro un altare d'argilla e rode un sacco[9] perché non trova altro; se un gallo del pollaio canta la sera, questo lo prendono per un segno di qualche cosa »[10]. 3. Uno che si comporta in questo modo è messo in ridicolo da Menandro nel *Superstizioso*: « – Che mi venga un bene, onoratissimi dèi! Mentre me la infilavo, ho rotto il laccio della scarpa destra –. – Per forza, imbecille: si vede che era marcio! Accidenti alla tua avarizia, che non 4. vuoi comprarteli nuovi! – »[11]. Spiritosa anche la risposta di Antifonte. Poiché un tale aveva tratto auspicio dal fatto che la scrofa aveva divorato i porcellini, [il filosofo] che l'aveva vista smagrita per la spilorceria del padrone, disse: « Sii lieto del presagio, perché così affamata com'è non 5. ha mangiato i tuoi bambini »[12]. E dice Bione: « Che c'è di strano se il topo ha roso un sacco, quando non ha trovato da mangiare? Sarebbe strano, come rimbecca celian-

25. 1. do Arcesilao, se il sacco avesse divorato il topo! »[13]. E ben rispose anche Diogene a colui che si meravigliava di

Telefo (cfr. [Alcidamant.] *Ulix.* 13-15 etc.). Il frammento è attribuito all'*Auge* di Euripide, *fr.* 266 N.²

[8] Cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 753 Arn.

[9] Di farina: Teophr. *Char.* 16, 6.

[10] Framm. di commedia ignota: *Adesp.* 341 K. (C. A. F. III 471).

[11] Menandr., *fr.* 97 Koerte. Questa silloge di esempi (fino a 26.1) deriva certo da uno scritto contro gli eccessi della superstizione; è ricopiata in Theod., *o. c.* VI 16-20.

[12] Antiph., 87 A 8 D.-K.

[13] Bione di Boristene (Olbia) fu filosofo cinico e predicatore morale, alla maniera del celebre Diogene. Visse nel III sec. a. C. Frammenti delle sue *Diatribe* ci sono stati conservati dal seguace Telete che lo imitò (cfr. Hense, Teletis Fragm., p. XLIII etc.; ora J. F. Kindstrand, *Bion of Boristh.*, Uppsala 1976, fr. 31 A-B e comm., p. 235-237; ivi i paralleli, Theophr., *l.c.*; Cic. *De Div.* II 27, 59; Aug. *De Doctr. Christ.* II 77; Callim., *fr.* 177, 29-31 Pf. Arcesilao di Pitane in Misia (315-240 a. C.) fu scolarca dell'Academia e iniziatore della sua fase media o scettica (probabilismo). Attingiamo il suo pensiero da Sesto Empirico. Arcesilao non lasciò scritto nulla.

aver trovato un serpe attorcigliato attorno ad un pestello: « Non ti meravigliare: sarebbe più incredibile se avessi visto il pestello avvolto attorno al serpente ritto! »[14]. 2. Anche gli animali privi di ragione devono correre, muoversi velocemente, lottare, generare, morire; e tutto questo, che per essi è secondo natura, non sarà contro natura 3. per noi. « E di uccelli tanti ce ne sono che volano sotto 4. i raggi del sole »[15]. Il comico Filemone fa la caricatura di atteggiamenti del genere: « Quando vedo uno che bada a chi ha starnutito, a chi ha parlato, e sta attento a chi è che va oltre, io lo vendo subito in piazza: ognuno di noi cammina, chiacchiera, starnuta per sé, non per i vicini. 5. Le cose avvengono come natura vuole »[16]. E poi, quando sono sobrii implorano la salute, ma poiché invece si rimpinzano oltre misura e si rivoltolano nell'ubriachezza in

26. 1. occasione delle feste, si guadagnano delle malattie[17]. Molti poi « temono anche i cartelli appesi con scritte ». Diogene aveva trovato scritto sulla casa di un ribaldo: « Qui abita Eracle vittorioso: nessun vizio entri »; e commentò, con molto spirito: « E come farà ad entrare il padrone 2. di casa? ». E questi stessi [superstiziosi], che adorano, come si suol dire, « ogni legno e ogni pietra unta »[18], paventano poi la lana rossa, i grani di sale, fiaccole, cipolle, zolfo, incantati dai ciarlatani con certe loro immonde purificazioni. Invece Dio, il vero Dio, conosce come santo solo l'animo del giusto ed esecrabile l'iniquità 3. e la scelleraggine. Come si può osservare, le uova che si buttano dopo i riti purificatori, se sono covate, sono feconde di animali vivi; ma questo non avrebbe luogo se 4. accogliessero in sé l'impurità del purificato. Dei ciarlatani per altro si prende amabilmente gioco anche il comico

[14] Per questo e il seguente apoftegma di Diogene (26.1) cfr. Cic., *o. c.*, II 28, 62; Diog. L. VI 39 e 50 etc.

[15] Odyss. II 181-182.

[16] Philem., *fr.* 100 K. (C. A. F. II 510).

[17] Cfr. Democr., 68 B 234 D.-K.; Pers. *Sat.* 2, 41-43 etc.

[18] Cfr. Theophr. *Char.* 16, 5; Arn. *Adv. Nat.* I 39; anche Gn 28,18 (e Aug. *De C. D.* XVI 38); su questi falsi baciapile e le loro superstizioni (i grani di sale etc.) cfr. *Protr.* 2 14.2 e 22.4. Per l'uso di uova nelle cerimonie di purificazione cfr. ad es. Juven. 6, 518.

Difilo con questi versi: « ... purificando le Pretidi e il loro padre Preto figlio di Abante e con essi, quinta, una vecchia: tante persone con una fiaccola, una cipolla, zolfo e bitume e acqua del mare risonante, della profonda corrente dell'Oceano che scorre dolcemente – Ma, o beato Aere, mandami per le nubi ad Anticira, perché di questo

27. 1. che è cimice ne faccia un fuco... – »[19]. Bene anche Menandro: « Se tu avessi una malattia vera, Fidia, dovresti cercarne una medicina vera. Ma tu non l'hai: e trova dunque una medicina vana per il tuo male vano. Poi fa' conto che in qualche modo ti giovi. Le donne ti frizionino tutto e ti facciano suffumigi di zolfo torno torno; e tu spruzzati con l'acqua di tre fontane, dopo averci messo dentro 2. sale e lenticchie »[20]. Puro è chiunque sia cosciente di non 3. aver fatto niente di male. Ed ecco la tragedia: « – Oreste, quale male ti consuma? – – La coscienza, perché sono co- 4. sciente d'aver commesso un'orribile azione – »[21]. E in realtà la purità non è altro che l'astenersi dai peccati[22]. 5. Dice quindi bene anche Epicarmo: « Se hai pura la men- 6. te, sei puro in tutta la persona »[23]. Ecco quindi che noi affermiamo necessario purificare preventivamente le anime dalle opinioni viziose e cattive attraverso la retta ragione, e solo dopo volgersi al commento dei principali capitoli [di fede]. Infatti anche prima dell'iniziazione ai misteri si vuole applicare certi riti di purificazione agli iniziandi[24], nella convinzione che solo dopo essersi spogliati dei pensieri empi ci si debba disporre a [ricevere] la tradizione della verità.

[19] Diphil., *fr.* 126 K. (C. A. F. II 577): nel frammento parla, sembra, l'indovino Melampo che guarì ("purificò") le figlie di Preto, ammattite per essersi opposte ai riti di Dioniso. Anticira era città della Tessaglia (o della Focide); nei suoi dintorni cresceva l'elleboro, cui si attribuiva la virtù di guarire la follia.

[20] Menandr. *Phasma* 50-56 Del Corno (Menandro etc., cit., I, Milano 1970, 578) i versi sono stati ritrovati nel papiro che contiene i resti del *Phasma*.

[21] Cioè il matricidio: Eur. *Or.* 395-396.

[22] [Plat.] *Defin.* 414a.

[23] Epicharm., 23 B 26 D.-K. = fr. 225 Olivieri.

[24] Cfr. I 1 13.1; V 11 70.7; παράδοσις: cfr. ib., 11.3. Origene (*c. Cels.* III 59) commenta quest'ultimo periodo.

Capitolo 5

28. 1. Non siamo forse davvero nel giusto, se [diciamo di] non poter circoscrivere in alcun luogo l'Inafferrabile né rinchiudere in templi « costruiti da mano d'uomo » [1] Colui che 2. tutto è capace di contenere? Quale opera di costruttori, di scalpellini, insomma d'arte meccanica potrebbe essere santa [2]? Non fanno meglio quelli che ritengono degni della trascendenza di Dio l'aria e l'elemento che circonda il 3. mondo, anzi l'intero mondo stesso e l'universo? Sarebbe ridicolo, come gli stessi filosofi dicono, che l'uomo, questo « giocattolo di Dio » [3], crei Dio, e Dio diventi un gioco dell'arte umana! Poiché ciò che nasce è per natura identico e simile a ciò da cui nasce, come ciò che nasce dal- 4. l'avorio è d'avorio e ciò che nasce dall'oro è d'oro. Ora le statue e i templi creati da artigiani provengono dalla materia inerte, sicché anch'essi saranno inerti, materiali e profani: per quanto si conduca a perfezione l'arte, essa partecipa [pur sempre] del lavoro manuale. Dunque le 5. opere dell'arte non saranno mai sacre e divine. E che cos'è che può essere collocato, se niente è senza collocazione poiché ogni cosa è in un luogo? Invero ciò che è posto è collocato da qualcuno, essendo prima senza collocazione. 6. Ora se Dio è posto da uomini, prima era senza colloca- 7. zione, cioè non era affatto. Infatti è senza collocazione solo ciò che non è, se è vero che [solo] tutto ciò che ancora non è, è posto nell'essere. Ma ciò che è non sarà mai posto da ciò che non è, come nemmeno da altro che è, perché già anch'esso è. Resta quindi che sia posto da

29. 1. se stesso. E come una cosa in sé genererà se stessa? Ossia come ciò che è in sé porrà se stesso nell'essere? Forse si pose essendo prima senza collocazione? Ma allora nemmeno sarebbe, poiché [solo] ciò che non è, è senza collocazione. E come potrà in seguito creare in sé la condi-

[1] At 17, 24; per le espressioni di teologia negativa cfr. II **2** 6.1-3; V **12** 78 etc.; in particolare cfr. sopra, **2** 5.5; IV **25** 156-157.

[2] Cfr. Is 66, 1 e Zenon., *fr.* 264 Arn. (già V **11** 76.1).

[3] Plat. *Leg.* VII 803c; per quanto segue, *ib.* X 889b-e etc.; Orig. *c. Cels.* V 38.

zione che si definisce esser posto, se già a priori la posse- 2. deva poiché è? E Colui al quale appartiene ciò che è, come potrebbe aver bisogno di qualcosa [4]? Solo se la divinità ha forma umana avrà bisogno delle stesse cose di cui l'uomo [ha bisogno], nutrimento, riparo, casa e gli accidenti* che ne seguono: infatti quelli che hanno la stessa forma e le stesse affezioni necessiteranno dello stesso te- 3. nor di vita. Ma il [concetto di] sacro è suscettivo di duplice interpretazione, [se indica] da un lato Dio nella persona, dall'altro ciò che in onor suo è costruito. Ora non dovremo forse chiamare propriamente sacro luogo di Dio la chiesa, fatta santa nella " gnosi " ad onore di Dio, prezioso edificio e non costruito con arte meccanica, anzi nemmeno abbellito da mano di preti ciarlatani, ma eretto a 4. tempio per volontà di Dio? Con ciò non chiamo chiesa il luogo, ma l'accolta degli eletti [5]; e questa è un tempio ben più adatto ad accogliere la grandezza della dignità di Dio. Per eccellenza di santità l'essere animato degno di molto pregio è stato consacrato a Colui che è degno di ogni pregio, o meglio di fronte al quale nessun pregio è 5. adeguato. E questi è certo lo " gnostico ", l'uomo di molto pregio e onore presso Dio, nel quale Dio ha il suo posto, cioè la " gnosi " di Dio ha ricevuto la sua consacrazione. 6. Ivi troveremo anche l'immagine [di Dio], l'effigie divina e santa, in quell'anima giusta, quando sarà in sé beata, poi- 7. ché già purificata, e beate azioni compirà. Ivi è ciò che può essere posto e ciò che è posto: questo per coloro che sono già " gnostici ", quello per coloro che sono in grado di diventarlo, anche se per il momento non sono 8. degni di accogliere scienza di Dio. Chiunque è sul punto di credere è già fedele a Dio, effigie di virtù fondata ad onor di Dio, dedicata a Dio.

[4] Cfr. sopra, **3** 15.1; e ancora II **16** 72.2.

[5] Cfr. a IV **8** 66.1; 1 Cor **3**, 16 etc.

Capitolo 6

30. 1. Come dunque Dio non è circoscritto ad alcun luogo[1] né può mai raffigurarsi in forma di essere vivente, così non è nemmeno soggetto alle stesse passioni o bisogni degli esseri generati, sì da desiderare per fame i sacrifici a mo' 2. di cibo. Solo gli esseri contagiati da passione sono soggetti a corruzione[2], ed è da folli portare da mangiare a chi 3. non si nutre[3]. Il celebre comico Ferecrate nei *Disertori* ha introdotto spiritosamente gli stessi dèi in atto di rimproverare gli uomini per i sacrifici: « Quando sacrificate agli dèi, anzitutto mettere da parte le porzioni d'uso per i preti, poi per voi (c'è da vergognarsi a dirlo) spolpate ben bene le cosce fino all'inguine, e quel che resta, l'anca perfettamente spoglia, la spina dorsale nuda, perché l'avete ripulita come con la lima, lo lasciate a noi come ai cani. Dopo però vi vergognate a vicenda e nascondete tutto 4. sotto tante altre offerte... »[4]. Eubulo, anch'egli poeta comico, così scrive, se non erro, sui sacrifici: « Agli dèi, poi, voi sacrificate solo la coda e la coscia, come se fossero 5. pederasti ». E nella *Semele* introduce Dioniso e gli fa spiegare: « Anzitutto quando la gente fa un sacrificio a me, offrono sangue, vescica, fegato, cuore, membrana del peritoneo: così non mangio mai carne gustosa né di lombo »[5].

31. 1. E Menandro ha scritto: « Il fondo del codione, il fiele, le ossa che sono immangiabili » (dice proprio così) « le 2. servono agli dèi, il resto se lo trangugiano loro! »[6]. O che

[1] Cfr. ancora II 2 6.1-3; sopra, 3 15.1; 5 28.1: ma la polemica contro l'antropomorfismo prosegue ora (fino a 34.3) in rapporto alle pratiche sacrificali.

[2] Cfr. Plotin. III 6, 8; Porph. *Sent.* 20 etc.

[3] Cfr. Theod. *Gr. Aff. Cur.* VII 14.

[4] Per salvare le apparenze: Pherecr., *fr.* 23 K. (C. A. F. I 151). Ferecrate, ateniese, fu poeta comico, anteriore di una generazione ad Aristofane; apprezzato per le trovate curiose e le parodie dei suoi drammi.

[5] Eubul., *fr.* 130 e 95 K. (C. A. F. II 210 e 197). Vissuto nel IV sec., Eubulo fu dagli antichi considerato poeta di trapasso fra la commedia antica e la μέση. Pare eccellesse in parodie mitologiche.

[6] Menandr. *Dysc.* 451-453. Il papiro Bodmer, che ci ha restituito il *Dyscolos* offre però qualche variante rispetto al testo di Clem.; cfr. Athen. IV 146f.

diamine, dal fumo delle vittime arrostite non fuggono forse via anche gli animali? Se quindi questa fragranza è prerogativa degli dèi venerati dai Greci[7], essi dovrebbero aver già prima divinizzato i cuochi, che partecipano degnamente di uguale beatitudine, e fare atto di adorazione al camino stesso, che è più immediatamente a con- 3. tatto con la preziosa fragranza! Anzi, Esiodo dice che Zeus, ingannato da Prometeo nella spartizione delle carni [del sacrificio], prese « le bianche ossa del bovino » ricoperte « con perfido inganno di candido grasso »: « e da allora sulla terra le tribù degli uomini bruciano, in onore de- 4. gl'immortali bianche ossa sui profumati altari »[8]. Eppure essi dicono che Dio non riceve affatto nutrimento per desiderio che nasca dal bisogno, come soggetto ad una mancanza: e così lo faranno simile a una pianta, che riceve nutrimento senza che ne senta appetito, e agli animali in 5. letargo nelle tane! Di questi almeno si sente dire che sono alimentati o dai densi vapori dell'aria o anche dalle stesse esalazioni del proprio corpo, e si sviluppano così, senza 6. pregiudizio per la salute. Ora, se la divinità non ha alcun bisogno d'essere nutrita, quale necessità di cibo per chi 7. non ne ha bisogno? Se invece « si compiace d'essere onorata »[9], non avendo per natura alcun bisogno, allora non senza ragione noi onoriamo Dio con la preghiera: questo è il sacrificio più bello e più santo che con giustizia gli facciamo giungere, e lo onoriamo con il Logos della somma giustizia: così glorifichiamo l'oggetto* della nostra dottrina proprio attraverso Colui per il quale riceviamo 8. la " gnosi ". Il nostro altare è dunque qui, luogo di questa terra ove si accumulano le offerte delle nostre preghiere, che ha come un'unica voce, quella di tutti noi, e una unica intenzione.

9. Comunque il nutrimento ricevuto attraverso l'olfatto, anche se più " divino " di quello che passa per la bocca,

32. 1. accusa tuttavia la [necessità della] respirazione. Che cosa dicono dunque di Dio? Che traspira come fanno i de-

[7] Cfr. ad es. Iliad. IV 49; XXIV 68-70 etc.

[8] Hes. *Theog.* 540-541 e 556-557.

[9] Cfr. Eur. *Hipp.* 8.

moni? O che inspira soltanto come gli animali acquatici per la dilatazione delle branchie? O che respira per tutto il corpo come gl'insetti per la compressione esercitata dal- 2. le ali sulla strozzatura? No, non vorranno assimilare Dio ad alcuno di questi esseri, se hanno senno. Tutti quanti respirano attraggono l'aria per la controdilatazione del 3. polmone nella cassa toracica. E se attribuiranno a Dio viscere, arterie, vene, nervi, sesso, non lo faranno in nulla 4. differente da questi animali. L'essere animato dallo stesso spirito è invece attributo proprio della chiesa, perché il sacrificio della chiesa è Logos esalante dalle anime sante, e insieme al sacrificio è manifestata completamente a Dio 5. anche l'intenzione. Ma – si va dicendo – l'antichissimo altare di Delo è santo, e anche Pitagora si accostò solo a quello, perché non era stato contaminato da sangue e uccisioni[10]: e quando noi affermiamo che l'anima giusta è un altare veramente santo e la santa preghiera è il pro- 6. fumo che da essa esala[11], non ci presteranno fede? A mio parere, i sacrifici sono stati escogitati dagli uomini per avere un pretesto di mangiar carne. Ma se uno voleva poteva anche altrimenti partecipare a pasti di carne, senza 7. tanta idolatria! Infatti i sacrifici fatti in conformità della legge [di Mosè] significano allegoricamente la nostra pietà religiosa, come la tortora e la colomba che si devono offrire per i peccati[12] significano che la purificazione della 8. parte irrazionale dell'anima è accetta a Dio. Quei giusti poi che non vogliono aggravare l'anima ingerendo carne, ricorrono ad una loro giustificazione plausibile, non a quella di Pitagora e seguaci, che andavano sognando del- 9. dell'imprigionamento dell'anima [nei corpi]. Già Senocrate per altro, quando tratta partitamente *Del cibo che si trae dagli animali*, e Polemone nel libro *La vita secondo natura* dicono chiaramente, mi pare, che è dannoso il nu-

[10] Cfr. Arst. *fr.* 489 R.³ (in Diog. L. VIII 13); cfr. Timeo, 566 F 147 Jac.: Porph. *De Abst.*, II 28, 1-2; Cic. *De Nat. D.* III 36, 88; Macr. *Sat.* III 6, 2 etc.

[11] Cfr. Ap 5, 8, riportato in analogo contesto da Orig. *c. Cels.* VIII 17, 1.

[12] Cfr. Lv 5, 7; 11 etc.: già in *Paed.* I **5** 14.3; per l'allegorismo scritturistico cfr. V **6** e **8** 51-52, etc.

trimento di carne, già elaborato ed atto ad assimilare * alle anime dei bruti[13].

33. 1. A questo proposito in modo particolare i Giudei si astengono dalla carne di *porco*, considerando impuro l'animale perché più degli altri va a rovistare fra i frutti e li guasta[13a]. Se poi ci dicono che gli animali sono stati fatti per gli uomini, siamo d'accordo anche noi, tranne che non ci sono stati dati addirittura per mangiarli; se mai, non tutti, 2. ma solo quelli inutili. Perciò non dice male il comico Platone nel dramma *Le Feste*: « Dei quadrupedi noi non dovremmo ucciderne nessuno per l'avvenire, tranne i *porci*: le carni le hanno ottime e del porco niente ci ri- 3. mane tranne le setole, il brago, il grugnito »[14]. Onde ben disse Esopo che i porci gridano di più quando sono trascinati via; infatti sono consapevoli di non essere buoni a nessun altro uso che al sacrificio[15]. Così anche Cleante dice che essi hanno l'anima come se fosse sale, perché la 4. loro carne non imputridisca[16]. E c'è chi mangia il porco perché inutile, c'è chi lo mangia perché rovina i frutti, altri ancora non lo mangiano perché è un animale molto incline al coito[17]. Questa è la ragione per cui anche del capro è vietato dalla legge il sacrificio[18], tranne che per il solo scongiuro dei mali, poiché la voluttà è la metropoli del vizio. Intanto, a quanto si dice, il mangiar carne ca- 5. prina favorisce l'epilessia. D'altronde si dice anche che la carne di porco dà moltissima energia, sicché è utile a chi pratica allenamento, ma non lo è più per quelli che in-

[13] Xenocr., *fr.* 100 Heinze (= 267 Isnardi, cit. [a II **5** 24.1]; cfr. Id., in " La Cultura " 21 1983 255-266); Polemon., *fr.* 127 Müllach: anche Orig. *c. Cels.* VIII 30.

[13a] Cfr. Ov. *Fast.* I 349-352; *Met.* XV 111 s.

[14] Plat. Com., *fr.* 28 K. (C. A. F. I 607).

[15] Il motto deriva da una favola non conservata, ma riassunta in Eliano (*V. H.* X 5).

[16] Cleanth., *fr.* 516 Arn. (= n. 13 p. 91 Festa, cit.); cfr. Varr. *De Re rust.* II 4, 10; Cic. *De Fin.* V 13, 38; *De N. D.* II 64, 160 (ove però il detto è attribuito a Crisippo); Plut. *Quaest. Conv.* V 10, 3 685c; Plin. *N. H.* VIII 77, 207 etc.; e già II **20** 105.2, di cui tutto questo tratto (nn. 5-6) pare un ampliamento.

[17] Vari altri motivi espone Plut., *o. c.*, V 5 699f - 671c.

[18] Lv 16, 10; per il capro cfr. II **20** 118.5; la massima seguente anche in *Sacra Parall.* 264 Holl; *Paed.* II **3** 39.3.

tendono sviluppare la sola anima, a causa della torpidità
6. che il mangiar carne ingenera. Per ogni " gnostico " sarà quindi il caso di astenersi dall'uso delle carni, per scopi ascetici e perché la sua carne non provi impulsi intensi
7. per i piaceri erotici. « Il vino », scrive Androcide, « e l'abuso di carni rendono robusto il corpo, ma più torpida l'anima »[19]. Un simile modo di nutrirsi è dunque inop-
8. portuno per [la cultura di] una intelligenza perfetta. Per questo anche gli Egiziani nei loro riti purificatori non permettono ai sacerdoti di cibarsi di carne; solo fanno uso di carne di volatili, la più leggera che ci sia; non toccano pesci, anche a causa di certi loro sacri miti, ma soprattutto perché credono che questi alimenti rendano flosci i

34. 1. muscoli[20]. A parte ciò, gli animali terrestri e i volatili vivono respirando la stessa aria delle nostre anime e posseggono un'anima di sostanza affine all'aria. Al contrario i pesci, a quanto dicono, non respirano nemmeno quest'aria, ma quella che è stata disciolta nell'acqua già al momento della creazione, e così pure negli altri elementi; il che è indizio che [l'aria] permane in tutta la materia[21].
2. Bisogna dunque « offrire a Dio sacrifici non sontuosi, ma che gli siano graditi »[22]: quella miscela di aromi composta secondo la legge[23] – cioè quella unione di molte lingue e voci nella preghiera, o meglio quell'oblazione preparata, da genti diverse per stirpe e disposizioni, per il [divino] dono fatto nei Testamenti, « per l'unità della fede »[24] e raccolta per la lode [di Dio; ed essa è fatta] con la mente pura, con la vita giusta e santa, con l'aiuto di
3. sante opere e pie preghiere. E difatti, come è detto con grazia di poesia, « qual credulone è così stolto, così com-

[19] Androcide fu filosofo e medico pitagorico, del sec. IV (cfr. Pythag., 14, 8 D.-K.; già V **8** 45.2). Il testo è anche in Plut. *De Tranq. An.* 13 472b; *De esu carn.* 6 995e (pare un frammento di lettera apocrifa ad Alessandro: cfr. Plin. *N. H.* XIV 7, 58; XVII 37, 240). Di tutto questo passo plutarcheo (995d - 996a) risente Clem. qui. Per i consigli di frugalità cfr. *Paed.* II **1** (in particolare 5.2).

[20] Cfr. Hdt. II 37, 4; Plut. *De Is. et Os.* 7 353d.

[21] Chrysipp., *fr. phys.* 721 e 449 Arn.

[22] Porph. *De Abst.* II 19 (da Teofrasto).

[23] Es 30, 34-36.

[24] Ef 4, 13.

pletamente ignavo, da credere che gli dei si compiacciano tutti di ossa spolpate, di bile arrostita, cose che non mangiano nemmeno i cani affamati, ed abbiano tutto ciò come loro dono e ne riservino favore a chi lo fa »[25], anche se
4. pirata, predone o tiranno? Noi invece affermiamo che il fuoco purifica non le carni, ma le anime peccaminose; e non si tratta del fuoco che tutto divora e volgare, ma del fuoco " intelligente "[26], quello che « penetra attraverso l'anima »[27] quando attraversa il fuoco.

Capitolo 7

35. 1. Così ci si esorta al dovere di venerare ed onorare il Figlio *, cioè il Logos, persuasi per fede che Egli è Salvatore e guida, e, attraverso Lui, il Padre. E dobbiamo farlo non in giorni prescelti, come altri vuole, ma continuamente,
2. per tutta la vita e in ogni modo. Sicuro! « La stirpe eletta »[1], giustificata secondo il comandamento, dice: « Sette
3. volte al giorno ti diedi lode »[2]. Onde lo " gnostico " onora Dio – cioè confessa gratitudine per la " gnosi " e la condotta informatane – non in un determinato luogo, né in un tempio speciale e nemmeno in festività e giornate fisse, ma per tutta la vita, sia che si trovi solo sia che
4. abbia con sé dei compagni di fede. Se la presenza di una persona buona educa e forma sempre nel senso migliore

[25] Frammento di tragico (o comico?) sconosciuto: *Adesp.* 118 N.² (T. G. F. p. 863), spesso citato; cfr. sopra, 30.3.

[26] πῦρ φρόνιμον, che sa distinguere il bene dal male: è il fuoco degli Stoici (e già di Eraclito: cfr. K. Reinhardt, *Heracl. Lehre v. Feuer*, « Hermes » 75 1942 1-27): cfr. Cleanth., *fr.* 504 Arn. e già V **1** 9.4; **14** 91.2; *Protr.* **4** 53.3; *Paed.* III **8** 44.2; *Ecl. Proph.* 25, 4; altra documentazione cristiana in Ruwet, *art. c.* [a I **8** 41.2], 152-155. Clem. trae l'ideologia stoica a significare il purgatorio cristiano? Cfr. Osborn, *o. c.*, 80 etc.; Schmöle, *o. c.* [a I **1** 10.1], 67 s. (che richiama Hippol. *Ref.* I 4, 2; IX 10, 7 e W. C. van Unnik, *The « wise fire » in a gnostic eschatological vision*, in « Kyriakon », Festschrif Quasten I Münster 1970, 277-288, pr. 280).

[27] Is 43, 2 e Eb 4, 12; naturalmente anche Mt 3, 11 e par.

[1] Is 43, 20 (in 1 Pt 2, 9).

[2] Sal 118 [119], 164. Lo " gnostico " è in preghiera tutta la vita: cfr. 40.3; 49.3 e 7; **12** 73.1; 80.3; e già **3** 13.2-3; VI **12** 102.1. Modello evangelico: Lc 18, 1 etc.

chi l'avvicina per l'attenzione che ha e il rispetto [che ispira], colui che sempre, incessantemente è vicino a Dio con la "gnosi", con la vita, con la sua azione di grazie, non è forse logico che tanto più sia superiore a se stesso in ogni cosa, per quanto riguarda tutte le sue opere e le 5. sue parole e la sua disposizione interiore? Tale è colui che è convinto dell'onnipresenza di Dio e non ritiene che Egli sia rinchiuso in luoghi determinati, per poter abbandonarsi ad ogni licenza notte e giorno, quando crede di 6. essere lontano da Lui. Così trascorrendo tutta la vita come in festa, convinti che da ogni parte e ovunque ci è vicino Dio, lavoriamo i campi lodandolo, navighiamo cantandolo, e ci diportiamo secondo buona norma in tutta la 7. nostra condotta di vita[3]. Lo "gnostico" vive più strettamente congiunto a Dio, mostrandosi in ogni caso serio e lieto insieme: serio perché è rivolto con il pensiero al divino, lieto perché porta la sua riflessione sui beni umani, che Dio ci ha dato.

36. 1. Il profeta, manifestamente, mostra l'eccellenza della "gnosi" con queste parole: « Insegnami la bontà, l'educazione, la "gnosi" »[4]: egli magnifica il principio che guida la sua 2. perfezione, di grado in grado[5]. Lo "gnostico", insomma, è veramente l'uomo "regale", lui il sacerdote santo di Dio: è il costume che si conserva tuttora presso i più colti fra i "barbari"[6], di elevare cioè al regno la casta sacer-3. dotale. Egli non s'abbandona mai ai capricci della folla tiranna dei teatri, né mai accetta nemmeno in sogno ciò che si suol dire o fare o guardare in funzione di un allettante * piacere. E come questi piaceri della vista, così non accetta gli altri svariati godimenti, ad es. la ricchezza degli aromi che solletica l'olfatto o squisiti condimenti di cibi o le raffinatezze della varietà dei vini che adescano il gusto, e nemmeno la combinazione di profumi dei vari fiori,

[3] Ricorda vagamente *Protr.* **10** 100.4 etc., rifuso col concetto paolino della letizia cristiana (Ef 5, 19 etc.). Cfr. oltre, 49.3; Epict. *Diss.* III 5, 8-11; Plut. *De Tranq. An.* 20 477c. Per la οἰκείωσις con Dio (n. seg.) cfr. anche IV **23** 147-148.

[4] Sal 118 [119], 66.

[5] Cfr. VI **18** 164.4.

[6] Gli Egiziani: cfr. Plat. *Polit.* 290de. Per lo "gnostico" come sacerdote cfr. V **6** 39.4.

4. fatta per effeminare l'anima attraverso i sensi. Anzi egli riconduce a Dio l'onesto godimento d'ogni cosa e al datore di tutto offre primizie dei cibi, delle bevande, delle essenze profumate: così ringrazia sia del dono sia dell'uso che ne fa attraverso la ragione che gli è stata data. Raramente del resto egli si reca a festini e conviti, e solo se ragioni di amicizia e affinità di sentimento lo inducano ad 5. accettar l'invito a parteciparvi[7]. Egli sa infatti per fede che Dio tutto vede e ode: non solo la voce, ma anche il pensiero, poiché anche la facoltà dell'udito che è in noi, messa in azione per via dei meati corporei, non acquista però la percezione mediante i processi del corpo, ma mediante una sorta di sensazione psichica e l'intellezione discriminativa dei suoni significanti qualche cosa.

37. 1. Dio non è dunque dotato di forme umane perché possa udire, né ha bisogno di sensi, come vollero gli Stoici[8], in particolare di udito e vista, come se non potesse in altro 2. modo percepire. Ma la facilità d'impressioni propria dell'aria[9], l'acutissima percezione degli angeli, la potenza che attinge la coscienza delle anime, tutto conosce con una sua ineffabile capacità e senza organi di udito sen-3. sibile, con simultaneo pensiero. E anche se si vuol sostenere che la voce, vagando nelle regioni basse dell'atmosfera, non giunge fino a Dio, tuttavia il pensiero dei santi 4. fende non solo l'aria, ma l'intero universo. E la potenza divina, come luce, penetra e scorge tutta l'anima prima [che s'esprima]: i nostri propositi non giungeranno dun-5. que a mandare la loro voce fino a Dio? E non sono essi trasmessi anche dalla coscienza? Quale voce poi deve attendere Colui che secondo il suo disegno ha conosciuto l'eletto ancor prima della nascita e il futuro come già esi-6. stente[10]? O non è forse vero che la luce della potenza risplende ovunque fin nella profondità di tutta l'anima, poiché « la lucerna » della potenza « scruta i recessi », come dice la Scrittura[11]? Dio è tutto-udito, tutto-occhio,

[7] Cfr. *Sacra Parall.* 265 Holl.

[8] Chrysipp., *fr. phys.* 1058 Arn.; ma qui Stoici ed Epicurei si accordano (Spanneut, *o. c.*, 88); cfr. I **11** 51.1; II **16** 72.2-3.

[9] Cfr. Plut. *De Gen. Socr.* 20 589c.

[10] Cfr. Dn 13 (= Susanna) 42; Rm 9, 11.

[11] Prv 20, 27; cfr. già **2** 5.5.

38. 1. se si vuol fare uso di questi termini. Pertanto con delle concezioni intorno a Dio che siano sconvenienti e deflettano ad idee e presunzioni meschine e indecorose non si salva affatto nessuna religiosità [12], né nei canti sacri, né nelle orazioni, e nemmeno nelle [interpretazioni delle] Scritture o nei dogmi. Così avviene che l'acclamazione di lode dei più non differisce da una bestemmia per l'igno- 2. ranza della verità: per quelle stesse cose di cui hanno gli appetiti, i desideri e gl'impulsi, per dirla in una parola, per queste formulano anche le preghiere. Per cui come nessuno desidera una bevanda, ma di berla, nessuno desidera un'eredità, ma di venirne in possesso, così nessuno desidera " gnosi ", ma acquistarne la conoscenza, perché nessuno desidera un retto comportamento, ma di eserci- 3. tarlo [13]. Ebbene le preghiere si formulano per le cose che si chiedono, e si chiedono le cose che si desiderano. Pregare e aspirare sono in corrispettivo rapporto con l'avere 4. i beni e i vantaggi congiunti con il loro possesso [14]. Quindi lo " gnostico " formula la sua preghiera e richiesta in rapporto ai veri beni, quelli dell'anima; e prega collaborando insieme egli stesso per giungere al possesso della bontà, in modo da non più possedere il bene come cognizione

39. 1. aggiunta, ma da essere buono. Per questo proprio e soprattutto agli " gnostici " conviene pregare, perché conoscono la divinità come si deve e posseggono la virtù ad essa gradita, in quanto essi conoscono quali sono i veri beni e quali debbono richiedersi [15], e quando e come di volta 2. in volta. Estrema follia è poi rivolgere richieste ad esseri che non sono dei come se fossero dei, oppure richiedere ciò che non giova, procacciandosi dei mali nell'illusoria 3. idea che siano beni. Perciò, uno essendo il Dio buono [16], logicamente preghiamo Lui solo che dei beni alcuni ci siano dati, di altri ci perduri il possesso: [questo facciamo] 4. noi e gli angeli, ma non allo stesso modo. Non è infatti

[12] Cfr. Sen. *Epist.* 95, 50; Epict. *Ench.* 31, 1 e altri testi stoici.
[13] Distinzioni che riappaiono nel cosiddetto libro 8° (**2** 6.4).
[14] Ancora idee stoiche (cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 176 Arn.), qui applicate a spiegare il significato della preghiera dello " gnostico ".
[15] Non chiedono « grossi guai scambiandoli per beni » (Plat. *II Alc.* 138b); cfr. oltre, 44.2; e VI **14** 112.4; IV **6** 40.1.
[16] Cfr. Mt 19, 17 e parall.

la stessa cosa chiedere che il dono resti in deposito e studiarsi di riceverlo subito. C'è poi anche un altro aspetto 5. della preghiera, l'allontanamento dei cattivi. A siffatta preghiera non bisogna però ricorrere mai per danneggiare il prossimo, a meno che lo " gnostico " non regoli la sua richiesta trovando modo di procurare il ritorno alla giustizia 6. per quelli che ne hanno perduto il senso. Insomma la preghiera, per parlare con più audacia, è un modo di comunicare con Dio; e anche se Gli parliamo in silenzio, senza nemmeno aprir le labbra, con un sussurro, dentro gridiamo [17]! Tutto il nostro intimo colloquio Dio ascolta, sem-

40. 1. pre. In questo colloquio alziamo il capo, tendiamo le braccia al cielo, ci alziamo in punta di piedi [18] nell'acclamazione che conclude la preghiera, risalendo con il fervore dello spirito all'essenza intelligibile. Così cerchiamo di distaccare insieme con le parole il corpo dalla terra, rendiamo aerea « l'anima alata » [19] per la brama dei beni superiori e la costringiamo a salire ai « luoghi santi » [20], nel 2. totale disprezzo dei vincoli carnali [21]. Ben sappiamo infatti che lo " gnostico " attua in sé volontariamente la fuga completa dal mondo, proprio come i Giudei dall'Egitto [22] e così mostra chiaramente, più d'ogni altra cosa, che 3. egli sarà quanto più è possibile vicino a Dio. C'è poi chi assegna determinate ore alla preghiera, come, poniamo, la 3ª, la 6ª, la 9ª: ebbene lui, lo " gnostico ", prega invece per tutta la vita [23], adoperandosi a vivere con Dio attraverso la preghiera e ad abbandonare, per dirla in breve, tutto ciò che non gli sarà più utile, una volta giunto lassù, come uno che già da qui ha raggiunto la perfezione di

[17] Come Anna la sterile, secondo 1 Sam (= 1 Re) 1, 12-13; cfr. 42.1.
[18] Segno di più calorosa animazione. Sui modi della preghiera cfr. anche Orig. *De Orat.* 31, 1-3; già Lc 21, 28; I Tm 2, 8.
[19] Plat. *Phaedr.* 246bc. Sul passo cfr. Wytzes, *art. c.* [a I **9** 44.3], 134 s.
[20] Eb 9, 25.
[21] Reminiscenze platoniche: cfr. *Crat.* 400c; *Phaed.* 114bc; già III **3** 13.2.
[22] Cfr. I **5** 30.4.
[23] Cfr. sopra, 35.3. Sulle ore cfr. Tert. *De Or.* 25; Cypr. *De Dom. Or.* 34 etc.

4. chi è diventato adulto nell'amore. Del resto la ripartizione delle ore in tre parti, che ricevono l'onore delle adeguate preghiere, è nota a coloro che vi riconoscono la triade beata delle sante tappe di ascesa[24].

41. 1. A questo punto mi vengono in mente i precetti di alcuni eretici, i seguaci di Prodico[25], per cui non si deve pregare. 2. Ebbene, perché non vadano superbi di questa loro empia sapienza come se fosse cosa nuova, sappiano che sono stati 3. preceduti dai cosiddetti filosofi cirenaici[26]. E comunque l'empia gnosi di questi falsarî avrà la sua confutazione a suo tempo[27]. Questo perché non s'introduca ora nella trattazione la discussione contro di loro, che non è poca cosa, e non interrompa il presente discorso: noi stiamo dimostrando che solo veramente santo e pio è il vero "gnostico" secondo la norma della chiesa[28]; a lui solo ciò che chiede secondo la volontà di Dio è concesso, sia che esprima la richiesta sia che ne concepisca il pensiero[29]. 4. Come Dio può ciò che vuole, così lo "gnostico" «ottie- 5. ne ciò che chiede»[30]. Poiché Dio assolutamente sa chi è degno di beneficio e chi no, onde attribuisce a ciascuno ciò che gli conviene. Così non darà agli indegni, anche se ripetutamente chiedono, ma darà evidentemente a quelli 6. che trova degni. La richiesta non è però superflua, anche se i beni sono dati a prescindere dalla richiesta stessa. In particolare è impegno dello "gnostico" sia rendere grazie 7. sia pregare per la conversione del suo prossimo. Proprio in questo modo pregava il Signore, rendendo grazie perché aveva compiuto il suo ministero e pregando che il maggior numero possibile di persone diventassero partecipi della "gnosi". Così si sarebbe glorificato Dio[31] nei salvati, attraverso la salvezza raggiunta con la "gnosi", e il solo Buono e il solo Salvatore sarebbe stato riconosciuto 8. di secolo in secolo, attraverso il Figlio. A vero dire già la fede di ottenere è una sorta di preghiera riservata pro-

42. 1. pria dello "gnostico". Se comunque la preghiera costituisce un'occasione di comunicare con Dio[32], nessuna oc- 2. casione di accedere presso Dio deve essere tralasciata. Di certo, connessa alla beata Provvidenza nella spontanea confessione, la santità dello "gnostico" dimostra perfetto 3. il beneficio di Dio. La santità dello "gnostico", la corrispettiva benevolenza dell'amico di Dio, è veramente co- 4. me un centro di attrazione della Provvidenza. Dio infatti non è buono involontariamente, nel modo come il fuoco è dotato del potere di scaldare[33]; anzi è volontaria in Lui la distribuzione dei beni, anche se anticipa la richiesta; e nemmeno suo malgrado si salverà chi è salvato: che non è un essere inanimato, ma s'affretterà alla salvezza del 5. tutto volontariamente e per libera scelta[34]. Perciò l'uomo ricevette i comandamenti come persona che da sé trae l'impulso verso qualunque cosa voglia sia fra quelle da sce- 6. gliere sia fra quelle da evitare. Dio dunque non fa il bene per necessità, ma benefica secondo una libera scelta quelli 7. che spontaneamene gli si convertono[35]. Non è un servizio la provvidenza che viene a noi da Dio, come se procedesse da dipendenti a padrone[36]. Al contrario le azioni immediate della Provvidenza vengono dispensate per pietà della nostra debolezza (allo stesso modo è rivolta alle pecore la cura dei pastori e ai sudditi quella dei re) e se noi stessi ci comportiamo docilmente nei confronti delle nostre guide, che ci governano come sudditi secondo l'ordine affi- 8. dato loro da Dio. Esse sono servi e cultori di Dio, e Gli

[24] μοναί: cfr. IV **6** 26.3; in particolare VI **14** 114.3.
[25] Per Prodico cfr. I **15** 70.1; III **4** 30.1; anche Orig., *o. c.*, 5, 1.
[26] Cfr. Aristipp., 1 B 78 Giannantoni, *o. c.* [a II **20** 106.3], 351 = *fr.* 228 Mennebach (Aristippi et Cyrenaicorum Fragm., Deyden-Cologne 1961).
[27] È annunciato un περὶ εὐχῆς: cfr. IV **26** 171.2? In genere, I **14** 60.4.
[28] Cfr. al princ. del libro; per il κανὼν ἐκκλησιαστικός cfr. a I **1** 15.2.
[29] Cfr. oltre, **12** 73.1; VI **9** 78.1.
[30] Cfr. Mt 21, 22 e parall.; *Sacra Parall.* 266 Holl; IV **6** 29.1.

[31] Il brano risente del discorso sacerdotale di Gesù: Gv 17, 4; 20-23. Il Padre è conosciuto attraverso il Figlio: cfr. II **11** 52.7.
[32] Cfr. 39.6; sulla ὁμολογία cfr. III **1** 4.1.
[33] Cfr. I **17** 86.3.
[34] Cfr. sopra, **2** 6.3; VI **12** 96.2; e I **1** 4.1.
[35] Così press'a poco anche Origene (*De Orat.* 29, 15; 31, 4), etc. Cfr. oltre, 48.2; I **27** 173.4.
[36] Cfr. sopra, **1** 3.2. Sull'autorità divina, Rm 13, 1.

tributano il più libero e regale servigio, quello che si compie attraverso i pii propositi e la pia "gnosi".

43. 1. Veramente sacro è ogni luogo e ogni tempo nel quale riceviamo la nozione di Dio. Quando colui che si propone il bene e insieme coltiva la gratitudine, chiede attraverso la preghiera, coopera in qualche modo all'ottenimento, lietamente ricevendo l'oggetto del suo desiderio attraverso 2. le preghiere che formula. Quando il datore dei beni accoglie la nostra buona disposizione, al solo nostro concepire [la domanda] segue il dono di tutti quanti i beni: in fondo attraverso la preghiera viene saggiata la disposizione in 3. cui uno è rispetto a ciò che è il suo dovere. E se la voce e la parola ci sono state date in funzione del comprendere, come può Dio non esaudire l'anima, l'intelletto di per se stesso, se è vero che anima intende anima e intel- 4. letto intende intelletto? Così Dio non ha bisogno di attendere i molti suoni delle lingue, come gli interpreti degli uomini, ma in un solo istante viene a conoscenza dei pensieri di tutti: quello che a noi segnala la voce, lo esprime a Dio il nostro pensiero, ed Egli sapeva che ci sarebbe 5. venuto in mente prima ancora della creazione! È dunque possibile inviargli la nostra preghiera anche senza voce con una concentrazione interna di tutto il contenuto dello spirito nella voce della mente, in un colloquio con Dio 6. che non conosce distrazioni. Comunque, poiché l'*oriente* è immagine del giorno natale[37] e da quel punto si diffonde la *luce* « che dalle tenebre risplendé »[38] la prima volta, e anche per quelli che si avvoltolano nell'ignoranza spuntò il *giorno*[39] della vera "gnosi", come il *sole*, le preghiere 7. si facciano rivolti verso oriente all'*aurora*. È per questo che anche i templi più antichi guardavano ad *occidente*, perché quelli che stavano con il viso rivolto alle statue 8. imparassero a volgersi ad oriente[40]. « S'innalzi la mia preghiera come incenso davanti al tuo volto; l'elevarsi delle mie mani sia come sacrificio della *sera* », canta il salmo[41].

[37] Cfr. Plut. *Quaest. Rom.* 2 264ab; ancora Orig., *l. c.* 32.
[38] 2 Cor 4, 6.
[39] Adatta a sé Is 8, 23 [22] - 9, 1 (in Mt 4, 16).
[40] Cfr. Vitruv. IV 5, 1. Tuttavia Porfirio (*De Antro Nymph.* 3 p. 57 N.) dice il contrario.
[41] Sal 140 [141], 2.

44. 1. Quanto ai malvagi poi la loro preghiera è nefasta, non solo nei riguardi degli altri, ma di loro stessi: ammesso pure che in risposta alle loro richieste ottengano quelle che chiamano fortune, queste li danneggiano quando le 2. hanno ottenute, perché sono ignari del loro uso. Essi pregano solo di avere ciò che non hanno, e chiedono quello 3. che appare bene, non che è[42]. Lo "gnostico" invece chiederà di poter mantenere ciò che possiede, di essere atto ad avere ciò di cui verrà in possesso e di restare estraneo a ciò che non avrà[43]. Egli chiede comunque di avere e di 4. continuare a possedere i veri beni dell'anima. In tal modo nemmeno aspira a cosa che non ha, contento di ciò che ha al presente; poiché dei beni che gli sono propri non manca, già pago di se stesso in virtù della divina grazia 5. e della divina "gnosi". È autosufficiente e non bisognoso degli altri: ha conosciuto il volere dell'Onnipotente; egli prega e già insieme possiede, prossimo come è alla Potenza che tutto può. Si adopera per raggiungere uno stato spirituale, anzi attraverso l'amore che non conosce limiti 6. è tutt'uno con lo spirito. Egli è l'uomo magnanimo, egli possiede il bene più prezioso di tutti, il massimo di tutti i beni in virtù della scienza. Gli è facile applicarsi alla contemplazione e d'altro lato ha costante, nell'anima, la facoltà di dominare gli oggetti della sua contemplazione, 7. cioè l'acutezza perspicace della scienza. E si sforza al massimo di acquistare questa capacità, una volta che ha vinto con la continenza « l'esercito nemico del suo spirito »[44]: assiduo da un lato nel contemplare senza interruzione, versato dall'altro nell'esercizio che lo conduce a tenere a freno i piaceri e a fare rettamente ciò che si deve fare. 8. Avvalendosi inoltre della lunga esperienza acquisita nello studio e nella vita, egli possiede libertà di parola: non una semplice loquacità purchessia, ma la capacità di usare con semplicità la parola, senza nascondere nulla di quanto può essere detto al momento opportuno, davanti a chi soprattutto deve essere detto: né per favoritismi né per timori.

[42] Cfr. Plat. *II Alc.* 138b etc.
[43] Testo poco sicuro. Si deve comunque parlare dei beni spirituali come si ricava dalla frase seguente.
[44] Cfr. Rm 7, 23. Per tutto il n. 6 cfr. Philon. *Quod Deus s. imm.* 20, 93.

45. 1. In ogni caso egli che ha degnamente compreso le cose di Dio, ammaestrato dal mistico coro della verità stessa, fa uso dei discorsi che esortano alla magnificenza della virtù e indicano quale sia la virtù stessa, secondo la sua dignità, e le conseguenze che ne derivano. Con l'elevazione ispirata della preghiera, egli familiarizza quanto più è possibile in modo "gnostico" con le realtà intellegibili e spirituali[45]. 2. Onde la sua costante mitezza e mansuetudine: egli è affabile, facilmente accessibile, paziente, ragionevole; persona di coscienza pura e intransigente. Intransigente, il nostro uomo, non solo nel senso di non lasciarsi corrompere, ma anche di non lasciarsi tentare (egli non espone mai la sua anima ad essere arrendevole o espugnabile al piacere e al 3. dolore). Giudice inflessibile, ove la ragione lo richiede, poiché non indulge in nessun caso alle passioni, egli procede immutabilmente per la via che è propria della giustizia per sua natura[46]: ben convinto che il tutto è amministrato in modo assolutamente buono[47] e che le anime che hanno scelto la virtù procedono nel loro avanzamento[48] via via verso il meglio, finché non abbiano raggiunto il bene in se stesso: vicine al « gran sacerdote », « nel ve- 4. stibolo », per così dire, del Padre[49]. Fedele, il nostro "gnostico", e persuaso che le cose del mondo sono ottimamente amministrate, è naturalmente compiaciuto di tutto ciò che accade.

46. 1. A ragione pertanto egli non s'affanna a cercare nulla di ciò che serve alle necessità della vita, perché è persuaso che il Dio che tutto sa fornisce ai buoni quello che è loro 2. utile anche se non glielo chiedono[50]. Dio dà infatti ogni cosa allo "gnostico" in modo "gnostico" così come, vorrei dire, all'artefice per i fini della sua arte, al pagano se- 3. condo i modi dei pagani. E colui che si converte dai pagani domanderà la fede, chi ascende alla "gnosi", la per- 4. fezione dell'amore[51]; chi poi ha già raggiunto il vertice della "gnosi" prega che la sua capacità di contemplazione si accresca e perduri, come l'uomo comune di aver 5. sempre la salute[52]. In particolare chiederà di non mai allontanarsi dalla virtù, cooperando al massimo a restarvi 6. per la vita senza vacillare. Egli sa infatti che persino alcuni angeli,[53] dopo essere caduti giù a terra per leggerezza, mai più seppero staccarsi completamente dall'abitudine alla doppiezza e risalire a quel loro stato [precedente] 7. improntato ad unità [di scelta]. Ma a chi già di quaggiù si è addestrato per raggiungere le vette della "gnosi" e la sublimità dell'uomo perfetto, tutte le azioni compiute a tempo e a luogo riescono utili, poiché ha scelto ed esercita un tenor di vita immutabile, grazie alla stabilità in ogni aspetto uniforme del suo spirito (mentre a quanti 8. resta ancora un angolo « pesante che trascina » verso il basso[54], vien sottratto anche * lo slancio della fede!): 9. ebbene a costui che per mezzo dell'esercizio "gnostico" si è fatta inalienabile la virtù, l'abito diventa natura; la scienza gli resta inalienabile come il peso al sasso: non per caso involontario, ma per volontaria decisione, per potenza di ragione, di "gnosi", di previdenza.

47. 1. Ciò che non è stato perduto grazie a precauzione, diviene inalienabile grazie a riflessività: perciò lo "gnostico" persevererà nella precauzione al fine di non peccare, nella ri- 2. flessività per l'inalienabilità della virtù. E questa riflessività logicamente è procurata dalla "gnosi", che insegna a ben distinguere i mezzi capaci di aiutarci a conservarci la 3. virtù. Massimo bene è la "gnosi" di Dio: per essa si salva il carattere di inalienabilità della virtù; e chi ha conosciuto Dio è religioso e santo: solo lo "gnostico", co- 4. me abbiamo dimostrato[55], è religioso. Egli gioisce dei doni

[45] νοητοῖς καὶ πνευματικοῖς: cfr. I 9 44.3 etc.
[46] Come il giusto di Platone (*Resp.* II 361cd) e di Crisippo (*fr. mor.* 639 Arn).
[47] Cfr. n. 4 e ancora Crisippo *fr. phys.* 1127-1131 Arn.; Epict. *Diss.* II 23, 42.
[48] προκοπή: cfr. a I **5** 29.3.
[49] Eb 4, 14 (cfr. II 9 45.7) e Plat. *Phileb.* 64bc.
[50] Cfr. Mt 6, 25-32 e parall. Così anche Socrate, Xen. *Mem.* I 3, 2.

[51] Cfr. 1 Gv 4, 17; Clem. Rom. *I Cor.* 50, 1; 53, 5.
[52] Cfr. IV **5** 23.2; la "gnosi" è uno stato che perdura: cfr. ad es. VI 7 61.3.
[53] Quelli dell'apocrifo Henoch; cfr. I **16** 80.5.
[54] Cfr. Plat. *Phaedr.* 247b; sul concetto della virtù inalienabile cfr. anche VI 9 78.3; Bradley, *art. cit.* [a I **11** 51.1], 54 s.
[55] Sopra, al princ. dei l. 6° e 7°. Per quel che segue, cfr. **12** 74.9; 79.2.

presenti, è lieto per quelli che gli sono stati promessi, come se già fossero presenti, poiché non gli restano nascosti come ancor lontani, se ha già prima conosciuto 5. quali sono. Dunque reso edotto per la "gnosi" che ogni cosa futura in realtà già è, già la possiede: ciò che è manchevole e insufficiente si misura sulla base di quanto è normale. Se dunque [lo "gnostico"] possiede sapienza e divina cosa è la sapienza, egli che partecipa all'Essere che 6. di nulla manca, di nulla mancherà. Infatti la comunicazione della sapienza non avviene con attivo movimento e impedimento di chi la comunica e di chi ne partecipa, e nessuno ne è defraudato o menomato: la fonte anzi nella comunicazione stessa si rivela non suscettibile di diminu- 7. zione. Così dunque il nostro "gnostico" possiede tutti i beni in potenza, non però ancora nella loro effettiva entità, perché altrimenti non potrebbe evolversi in rapporto alle tappe dell'avanzamento da Dio ispiratogli, che ancora deve percorrere.

48. 1. Con lui anche Dio collabora, onorandolo di più attenta cura. O non è forse vero che tutto esiste per causa dei buoni, per l'uso e l'utilità loro, o meglio, per la loro salvezza [56]? Dunque Dio non defrauderà mai delle ricompense della virtù coloro per i quali esiste tutto ciò che 2. esiste. Evidentemente Egli onorerà la loro natura buona e la santa scelta di vita, se è vero che a chi ha intrapreso una condotta di vita retta ispira forza per [il conseguimento della] salvezza futura, alcuni con soli incitamenti, altri, dimostratisi di per sé degni, pure con diretta colla- 3. borazione: poiché per lo "gnostico" tutto ciò che ha di buono è un risultato accessorio, se è vero che il fine è 4. per lui conoscere e compiere con sapienza ogni cosa [57]. E come il medico procura la salute a quelli che cooperano per averla, così pure Dio la salvezza eterna a quelli che con Lui cooperano per la "gnosi" e insieme per la bontà delle azioni [58], e con la condotta pratica, essendo in no-

[56] Per il concetto cfr. VI **17** 152.3.
[57] « Cercate prima il regno di Dio e il resto vi sarà dato in più »: Mt 6 33; ma traspare una fusione col pensiero stoico: Chrysipp., *fr. mor.* 504 Arn. Cfr. poi IV **22** 136.3-5.
[58] Cfr. VI **15** 122.4; e in genere a II **2** 5.3; sulla responsabilità della nostra condotta, a I **1** 4.1.

stro potere attuare le prescrizioni dei comandamenti, an- 5. che la promessa ha il suo compimento. Mi sembra giusto in proposito quell'aneddoto che si racconta fra i Greci: un bravo atleta del tempo antico aveva esercitato a lungo e con cura il suo corpo per cimentarsi in gare di valore; poi si presentò allo stadio olimpico e, volto uno sguardo alla statua dello Zeus di Pisa, disse: « Se da parte mia è stato approntato a dovere tutto ciò che riguarda la gara, 6. tu fammi avere la vittoria poiché me la merito » [59]. Così pure per lo "gnostico", che in modo irreprensibile e coscienziosamente ha adempiuto tutti i suoi compiti ai fini dell'apprendimento, dell'esercizio, dell'azione di bene, e per piacere a Dio, il tutto contribuisce alla perfetta salvez- 7. za. Si pretende da noi, dunque, ciò che sta in noi, cioè la scelta, il desiderio, il possesso e l'uso perseverante delle cose che ci riguardano, presenti o lontane.

49. 1. Colui che è in comunione con Dio deve pertanto avere immacolata l'anima, e incontaminata e limpida, in primo luogo rendendosi perfettamente buono o, in ogni caso, facendo progressi [60] verso la "gnosi" e anelando ad essa, completamente distolto, comunque, dalle opere della mal- 2. vagità. Più ancora conviene che egli formuli tutte le sue preghiere in modo onesto e insieme con persone oneste, 3. perché pericoloso è associarsi con altri che peccano. Lo "gnostico" pregherà anche con i più semplici fedeli [61], nei casi in cui debba altresì condividere il loro operare: e 4. tutta la sua vita è un santo festino. Così anzitutto le sue offerte consistono in preghiere e insieme lodi e lettura delle Scritture prima del pranzo, salmi e inni durante il pranzo e prima del riposo, e di nuovo preghiere anche nottetempo. Con ciò egli si fa tutt'uno con il « divino coro » [62], iscritto ad una contemplazione eterna, per il suo 5. continuo ricordo [del cielo]. E poi, non conosce egli forse anche gli altri modi di offerta, il dono, elargito a seconda del bisogno del prossimo, di insegnamenti e di denaro? 6. Oh sì! Comunque la sua preghiera espressa non è di molte

[59] Donde l'aneddoto?
[60] προκόπτοντα: cfr. ancora a I **5** 29.3.
[61] "simpliciores": cfr. l. 1°, al princ.; IV **16** 100.6; V **4** 26.1 etc.
[62] Plat. *Phaedr.* 247a.

parole, perché egli ha appreso dal Signore anche che cosa bisogna chiedere. E « in qualsiasi luogo »[63] pregherà, ma 7. non con ostentazione e in modo che la gente lo veda. Egli prega invece in ogni modo, passeggiando, in compagnia, in riposo, durante la lettura e nelle azioni compiute rettamente; e se nel recesso stesso dell'anima concepisce anche solo un pensiero[64] e « con gemiti inesprimibili »[65] invoca il Padre, ecco che Egli è vicino e mentre ancora 8. parla già è presente[66]. Tre essendo i fini di ogni azione[67], egli tutto fa in vista di quelli che consistono nel bene e nell'utile, mentre lascia a quanti conducono la vita comune il raggiungimento di quello che è riposto nel piacere[68].

[63] Cfr. 1 Tm 2, 8 e naturalmente Mt 6, 5-13 e parall.
[64] Cfr. sopra, 41.3 e VI **9** 78.1.
[65] Rm 8, 26.
[66] Cfr. Sal 144 [145], 18; Is 58, 9; 65, 24; già IV **7** 47.3.
[67] Così Crisippo: *fr. mor.* 21 Arn. etc.
[68] Cfr. oltre, **11** 61.2; **12** 71.4.

LA SINCERITÀ NEL COMPORTAMENTO DELLO "GNOSTICO"

(c. 8-9)

Capitolo 8

50. 1. Uno che risulta alla prova animato di siffatta pietà è ben lontano dall'essere propenso alla menzogna o al giuramento. Il giuramento è una promessa perentoria che as- 2. sume Dio [come testimone][1]. Ma chi si sia reso una volta per tutte fedele, come potrà mostrarsi infido[2], tanto da aver bisogno di giuramento? La sua vita anzi non sarà 3. tutta un inconcusso e perentorio giuramento? Nella sua condotta e nei rapporti con gli altri egli dimostra la fedeltà della sua promessa in una stabile coerenza di vita 4. e di parola insieme. Se il commettere ingiustizia sta nella determinazione di chi agisce o parla e non nel torto che l'offeso subisce, egli non mentirà mai né spergiurerà, convinto che così offenderà la divinità, giacché sa che essa per natura è immune da offesa. Ma nemmeno mentirà o verrà meno alla promessa per riguardo al suo prossimo, se è vero che ha appreso ad amarlo, anche se non si tratta di familiari; ancor più per amore di sé né mentirà, né spergiurerà, egli che mai si lascerà trovare deliberata- 5. mente ingiusto nei confronti di se stesso. Anzi, egli non giurerà neppure: preferirà l'uso degli avverbi "sì" nell'affermazione, "no" nella negazione[3]. (In effetti giurare è proferire con fermezza un giuramento o ‹ un giudizio

51. 1. qualsiasi › * concepito nella mente come giuramento). Pertanto allo "gnostico" basta aggiungere sia all'assenso sia al diniego l'espressione "dico la verità", per rassicurare quanti non si rendono conto appieno dell'attendibilità 2. della sua risposta. Evidentemente nei riguardi degli estra-

[1] Definizione simile nella cosiddetta *Retorica ad Alessandro*, c. 17.
[2] Cfr. [Isocr.] *Ad Demon.* 22.
[3] Cfr. Mt 5, 34-37.

nei egli deve vivere in modo da dare affidamento, tanto da non essere nemmeno sollecitato a giurare; nei riguardi poi dei familiari e di quelli che hanno retta comprensione deve mostrare equità d'animo, che è spontaneo desiderio 3. di giustizia. Ed ecco che lo "gnostico" è fedele alla parola data, ma non certo portato a giurare, egli che a giurare perviene di rado, e solo nel modo che abbiamo detto. 4. L'essere poi veritiero nel giuramento avviene per entro l'accordo con la verità. Così si è fedeli al giuramento con 5. un retto comportamento nei propri doveri. Quando mai allora c'è bisogno del giuramento per uno che vive secondo la più alta norma della verità? E chi non giura mai è ben lontano dallo spergiurare, come d'altra parte chi non vien meno in nulla alle promesse mai avrà da giurare, se è vero che sono le azioni a decidere sia della trasgressione sia dell'effettuazione [dei patti], come la menzogna e lo spergiuro stanno nella parola e nel giuramento fatto 6. contro il dovere. Chi vive secondo giustizia senza venir meno a nessuno dei suoi doveri – e qui si comprova il giudizio della verità – presta buon giuramento con i fatti, 7. e gli è superflua la testimonianza della lingua. Certissimo che Dio è dovunque, egli si vergogna di non essere veritiero e riconosce che mentire è indegno di lui: gli bastano 8. la consapevolezza divina e la propria, soltanto. Per essa non mente mai e in nulla contravviene ai patti; e per essa né presta giuramento, se pure ne sia sollecitato, né mai nega [ciò che ha fatto], deciso a non mentire, dovesse morire fra i tormenti.

Capitolo 9

52. 1. Sempre più eleva la dignità "gnostica" colui che assume la sovrintendenza dell'insegnamento da impartire agli altri, poiché accetta di gestire, con la parola e con l'opera, il massimo bene che è sulla terra: e con tal gestione egli media il rapporto e la convivenza [degli uomini] con la 2. divinità. E come coloro i quali coltivano gli affari terreni si rivolgono con preghiere alle statue come se li ascoltassero, stabilendo i loro contratti in nome di queste, così in nome di quelle statue animate che sono gli uomini la

vera magnificenza del Logos è accolta dal maestro degno di fede; il beneficio che loro ne ridonda è riferito al Signore stesso[1], poiché è proprio ad immagine sua che il vero uomo educa e perciò crea e trasforma[2] il catecumeno 3. rinnovandolo per la salvezza. Come i Greci chiamano Ares il ferro o Dioniso il vino per una sorta di trasposizione[3], così lo "gnostico", che ritiene il bene fatto al prossimo salvezza propria, deve giustamente definirsi un'immagine vivente del Signore, non per le particolarità della forma[4], ma per i segni della sua potenza e per la somiglianza della

53. 1. sua predicazione. Qualunque pensiero abbia in mente, anche lo rivolge con la parola a quelli che si sono resi degni di ascoltarlo per [avergli dato] il loro assenso; e con sicuro 2. proposito insieme parla e vive. Pensa la verità, infatti, e insieme la esprime, tranne in qualche caso in cui a fin di bene, come un medico di fronte ai malati, per la salute dei sofferenti stessi, mentirà o meglio dirà una bugia, se- 3. condo distinguono i sofisti. Ad es., il grande apostolo circoncise Timoteo, e intanto gridava e scriveva che la circoncisione operata da mano d'uomo non conta nulla[5]. Soltanto, non voleva costringere i Giudei ancora riluttanti che lo ascoltavano a romperla di tratto con la sinagoga, strappandoli in massa dalla legge e portandoli « alla circoncisione del cuore in virtù delle fede »: così si adattò, « si fece Giudeo con i Giudei per guadagnare tutti » [alla 4. fede][6]. E colui che accondiscende a questo adattamento per la salvezza del prossimo (solo ed esclusivamente per

[1] Cfr. Mt 25, 40.
[2] Cfr. Democr., 68 B 33 D.-K.; già IV **23** 149.4.
[3] Così già *Protr.* **5** 64.3-4.
[4] Cfr. Fil 2, 6-7 per la forma, μορφή, del Salvatore: « tra il Signore e lo "gnostico" c'è somiglianza operativa, non identità sostanziale », proprietà questa solo di Gesù (Brontesi, *o. c.* [a I, princ.], 421). Cfr. VI **16** 136.3; Clem. è qui più cauto che in *Paed.* III **1** 1.5.
[5] Il fatto in At 16, 3; le parole di Paolo in Ef 2, 11; Rm 5, 25; cfr. sopra, VI **15** 124.1. Per il concetto della menzogna terapeutica cfr. Plat. *Resp.* III 389b; V 459cd; Orig. *c. Cels.* IV 18-19 etc. Il pitagorico romano Nigidio Figulo sosteneva che « qui mentitur » delinque perché inganna il prossimo, ma « qui mendacium dicit » non inganna nessuno, tranne che se stesso (Gell. *N. A.* XI 11).
[6] Rm 3, 30 etc. 1 Cor 9, 19-20.

la salvezza di coloro per i quali si adatta) non accede a nessun infingimento a causa del pericolo sovrastante sui giusti ad opera degl'invidiosi[7]: egli non subisce costrizioni di sorta. Solo per il bene del prossimo farà certe cose, che non avrebbe mai fatto a priori, se non per amor 5. loro. Egli dà se stesso a favore della chiesa, a favore degli amici che egli stesso « ha generato »[8] nella fede: questo come esempio per coloro che sono in grado di succedergli nel compito di educatore amico degli uomini e amico di Dio; questo per mostrare la verità delle sue parole, per 6. rendere attivo l'amore verso il Signore. Lo " gnostico " è indipendente nel timore [di Dio], veritiero nella parola, tollerante nella fatica. Mai disposto a mentire nel discorso espressamente manifestato[9], in ogni caso si tiene in esso coerentemente lontano dal peccato, poiché la menzogna in sé e per sé, in quanto proferita con intenzione ingannevole, non resta « ragionamento ozioso »[10], ma opera a

54. 1. fini malvagi. Dunque solo lo " gnostico " « porta testimonianza alla verità »[11] in ogni maniera, con la parola e con l'opera, perché sempre si comporta in modo retto in tutti i casi, nella parola, nell'azione, nel pensiero stesso.

2. Questa dunque è, succintamente esposta, la religione del Cristiano: se veramente agisce in questo modo secondo il dovere e secondo la retta ragione, agisce in modo pio e giusto. E se le cose stanno così, allora veramente solo 3. lo " gnostico " è pio e giusto e devoto a Dio[12]. Dunque il Cristiano non è un ateo (questo era quanto ci proponevamo di dimostrare ai filosofi), sicché nulla compirà mai, in nessun modo, di malvagio o di turpe, cioè di ingiusto.

4. Conseguentemente neppure è empio, anzi è lui solo che in forma veramente santa e conveniente venera Dio, santamente devoto, secondo il vero culto, al vero Dio, guida e re d'ogni cosa e onnipotente.

[7] Cfr. oltre, **11** 66.4.
[8] 1 Cor 4, 15.
[9] προφορικὸς λόγος: cfr. 55.4; V **1** 6.3.
[10] Così chiamato dai logici (Megarici? Stoici?) il ragionamento in forza del quale ci si condanna ad un'assoluta inazione, perché si dimostra che in tutti i casi i fatti si svolgono da sé, senza intervento umano. Cfr. Cic. *De Fato* 12, 28-29.
[11] Cfr. Gv 18, 37.
[12] Cfr. al principio del l. 6° e di questo.

LO " GNOSTICO " MODELLO DELLA PERFEZIONE DI OGNI VIRTÙ

(c. 10-14)

Capitolo 10

55. 1. La " gnosi " è, in una parola, una sorta di perfezionamento dell'uomo in quanto uomo; essa si completa mediante la scienza delle cose divine, nelle abitudini di vita e nella parola, concorde e coerente con se stessa e con 2. il Logos divino[1]. Per la " gnosi " diventa perfetta la fede[2], perché il fedele diventa perfetto soltanto con essa. La fede è un bene interiore, che confessa l'esistenza di Dio anche 3. senza cercarlo e lo glorifica come esistente. Da questa base di fede bisogna dunque elevarsi per ricevere, crescendo in essa per grazia di Dio, la " gnosi " intorno a 4. Lui nella misura del possibile. Noi affermiamo poi che la " gnosi " differisce dalla sapienza che si ottiene per insegnamento, poiché in quanto qualcosa è " gnosi ", in tanto è assolutamente anche sapienza, ma in quanto qualcosa è sapienza, non assolutamente è " gnosi ". Infatti ci si può rappresentare il termine " sapienza " nell'‹ ambito › del so- 5. lo discorso espressamente manifestato. Del resto il non dubitare di Dio, ma credere è il fondamento della " gnosi ". Ora il Cristo è ambedue le cose, cioè il fondamento e la costruzione postavi sopra[3]: perciò Egli è il principio e la

[1] Cfr. IV **9** 83.2-3; qui oltre, **11** 64.7 etc. Il brano risente del pensiero stoico: Chrysipp., *fr. mor.* 293 (in Clem. stesso, *Paed.* I **13** 101.2) etc.; Pohlenz, *Stoa*, cit., II 300 s.
[2] Cfr. II **6** 31.3 etc. La " gnosi " è sviluppo della fede sul piano della perfezione e su quello del sapere, e secondariamente è dimostrazione della fede stessa. Tale il significato del c.; cfr. la serie di studi di J. Moingt, *La gnose de Clem.*, etc., cit. [a I **1** 1.1] (che enuclea nel tratto 55-61.1 i tre motivi interdipendenti, πίστις, γνῶσις, σοφία); Méhat, 216-218; Lilla, 118-226; Völker, 313 etc.
[3] Cfr. Ef 2, 20. Cristo principio e fine: cfr. IV **25** 157.1; la " gnosi ", dono di grazia (cfr. sopra, n. 3; V **1** 7.3), è concessa ai

6. fine. I due estremi, il principio e la fine, non s'insegnano, e sono la fede e l'amore; ma la "gnosi", trasmessa per tradizione, è affidata come un deposito, per grazia di Dio, a quelli che si rendono degni del suo insegnamento: e da essa rifulge la dignità dell'amore, di luce in luce. È detto infatti: « A chi ha sarà dato in aggiunta »[4]: alla fede la

56. 1. "gnosi", alla "gnosi" l'amore, all'amore l'eredità. E ciò avviene quando uno si fa dipendente dal Signore per fede, per "gnosi", per amore, e ascende con Lui là dove è il

2. Dio e Custode della nostra fede e del nostro amore. Da Lui, infine, la "gnosi" è data a coloro che ne sono idonei ed eletti, per il fatto che richiede speciale preparazione e addestramento, sia per ascoltare gli insegnamenti comunicati, sia per regolare la propria vita e pervenire con ferma disposizione a una giustizia superiore a quella della

3. legge[4a]. La "gnosi" conduce ad un fine che è senza limiti perfetto, insegnandoci in anticipo lo stile di vita secondo Dio, che sarà nostro quando saremo fra dei[5], liberati da ogni castigo e pena che in conseguenza dei nostri peccati

4. sopportiamo per una correzione salutare. Dopo questo riscatto il premio e l'onore sono concessi ai perfetti, che hanno cessato la pena di purificazione e anche ogni altro

5. ministero, sia pur santo e in cose sante. Divenuti « puri di cuore »[6], li aspetta quindi la redintegrazione definitiva nella contemplazione eterna per l'unione con il Signore[7].

6. E hanno ricevuto nome di dei, quelli che occuperanno lo stesso trono degli altri dei, disposti come prima gerarchia

7. sotto il Salvatore. Rapida via di purificazione è dunque la "gnosi", ed atta a provocare il ben gradito trapasso al

57. 1. grado superiore[8]. Essa dunque facilmente traspone l'uomo

soli degni: cfr. I **1** 2.2; 13.2; è sapienza, ma non viceversa: cfr. II **5** 24.2.

[4] Cfr. Mt 25, 29 e parall.; già I **1** 14.1. Sulla "luce", III **5** 44.3.

[4a] Cfr. Mt 5, 20; Rm 10, 5.

[5] Gli angeli o i beati: cfr. II **11** 51.1; anche lo "gnostico" sarà come loro: 57.5. Sulla correzione salutare cfr. I **27** 172-173; II **2** 4.4.

[6] Mt 5, 8; cfr. I **19** 94.6.

[7] Cfr. sopra, **2** 10.2; per la ἀποκατάστασις, II **8** 37.6.

[8] Cfr. IV **6** 28.1 etc.; προκοπή: cfr. a I **5** 29.3; μεταβολή: II **6** 31.1; Moingt, *art. c.* [I] 210 e 217; [III] 537 s.

in quella condizione divina e santa che è congenita all'anima[9] e gli fa via via percorrere i gradi della mistica ascesa attraverso una luce sua propria, fino ad instaurarlo nel luogo supremo del riposo. Essa ammaestra il « puro di cuore » a contemplare per scienza e piena comprensione

2. Dio, « faccia a faccia »[10]. La perfezione dell'anima "gnostica" sta infatti qui: nell'essere con il Signore dove Egli è, in una posizione immediatamente inferiore, dopo aver

3. superato ogni prova di purificazione e ministero. Ora la fede è, per così dire, una "gnosi" in compendio di tutte le verità più necessarie, e la "gnosi" è la dimostrazione ferma e sicura delle verità assunte per fede[11]. Essa è costruita sulla fede tramite l'insegnamento del Signore e* ci accompagna verso un possesso di scienza e che non si

4. può perdere. La prima trasformazione salvifica mi pare quella [che fa passare] dai pagani alla fede, come già dissi[12]; la seconda dalla fede alla "gnosi". Questa poi passando nell'amore avvicina già di qui il conoscente al Co-

5. nosciuto come un amico all'amico[13]. E forse chi è in questa condizione possiede in anticipo già da qui lo stato di essere « uguale agli angeli »[14]. Invero dopo aver raggiunto l'ultima perfezione nella carne passando via via allo stato superiore secondo i convenienti gradi, s'affretta verso l'ovile del Padre, alla vera dimora del Signore attraverso la santa ebdomade[15]. Ivi egli sarà, per così dire, luce ferma e stabile in eterno, assolutamente immutabile[16].

58. 1. Il primo modo dell'azione del Signore è la dimostrazione della ricompensa fatta alla pietà, di cui abbiamo parlato.

[9] Cfr. Plat. *Phaed.* 84b; il « luogo del riposo » è la ogdoade (sotto, n. 5); cfr. Moingt, cit. [I] 236-241; già VI **14** 108.1; II **9** 45.4-5.

[10] 1 Cor 13, 12; cfr. oltre, **11** 68.4; I **1** 15.2; **19** 94.6.

[11] Cfr. I **5** 28.1; II **4** 16.2 etc.; « non c'è fede senza "gnosi", né "gnosi" etc. » (V **1** 1.3). Il brano, nn. 3-4, anche in *Sacra Parall.* 268 Holl.

[12] **7** 46.3 e già II **6** 31.1 etc.; per la superiorità dell'amore cfr. IV **7** 53.1 etc.; in genere sul rapporto fede/"gnosi" i cc. 10-11 del l. 2°.

[13] Cfr. II **5** 20.2; su ἀγάπη, a I **1** 4.1.

[14] Lc 20, 36; cfr. oltre, **12** 78.6; **14** 84.2; II **20** 125.4-5.

[15] Cfr. IV **17** 109.2; V **14** 106.2-4; per la dimora divina, μονή, IV **6** 36.3.

[16] Sulla luce "gnostica" (già n. 1) cfr. I **24** 163.6; Völker, 424.

Fra le tante testimonianze che ci sono, ne citerò a mo' d'esemplare una sola, del profeta David, che dice, se non 2. erro: « Chi salirà al monte del Signore? O chi sosterà nel luogo santo di Lui? Chi è innocente nelle mani e puro nel cuore, che non ha volto l'anima sua a vanità né ha giurato per inganno del suo vicino. Questi riceverà benedizione dal Signore e misericordia da Dio suo salvatore. Questa è la stirpe dei ricercanti il Signore, dei ricercanti 3. la faccia del Dio di Giacobbe »[17]. Il profeta, a mio parere, volle indicare concisamente lo "gnostico". E così di passata David ci ha detto, a quanto pare, che il Salvatore è Dio, poiché lo ha definito « faccia del Dio di Giacobbe », Lui che ci ha dato la Buona Novella e ci ha ammaestrati 4. sul Padre. Perciò anche l'apostolo definì il Figlio « impronta della gloria del Padre », perché ci ha insegnato la verità su Dio ed ha asserito come suo carattere che « Dio e Padre è uno »[18] e unico è l'Onnipotente, « che nessuno conobbe tranne il Figlio e colui al quale il Figlio l'abbia 5. rivelato »[19]. Che *uno* sia Dio, è rivelato ancora dall'espressione « dei ricercanti la faccia *del* Dio di Giacobbe », che il nostro Salvatore e Dio definisce « unico buono »[20], per- 6. ché è Dio-Padre. E « la stirpe dei ricercanti Lui » è « la stirpe eletta »[21], capace di ricerca per raggiungere la "gnosi".

59. 1. Perciò anche l'apostolo dice: « Non vi gioverei per nulla se non vi parlassi o per rivelazione o per "gnosi" o 2. per profezia o per dottrina »[22]. A dire il vero qualche retta azione la compiono anche quelli che non sono "gnostici", non però secondo ragione, come avviene a propo- 3. sito del coraggio. Infatti alcuni, animosi per natura, coltivano poi questo [aspetto del carattere] irrazionalmente, e così si gettano nell'azione per lo più in modo irrazionale[23]. Agiscono sì in modo simile ai valorosi, tanto che portano egregiamente a termine gli stessi atti (ad es., re-

[17] Sal 23 [24], 3-6; per il riferimento a Cristo cfr. V 6 34.1; *Paed.* I 7 57.2; *Exc. ex Theod.* 10, 6; 12, 1.
[18] Eb 1, 3 e Ef 4, 6.
[19] Mt 11, 27.
[20] Cfr. Mt 19, 17.
[21] Is 43, 20 (in 1 Pt 2, 9).
[22] 1 Cor 14, 6.
[23] Cfr. Arst. *Eth. Nic.* III 11 1116 b 23-26.

4. sistono agevolmente alla tortura), ma non per gli stessi motivi dello "gnostico" e nemmeno proponendosi lo stesso fine, né « danno completamente la loro persona », « perché non hanno amore »[24], come dice l'apostolo, quell'amo- 5. re che si genera mediante la "gnosi". Qualunque azione è attuata da chi ha scienza è buona azione, mentre quella di chi non l'ha è cattiva azione, anche se mantiene una certa coerenza, perché non si tratta più di un'azione virile fatta in base a ragionamento né che si indirizza ad uno scopo utile, uno di quelli che giovano a convertire alla 6. virtù o da virtù sono ispirati. E lo stesso discorso vale anche per le altre virtù, sicché, analogamente, anche per la pietà religiosa. Quindi lo "gnostico" non è tale per noi soltanto per la sua santità, ma alla pietà religiosa congiunta a scienza corrisponde anche il programma rela- 7. tivo a tutto il modo di comportarsi nel suo complesso. (In effetti nostro proposito è ora tracciare un quadro della vita dello "gnostico", non esporre sistematicamente i principî della sua dottrina: esposizione che faremo poi all'occasione opportuna, e così salveremo insieme il corrispondente ordine della trattazione)[25].

Capitolo 11

60. 1. Lo "gnostico" dunque possiede una vera e nobile concezione dell'universo, come uno che ha accolto il divino insegnamento. In ogni caso ha iniziato dalla contemplazione della creazione[1] e, portando già di qui una prova che può ricevere la "gnosi", diviene volonteroso discepolo del Signore. E non appena Lo ha ascoltato, ha creduto in Dio e nella sua Provvidenza in base alle cose che hanno su- 2. scitato la sua ammirazione. Da qui dunque prende le mosse e in ogni modo si adopera all'apprendimento, e ogni cosa

[24] Cfr. 1 Cor 13, 3; l'esempio dei θυμοειδεῖς risente dello Stoicismo: cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 511 Arn. (oltre che Arst., *l. c.*). Il periodo seguente (cfr. VI 14 111.3) anche in *Sacra Parall.* 269 Holl.
[25] ἀκολουθία: cfr. a I 1 15.2.
[1] Cfr. Plat. *Theaet.* 155d; Arst. *Metaph.* I 2, 15 982 b 12; e già II 9 45.4.

fa per cui potrà conquistare la "gnosi" che desidera (e desiderio nasce in conformità del progredire della fede, in unione con la ricerca): ciò significa diventare degno di 3. così grande e alta contemplazione. Così lo "gnostico" assaporerà la volontà di Dio, perché non l'orecchio, ma l'anima egli porge ai fatti indicati dalla lettera [delle 4. Scritture]. Per logica conseguenza egli, che coglie le essenze, i fatti stessi attraverso le parole, guida anche la propria anima al compimento dei suoi doveri: intende i precetti « non commettere adulterio, non uccidere »[2] in senso proprio, come sono dettati per lui "gnostico", non come sono interpretati dagli altri.

61. 1. Con l'addestrarsi nella contemplazione che dà scienza, egli procede dunque come in gara ad [attuare] le cose che sono state dette in modo più universale e sublime, sapendo con certezza che, per dirla con il profeta, « Colui che insegna all'uomo la "gnosi" è il Signore »[3]: il Signore che si fa sentire attraverso bocca umana; e per que- 2. sto ha anche assunto la carne. È quindi naturale che egli non preferisca mai il piacere all'utile[4], nemmeno se, sorpreso per una circostanza qualsiasi, lo provochi una bella donna cercando di trascinarlo a sé con arte di meretrice. Nemmeno con Giuseppe la moglie del padrone[5] riuscì nell'intento di sviarlo dal suo fermo proposito, ma egli le sfuggì, mentre voleva trattenerlo a forza, spogliato del mantello: rimase così nudo del peccato, ma rivestito del- 3. l'ornamento dell'onestà[6]. Infatti, anche se non lo scorgevano gli occhi del padrone, intendo l'egiziano, lo osserva- 4. vano però quelli dell'Onnipotente. Noi uomini udiamo la voce e vediamo i corpi, ma Dio esamina la realtà da cui 5. procede l'emettere la voce e il volgere lo sguardo[7]. Di conseguenza, anche se lo assale una malattia o qualche

[2] Es 20, 13; 15; Mt 5, 27; 21 e parall. Lo "gnostico" intende i comandamenti come intima voce dell'anima e non come imposizione ab extrinseco; « in senso proprio », cioè spirituale, e non solo letterale: cfr. IV **18** 116.3; Moingt, *art. c.*, [I] 217 s.

[3] Sal 93 [94], 10.

[4] Cfr. sopra, **7** 49.8.

[5] Potifar: cfr. Gn 39, 7-12.

[6] L'immagine è di Platone (*Resp.* V 457a): riferita alle donne dei custodi.

[7] Cfr. Ger 17, 10 etc.; 1 Re (= 1 Sam) 16, 7.

accidente e in particolare il più temibile, la morte, lo "gnostico" resta imperturbato nell'anima, perché sa che tutti questi mali sono una necessità della creazione, ma possono ugualmente diventare, per potenza di Dio, « farmaco di salvezza »[8], beneficando con dura disciplina coloro che più difficilmente si correggono cambiando vita, e distribuiti realmente secondo i meriti dalla misericordiosa Provvidenza.

62. 1. Giovandosi così delle creature, quando la ragione lo convince e fino a quanto lo convince, col renderne grazie al Creatore, [lo "gnostico"] diventa pure arbitro del modo 2. come goderne. Egli non serba mai rancore, non si adira con alcuno, anche se meritevole di avversione per le azioni 3. che compie: poiché, se venera il Creatore, ama anche chi ha parte con lui nella stessa vita, e ne sente pietà e per 4. lui prega, per la sua ignoranza[9]. E specialmente soffre con lui nel corpo, poiché è legato per natura alla sua sensibilità, senza tuttavia essere affetto direttamente dalla pas- 5. sione. In ogni caso nelle circostanze che gli capitano contro la sua volontà si risolleva dalle afflizioni allo stato suo proprio e non si lascia trascinare da ciò che è estraneo al suo vero essere, ma accondiscende alle sue necessità solo 6. fino a tanto che l'anima ne resta illesa. Egli non vuole certo essere fedele soltanto nella reputazione [altrui] e nemmeno in apparenza, ma in verità e "gnosi", vale a 7. dire con solida opera e parola efficace. Onde non soltanto apprezza le cose buone, ma si sforza egli stesso di essere buono, da « servo buono e fedele » trascendendo attraverso l'amore ad « amico »[10], per la perfezione del suo abito, acquistato nella sua purità con l'apprendimento del vero e con lungo esercizio.

63. 1. Egli si sforza dunque di raggiungere le sublimità della "gnosi". Ordinato nel carattere, composto nel portamento, ricco di tutte le prerogative che sono del vero "gnostico", egli volge l'occhio agli esempi mirabili: pensa cioè

[8] Cfr. Eur. *Phoen.* 893; per il concetto, il c. 27 del l. 1°.

[9] I nn. 2-3 anche nei *Sacra Parallela* di Giovanni Damasceno (270 Holl), e il tratto 62.7 - 63.1 nel 3° discorso *De Imagin.* (P. G. XCIV 1404 A) dello stesso. Cfr. IV **22** 138.5.

[10] Cfr. Mt 25, 23 e Gv 15, 15; φίλος di Dio: cfr. I **27** 176.3; II 5 20.2.

da un lato ai molti patriarchi che sono vissuti in modo perfetto prima di lui, dall'altro ai tanti profeti, poi agli angeli (innumerevoli, per noi!), infine al Signore che è sopra ogni cosa e che ci ha insegnato e mostrato la possibilità di conquistare quella eccelsa vita. E per questo non ama i beni del mondo, tutti così facili a cogliersi, per non restare attaccato alla terra, ma i beni che si sperano, o 2. meglio già conosciuti, ma che si spera di possedere. È così che egli sopporta le sofferenze, i tormenti, le tribolazioni non come li sopportano gli uomini forti celebrati dai filosofi, con la speranza cioè che il dolore *presente* venga a cessare per poter poi di nuovo godere dei piaceri; la "gnosi" invece ha ingenerato in lui la persuasione fermissima del ricupero dei *futuri* beni[11]. Perciò egli disprezza non solo le afflizioni di questa vita, ma anche tutte 3. le cose piacevoli. Si racconta, ad es., che il beato Pietro, quando vide la propria moglie condotta a morte, si rallegrò che era stata chiamata e ritornava alla [vera] casa, e chiamandola per nome le si rivolse con queste parole di grande incoraggiamento e consolazione: « O mia cara, ri-

64. 1. cordati del Signore ». Questa era la vita coniugale di quei beati e il loro perfetto contegno, che riguardava fino gli 2. affetti più cari[12]. In questo senso anche l'apostolo dice: « Chi è sposato sia come se non fosse sposato »: egli vuole che il matrimonio sia immune dalla passione e « non sia distolto »[13] dall'amore verso il Signore: a questo amore quel vero marito che era [Pietro] esortò la moglie a tenersi stretta, quando se ne partiva dalla vita per andare 3. al Signore. La fede di soddisfare la speranza oltre la morte non era dunque ben chiara in quelli che persino nel culmine della persecuzione ringraziavano Dio? Certamente possedevano sicura la fede, e coerenti a questa fede ne 4. seguivano gli atti. Robusta è dunque in ogni circostanza

[11] Lo "gnostico" sa sopportare: cfr. IV **7** 55.1. In ogni caso il suo agire sembra qui obbedire ad uno scopo interessato; cfr. invece IV **6** 29.4; **22** 136-137; e qui oltre, 67.1. Sulla morte come separazione dal corpo cfr. IV **3** 12.5.

[12] L'episodio fu ricopiato da Eusebio (*H. E.* III 30, 2), ma non se ne conosce la fonte. Altri accenni alle persecuzioni negli *Strom.*: cfr. a II **20** 125.3.

[13] 1 Cor 7, 29 e 35.

l'anima dello "gnostico", solidamente fissa nel colmo del suo vigore e della sua forza, come il corpo di un atleta[14].

5. Infatti si regola assennatamente nelle umane vicende, riconoscendo i suoi doveri pratici in base al criterio del giusto, perché si è fatta propri i principî, derivandoli in primo luogo da Dio, e la moderazione riguardo i piaceri e i dolori fisici ai fini dell'assimilazione a Dio[15]; e d'altra parte affronta i timori con coraggio, riponendo la sua fi-

6. ducia in Dio. Vera immagine terrena della divina potenza, dunque, quest'anima "gnostica"! Adorna di perfetta virtù, formata dal complesso di quegli elementi che sono

7. qualità naturali, esercizio, ragione[16]! Questa anima bella diventa « tempio dello Spirito Santo », quando assume per tutta la vita una « disposizione concordante »[17] con il

65. 1. Vangelo. Un uomo siffatto affronta ogni timore, ogni pericolo, non solo la morte, ma povertà, malattia, umiliazione e i mali di questo genere: invitto di fronte al pia-

2. cere e dominatore dei desideri irrazionali. Sa bene ciò che si deve e non si deve fare, poiché ha conquistato una completa conoscenza di ciò che è realmente temibile e non.

3. Onde con scienza si impegna in tutto ciò che la ragione gli suggerisce necessario e conveniente, con scienza distinguendo le cose meritevoli in realtà di essere intraprese con coraggio (vale a dire i beni)[18] da quelle che tali appaiono, e le temibili da quelle che lo sono in apparenza, come morte, malattia, povertà, che s'appartengono più al-

4. l'opinione che alla verità. Questi è l'uomo veramente buono, l'uomo superiore alle passioni, che ha trasceso tutta la vita soggetta alla passione avendo adottato l'abito o la disposizione dell'anima virtuosa. Per lui « tutto è fatto dipendere da se stesso »[19] per il raggiungimento del fine.

5. Quelli che sono detti rischi della sorte non sono temibili per il virtuoso, perché non sono mali; d'altra parte i pe-

[14] Cfr. sopra, **3** 20.3.

[15] Cfr. II **18** 80.5 - 81.1.

[16] Cfr. I **5** 31.5.

[17] 1 Cor 6, 19, unito a Chrysipp., *fr. mor.* 197 Arn.; cfr. sopra, **10** 55.1.

[18] Cfr. Plat. *Lach.* 198c.

[19] Plat. *Menex.* 247e; cfr. a I **1** 4.1.

ricoli reali sono estranei allo "gnostico" cristiano, come diametralmente opposti ai beni, perché sono mali: ed è impossibile che i contrarî si incontrino insieme nello stesso soggetto, secondo lo stesso rapporto e nello stesso tempo[20].

6. Così in modo irreprensibile egli « recita la sua parte nel dramma della vita »[21], qualunque sia quella che Dio gli dà da sostenere: egli conosce quel che deve fare e quel

66. 1. che deve sopportare. C'è dunque da credere che se « la viltà nasce dall'ignoranza di ciò che è e di ciò che non è pericoloso », soltanto lo "gnostico" sia coraggioso, perché conosce i beni che sono e che saranno e insieme sa anche, come ho detto or ora, quelle che in realtà non sono cose temibili. Conscio che solo il vizio è il nemico e capace di abbattere chi avanza sulla via della "gnosi",
2. egli combatte quello, munito delle armi di Dio. E non è a dire che, se qualcosa si fa per imprudenza e per opera o, meglio, cooperazione del diavolo, questo sia direttamente imprudenza e diavolo (poiché nessuna attività è prudenza. La prudenza è un abito, e nessuna attività è un abito[22]). E allora nemmeno l'azione che nasce da ignoranza è già senz'altro ignoranza; sarà tutt'al più vizio derivato da ignoranza, non però ignoranza; nemmeno le passioni, nemmeno i peccati sono vizi, sebbene procedano dal
3. vizio. Dunque nessuno che sia coraggioso in modo irrazionale è "gnostico": poiché allora diciamo pure coraggiosi i bambini che affrontano i pericoli non rendendosi conto della loro gravità (tanto vero che toccano anche il fuoco), e diciamo pure dotate di valore le fiere che corrono in gruppo contro le lance, con coraggio irrazionale[23]. E in tal caso si dovranno definire coraggiosi anche i saltimbanchi, che fanno capriole sulle spade e d'una cer-

[20] Cfr. Plat. *Resp.* IV 436b.
[21] Frammento di comico sconosciuto: 245 K. (C.A.F. III 453), spesso ripetuto: cfr. Plat. *Phileb.* 50b; Sen. *Epist.* 77, 20 etc. (altri riferimenti nelle note dello Stählin). La citaz. che segue sulla δειλία è ancora da Platone (*Protag.* 360c).
[22] Cfr. Arst. *Magna Mor.* I 34 1197 a 13-14; Chrysipp., *fr. mor.* 105 Arn.
[23] Plat. *Lach.* 197ab; per l'esempio dei saltimbanchi cfr. Plat. *Euth.* 294e; Xen. *Symp.* 2, 11 etc.

ta esperienza fanno cattiva arte per una miserabile paga.
4. Invece colui che è realmente coraggioso ha chiaro davanti agli occhi il pericolo, per es., del furore della folla[24], ma affronta intrepido tutto quanto gli si presenta. E in ciò si distingue dagli altri così detti martiri, che questi si gettano nei pericoli procurandosene da sé l'occasione (non so come: è bene usar parole buone)[25], mentre essi restano disponibili secondo la retta ragione, poi quando Dio davvero li chiama si offrono prontamente e « rendono sicura la chiamata »[26], perché consci di non aver fatto scelte precipitose. Così si offrono virilmente ad essere saggiati in

67. 1. in quello che è il coraggio razionale secondo verità. Se persistono nella confessione della chiamata, non è perché affrontino i pericoli minori per paura dei maggiori, come fanno gli altri[27], né perché sospettino il biasimo dei colleghi di grado e dei compagni di fede. Anzi essi ubbidiscono di buon grado alla chiamata per l'amore verso Dio, senza perseguire alcun altro scopo che di piacere a Dio,
2. e non certo per il premio che segue alle sofferenze. Infatti c'è chi soffre per amore di gloria, chi per cautelarsi di fronte ad altro più aspro supplizio, chi in vista di certi piaceri e gioie dopo la morte: bambini nella fede, beati certo, ma non ancora fatti adulti nell'amore verso Dio, come lo "gnostico". Ci sono sì, anche nella chiesa come nelle gare ginniche, corone di premio per adulti e bambini. Ma l'amore bisogna sceglierlo in sé e per sé, non per
3. altro scopo[28]. Ebbene, nello "gnostico" si sviluppa perfetta, con la "gnosi", la virtù del coraggio, proprio per l'esercizio della sua vita, poiché egli si esercita a vincere sempre le passioni.
4. L'amore dunque, consacrando ed esercitando il suo atleta, lo rende intrepido e senza timori e fiducioso nel Signore, come la giustizia gli assicura per tutta la vita la capacità
5. di essere veritiero. Vedemmo infatti che la giustizia si riassume nella frase: « Siano vostre parole: "sì, sì" e

[24] Cfr. **9** 53.4.
[25] Cfr. IV **4** 17.1; **10** 77.1.
[26] 2 Pt 1, 10; allude ai Cristiani perseguitati: cfr. II **20** 125.3.
[27] I non filosofi di cui parla Socrate in Plat. *Phaed.* 68d.
[28] Cfr. IV **22** 135.4; 136.2-3.

"no, no" »[29]; lo stesso discorso vale anche per la temperanza. 6. Temperante in verità non è nessuno che sia continente e non abbia gustato piaceri o per ambizione (come gli atleti, in vista di corone o di gloria), o per brama di ricchezze (come alcuni che fingono temperanza e perseguono lo scopo fra terribili passioni) o anche per sollecitudine verso il proprio corpo, in vista della salute, o infine per rozzezza: di solito quelli che passano la vita in continuo lavoro, una volta gustati i piaceri, di tratto snervano 7. nella voluttà la loro rigorosa continenza. Ed è press'a poco il caso di quelli che sono frenati dalla legge e dal timore: una volta trovata l'occasione, tradiscono la legge 8. furtivamente ed eludono il bene. Invece quella temperanza che bisogna scegliere per se stessa, che si fa perfetta e permanente nella "gnosi", rende l'uomo signore e arbitro di sé, sicché lo "gnostico" è temperante e senza passioni, cioè inattaccabile dai piaceri e dai dolori,

68. 1. come il diamante dal fuoco[30]. Di tutto ciò è causa la più santa e la sovrana d'ogni scienza, l'amore, poiché attraverso il culto dell'Essere ottimo ed eccellentissimo, caratterizzato dall'Uno, gli rende lo "gnostico" insieme amico e figlio[31], veramente « uomo perfetto », cresciuto « fino a 2. raggiungere la misura della maturità »[32]. La concordia è l'assenso intorno al medesimo oggetto, e ciò che è medesimo è uno; così l'amicizia si ha attraverso una somi- 3. glianza[33]: la comunanza sta nell'Uno. Ora lo "gnostico", che ama Dio veramente uno, diventa l'uomo davvero per- 4. fetto e amico di Dio, annoverato come figlio. Sono questi infatti gli attribuiti di nobiltà, "gnosi", perfezione, secondo la contemplazione[34] di Dio, che l'anima "gnostica" raggiunge come sommo grado di progresso, quando è di-

[29] Mt 5, 37; cfr. **8** 50.5; V **14** 99.1. Quel che si dice qui di seguito sulla temperanza ricorda vagamente Aristotele (*Eth. Nic.* II 2 1104 a 22-24).

[30] Cfr. il cosiddetto l. 8° degli *Strom.* (9 29.1); per la καρτερία congiunta ad ἀπάθεια cfr. II **18** 80.5 - 81.1.

[31] Combina due citaz. di Giovanni, 15, 15 e 1, 12.

[32] Ef 4, 13.

[33] Cfr. Arst. *Eth. Nic.* VIII 2 1155 a 32; Julian. *Epist.* 40 Bidéz-Cumont.

[34] ἐποπτεία: cfr. I **1** 13.1; 15.2; προκοπή, progressiva ascesa dell'anima: cfr. a I **5** 29.3.

venuta perfettamente pura e degna di vedere eternamente l'onnipotente Dio, « faccia a faccia »[35], come dice [l'apo- 5. stolo]: poiché, divenuta tutta spirituale, si ritrae all'Essere che le è affine e resta nella chiesa spirituale, nel riposo in Dio.

Capitolo 12

69. 1. Tanto basti su ciò. Con tale disposizione nel corpo e nell'anima lo "gnostico" si manifesta ugualmente equanime nei confronti del prossimo, sia questo servo o nemico, secondo lo stato legale, o in qualunque posizione si trovi[1]. 2. Questo perché, secondo la legge divina, egli non disprezza il fratello, nato dallo stesso padre e dalla stessa madre. Così solleva chi è afflitto con parole di consolazione e di incoraggiamento, soccorrendolo nelle necessità della vita; dona a tutti quelli che hanno bisogno, non però allo stesso modo, ma con giustizia e secondo il merito; dona anche al persecutore e nemico, se ha bisogno, poco curandosi di quelli che gli rinfacciano che ha dato per paura, perché in effetti lo fa non per paura, ma per desiderio di aiutare. 3. Ora chi non è avaro, chi è indulgente nei confronti di persone ostili, quanto più sarà portato ad amare i familiari? Partendo da tale disposizione, egli giungerà anzi fino a conoscere perfettamente a chi e quanto e quando e come 4. è meglio donare. E chi mai potrebbe con qualche ragione farsi nemico di un uomo che non offre mai alcun motivo 5. di inimicizia? Forse, anzi, come a proposito di Dio affermiamo che Egli a nulla si oppone e di nessuna cosa è nemico (poiché è Creatore di ogni cosa e nulla v'è di quanto esiste che Egli non voglia[2]), ma diciamo che a Lui sono nemici quelli che non gli ubbidiscono e non procedono secondo i suoi comandamenti (per es. quelli che si dichiarano contrari al suo Testamento), la stessa disposizione 6. troviamo anche a proposito dello "gnostico". Quanto a

[35] 1 Cor 13, 12; cfr. sopra, **10** 57.1; VI **14** 104.1; per il riposo in Dio, ἀνάπαυσις, cfr. I **9** 45.4-5, e per la chiesa celeste, IV **8** 66.1.

[1] Cfr. II **18** 88.1-2.

[2] Cfr. Sap Sal 11, 24 e *Paed.* I **8** 62.3.

lui infatti egli non sarà mai nemico ad alcuno in alcun modo, ma si potranno intendere nemici suoi quelli che procedono per opposta via – per altro se il nostro abito 7. della equa distribuzione si definisce giustizia[3], l'attribuire più o meno secondo la distinzione del merito (nei casi in cui conviene far ciò per scienza) è una forma di somma 8. giustizia. Ci sono virtù praticate perfettamente da qualcuno anche per motivi comuni, come la continenza nei piaceri. Come infatti fra i pagani, sia perché non « si giunge ad avere ciò che si ama »[4], sia per timore della gente, ma in qualche caso anche in vista di maggiori piaceri, ci si astiene dalle soddisfazioni immediate, così nella fede alcuni praticano la continenza o a causa della pro-

70. 1. messa o del timore di Dio. Tale « continenza è fondamento » di " gnosi "[5], vero impulso che avvicina al bene e alla perfezione: « poiché principio di sapienza è il ti- 2. more di Dio », dice la Scrittura[6]. Ma il perfetto « tutto giustifica, tutto sopporta » in nome dell'amore, « non per 3. piacere agli uomini, ma a Dio »[7]. Onde anche la lode gli viene come conseguenza, non per vantaggio suo proprio, ma perché lo imitino e usufruiscano [del suo esem- 4. pio] coloro che lo lodano. Per altro si definisce continente non solo colui che domina le passioni, ma anche, in altro significato, colui che è moderato nell'uso dei beni e possiede saldamente la grande risorsa della scienza, da 5. cui trae come frutto le azioni ispirate a virtù. Così, qualunque circostanza si presenti, giammai lo " gnostico " rinuncia all'abito che gli è proprio, perché stabile e immutabile è l'acquisto del bene dato dalla scienza, che è 6. scienza delle cose divine ed umane[8]. La " gnosi " dunque

[3] Definizione d'ambiente platonico-stoico: cfr. ad es. [Plat.] Def. 411d e Chrysipp., *fr. mor.* 262-263 Arn.; per la distinzione del merito (κατ' ἀξίαν) cfr. Arst. *Eth. Nic.* V 6 1131 a 24; VIII 9 1158 b 31. Philon. *Leg. All.* I 27, 87.

[4] Theogn. 256 (anche in Arst., *ib.* I 9 1099 a 28 etc.). Il caso che segue è quello degli Epicurei.

[5] Philon. *De Vita cont.* 4, 34 (ma γνώσεως è aggiunta di Clem.).

[6] Prv 1, 7; 9 10; Sal 110 [111], 10; cfr. I **27** 173.4; II **2** 4.4 etc.

[7] 1 Cor 13, 7 e 1 Ts 2, 4.

[8] Cfr. I **5** 31.1.

non diventa mai ignoranza, il bene non degenera mai nel male. Onde [lo " gnostico "] non per sua scelta a priori, ma per necessità mangia, beve, si sposa (e parlo del matrimonio a cui eventualmente persuada la ragione, e come si conviene)[9], poiché, perfetto, egli ha come esempi gli 7. apostoli. Né uno si mostra veramente uomo nella scelta di un modo di vita solitario; anzi è superiore agli altri colui che sperimenta, incurante di gioie ma anche senza lamentele, il matrimonio, la procreazione dei figli, la cura della casa; e, con questa cura della casa, persevera continuamente nell'amore di Dio, e affronta ogni prova che gli si presenta per via di figli, moglie, familiari, averi. 8. Chi non ha famiglia invece per lo più non si trova esposto a prove. In ogni caso, prendendosi cura solo di se stesso, è da meno dell'altro, che per quanto riguarda la sua salvezza gli resta sì inferiore, ma lo supera nel saper amministrare la sua vita[10], serbando così realmente una immagine (fievole!) della vera Provvidenza.

71. 1. Ad ogni modo noi dobbiamo per quanto ci è possibile esercitare in ogni forma la nostra anima, per renderla 2. duttile all'accoglimento della " gnosi ". (Non vedete come viene rammollita la cera e raffinato il rame perché possa 3. ricevere gli stampi che vi si imprimono?). Ed ecco che, come la morte è « separazione dell'anima dal corpo »[11], così la " gnosi " è quasi una morte razionale, che allontana e separa l'anima dalla passione e la conduce a una vita di attività virtuosa, perché poi possa dire con fran- 4. chezza a Dio: « Io vivo come vuoi Tu ». Infatti chi presceglie di « piacere agli uomini » « non può piacere a Dio »[12], poiché i più scelgono non ciò che è utile, ma ciò che diletta[13]; ma uno che piace a Dio diventa per 5. conseguenza ben gradito agli uomini onesti. E come potranno più procurargli soddisfazione i cibi, le bevande, i piaceri dell'amore, quando considera con sospetto persino

[9] Cfr. 78.5 e VI **9** 71.1.

[10] Il celibato resta la via più diretta e sicura verso la perfezione, ma i meriti che lo sposato si crea ristabiliscono l'equilibrio; cfr. Broudéhoux, *o. c.* [a II **23** 137.1], 113 s.

[11] Plat. *Phaed.* 67d; cfr. V **11** 67.2.

[12] Cfr. Gal 1, 10 e Rm 8, 8.

[13] Cfr. sopra, **7** 49.8.

un discorso che gli rechi qualche piacere, un'eccitazione 6. intellettuale o un'operazione dilettevole? « Nessuno può servire a due padroni, a Dio e a Mammona »[14], e con ciò [il Signore] non allude semplicemente al denaro, ma alla possibilità che proviene dal denaro di soddisfare i vari piaceri: in realtà non è possibile che chi ha conosciuto Dio in modo profondo e vero serva ai piaceri che Gli sono opposti.

72. 1. Uno solo è Colui che a priori è libero da desideri, il Signore amico dell'uomo, fattosi anche uomo per noi[15]. Così quanti s'adoperano di assimilarsi al modello da lui datoci si sforzano di diventare liberi da desideri per esercizio. 2. Colui che ha desideri e sa dominarli ‹+++++›[16], come la vedova attraverso casta temperanza ridiventa vergine. 3. Questa è la mercede della "gnosi" per il Salvatore e Maestro – Egli stesso la richiese –, l'astensione dal male e l'attività di bene, attraverso cui si ottiene la salvezza[17]. 4. Come coloro che hanno appreso le arti si procurano di che vivere per mezzo del mestiere in cui sono stati istruiti, così lo "gnostico" si procura la vita e si salva attraverso la sapienza che possiede. E infatti chi non vuole strappare dalle radici la passione dell'anima, uccide se stesso. L'ignoranza appare quindi come l'inedia dell'anima, la 5. "gnosi" nutrimento. Le anime "gnostiche" sono quelle che il Vangelo raffigurò nelle vergini sante che attendono il Signore[18]: sono infatti come vergini, in quanto si sono tenute lontano dal male e attendono per amore il Signore e accendono il proprio lume per la contemplazione della 6. realtà; anime sagge, che dicono: « O Signore, bramiamo di riceverti finalmente, siamo vissute in conformità ai comandamenti che ci hai dato senza violare alcuno dei tuoi precetti. Perciò anche reclamiamo il mantenimento della promessa; preghiamo però di ottenere ciò che è utile, non ‹ciò che piace›, consapevoli che è conveniente chiederti

[14] Mt 6, 24 e parall.
[15] Cfr. IV **21** 130.2.
[16] Probabile lacuna nel ms. Il paragone che segue fa pensare a un completamento come « ritorna puro » o sim. Cfr. 76.3 e III **16** 101.5.
[17] ἀποχὴ τῶν κακῶν e salvezza: cfr. IV **6** 29.2.
[18] Cfr. Mt 25, 1-2; già V **3** 17.3.

le cose migliori. E accetteremo tutto come a nostro vantaggio, anche se sembreranno dolorose le prove che ci aspettano, che la tua provvidenza ci presenta perché ci esercitiamo alla fermezza ».

73. 1. Ora lo "gnostico", per il sommo grado di santità raggiunta, è più preparato a non ottenere anche se chiede, che ad ottenere se non chiede: poiché la sua vita è tutta una preghiera[19] e una comunione con Dio. E se è puro da peccati, otterrà comunque ciò che vuole. Dice infatti Dio al giusto: « Chiedi e ti darò, concepisci un pensiero 2. e farò »[20]. Se si tratta di cose utili, subito le otterrà; inutili d'altra parte non ne chiederà mai, e perciò nemmeno 3. le avrà. Così sarà fatto ciò che vuole. Ci si potrebbe obiettare che alcuni anche fra i peccatori sono soddisfatti nelle loro richieste: ebbene, ciò intanto avviene di rado, perché la bontà di Dio è giusta, e poi il soddisfacimento 4. è connesso a chi può anche beneficare altri. Perciò non è per amore del richiedente che avviene la concessione, ma la divina economia, prevedendo la futura salvazione di qualcuno per mezzo di quello, riconferma la giustificazione del beneficio. A quanti poi ne sono degni concede 5. il vero bene anche se non lo chiedono[21]. Essere giusti non per costrizione o per paura o per speranza, ma per libera scelta: questa è chiamata la via "regale"[22], per la quale procede la stirpe destinata a regnare; le altre vie 6. sono sentieri pericolosi e scoscesi. Comunque, se si eliminassero la paura e l'onore, non so se ancora si adatterebbero a sopportare i disagi i bravi filosofi, che dicono sempre quel che pensano.

74. 1. I desideri e gli altri peccati sono stati detti spine ed aculei[23]. E lo "gnostico" lavora nella vigna del Signore[24],

[19] Cfr. sopra, **7** 53.3; VI **12** 102.1.
[20] Cfr. VI **9** 78.1.
[21] Cfr. Mt 6, 8. La proposizione seguente anche in *Sacra Parall.* 271 Holl.
[22] Per la libertà di scelta cfr. a I **1** 4.1; per la « via regale » (Nm 20, 17), a I **5** 29.3.
[23] Cfr. Ger 4, 3; Mt 13, 7; 2 Cor 12, 7; Eb 6, 8 (e Philon. *Leg. All.* III 99, 250).
[24] Cfr. le parabole, Mt 20, 1-16 e 21, 33 (l'immagine della vigna è biblica: Is 5, 7 etc.); cfr. poi 1 Cor 3, 6.

pianta, pota, irriga: vero divino agricoltore di quelli che 2. sono stati trapiantati nella fede. Ora quelli che non hanno fatto il male pretendono di ricevere la mercede del non aver agito, come colui che ha agito bene per pura e semplice sua scelta richiede la mercede come buon operaio [25]. E certo la riceverà doppia: per ciò che non ha fatto e in 3. cambio del bene che ha fatto. Il nostro "gnostico" non è provato da tentazioni di sorta, a meno che non lo permetta Dio, e per il bene dei suoi vicini, che in ogni caso corrobora alla fede incoraggiandoli con la sua virile forza 4. di sopportazione. E certo per questo avvenne che i beati apostoli furono condotti a dare prova e testimonianza di 5. perfezione [25a], per consolidare e rafforzare le chiese. Lo "gnostico" prega che pure coloro che lo odiano si pentano, avendo sempre nell'orecchio la voce che dice: « Co- 6. lui che io percuoterò, tu compassionalo » [26]. Infatti anche i bambini è bene che non assistano alle punizioni dei malfattori eseguite negli stadî: e non è certo possibile che da simili spettacoli sia mai edificato lo "gnostico" o ne tragga diletto, lui che si è per sua libera scelta esercitato ad essere onesto e buono ed è così divenuto insensibile ad ogni piacere. Mai esposto a cadere in peccato, non si 7. educa con l'esempio di altrui guai: è quindi ben lontano dal trovare soddisfazione nei piaceri e negli spettacoli terreni, se ha disprezzato le promesse, sia pure fatte da Dio, 8. delle gioie mondane. « Non chiunque dice "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà 9. di Dio » [27]: e questi sarà l'operaio "gnostico", colui che soggioga « i desideri mondani » [28] fin quando è ancora nella carne, e delle cose future e tuttora impossibili a vedersi, di cui ha raggiunto la "gnosi", è perfettamente persuaso, tanto da ritenerle presenti più di quelle che ha attualmente davanti a sé.

75. 1. Questi è l'operaio addestrato, lieto per le cose che ha co-

[25] Cfr. Lc 10, 7.
[25a] Col martirio; cfr. IV **12** 86.3.
[26] Cfr. Gb 19, 21 (piuttosto che pensare a un agraphon: cfr. Ruwet, *art. c.* [a I **8** 41.2], 149 s.); e sopra, IV **4** 13.1.
[27] Mt 7, 21.
[28] Tt 2, 12. Cfr. poi **7** 47.4. Confronto col saggio stoico: Völker, 541.

nosciuto, ma che si umilia per tutto ciò in cui è inviluppato per le necessità della vita, non essendo ancora stimato degno della partecipazione attiva alla [realtà che è l'oggetto della] sua "gnosi". In tal modo usufruisce di questa vita come di cosa che non gli appartiene, per quan- 2. to lo condiziona la necessità. Egli conosce anche il significato nascosto del digiuno ai giorni fissati, cioè al quarto e a quello di preparazione [al sabato, ogni settimana] [29], 3. l'uno denominato di Hermes, l'altro di Afrodite: e digiuna infatti per tutta la sua vita dall'avidità di denaro e di piaceri, da cui nascono tutti quanti i vizi: già dicemmo più volte che tre sono secondo l'apostolo le principali varietà della prostituzione, avidità di piaceri, avidità di de-

76. 1. naro, idolatria [30]. Così da un lato, secondo la legge, egli digiuna dalle azioni perverse, dall'altro, secondo il Van- 2. gelo che la perfeziona, dai pensieri cattivi. Gli si presentano anche le tentazioni, non però per purificazione sua, ma, come abbiamo detto [31], per il bene del suo prossimo: fatta esperienza di sofferenze e di dolori, li disprezza e 3. li respinge. Lo stesso discorso vale anche per il piacere: grandissimo merito è astenersene dopo averlo provato [32]. 4. Poiché, cosa c'è di speciale se uno è continente in ciò che non conosce? Il nostro poi, con il mettere in pratica il comandamento secondo il Vangelo, celebra come giorno del Signore quello in cui respinge un pensiero cattivo e accoglie un pensiero "gnostico" [33], glorificando la resur- 5. rezione del Signore in se stesso. Anzi, quando afferra una visione procuratagli dalla scienza, pensa di vedere il Si- 6. gnore, guidando i suoi occhi verso l'invisibile, e punendo d'altra parte la vista, se gli sembra di scorgere ciò che non vuole, quando s'accorge di provar godimento a fissare l'occhio [su qualcosa]: egli vuole vedere e udire solo ciò 7. che gli è conveniente. Così mentre contempla le anime

[29] Mercoledì e venerdì, da Mercurio e Venere, simboli del guadagno e dell'amore. Cfr. *Didachè*, 8, 1.
[30] Cfr. 1 Tm 6, 10 e Ef 5, 5; già III **12** 89.1; VI **16** 147.1. La sentenza anche in *Sacra Parall.* 272 Holl.
[31] Sopra, 74.3.
[32] Cfr. III **16** 101.5, cit.
[33] La "gnosi" raggiunta è rappresentata dal giorno del Signore: V **11** 73.2.

dei fratelli, vede anche la bellezza della carne con la sola anima, che è stata abituata a considerare il bello escludendo il piacere carnale[34].

77. 1. Fratelli sono veramente, per la eletta creazione, per la uniformità della vita, per l'intimo carattere del loro operare, quanti fanno, pensano, dicono le medesime sante e belle azioni, cui il Signore volle che essi, eletti, rivolgessero la loro riflessione. 2. La fede sta nello scegliere le stesse cose, la "gnosi" nell'avere imparato le stesse cose e riflettervi, la speranza nel desiderare le stesse cose. E se lo "gnostico" per le necessità della vita impiega un po' del suo tempo per nutrirsi, si ritiene defraudato nell'essere 3. distratto [nel suo compito] da quella necessità. Così nemmeno in sogno percepisce alcuna visione che non sia adatta all'eletto. Vero « ospite e pellegrino »[35] per tutta la vita è ognuno che abita in una città, ma disprezza tutto ciò che è in quella città, e gli altri ammirano; e vive nella città come in un deserto, affinché il luogo non lo vincoli, 4. ma la sua libera scelta ne riveli la giustizia. Insomma, il nostro "gnostico" supplisce l'assenza degli apostoli, perché vive con rettitudine e ha una "gnosi" perfetta[36], aiuta gli amici, « sposta le montagne »[37] [dal cammino] 5. del prossimo, spiana le asperità delle loro anime. Ciò non toglie che ognuno di noi sia insieme vigna e operaio di se stesso. Ma quello, anche agendo nel miglior modo, vuole restare nascosto agli uomini: vuole persuadere e il Signore e se stesso che conduce la vita conforme i comandamenti, prescegliendo quelle azioni sulle quali ha creduto 6. che è fondata la sua esistenza. (Poiché « dove è il cuore di uno », dice il Signore, « ivi è anche il suo tesoro »[38]). Per il suo amore intimamente perfetto egli rimpicciolisce se stesso, per non porsi mai nella condizione di non vedere un fratello caduto in afflizione, specialmente se si rende conto di saper tollerare le angustie meglio del fratello.

[34] Cfr. IV **18** 116.2.
[35] Sal 38 [39], 13 etc. (in Eb 11, 13).
[36] Cfr. a II **2** 5.3.
[37] Cfr. Mt 17, 20 etc.
[38] Cfr. Mt 6, 21 e parall.; ma la disposizione delle frasi è inversa; cfr. *Quis Div. s.* 17, 1.

78. 1. Comunque ritiene sua propria pena la sofferenza di lui. E anche se, per la sua bontà nel donare dalla propria ristrettezza, patisce qualche incresciosa conseguenza, non perciò si rammarica, anzi accresce vieppiù la generosità. 2. Scevra di dubbi infatti è la fede che egli ha circa la sua condotta di vita, perché approva il Vangelo attraverso azioni pratiche e contemplazione[39]. Così non guadagna « lode dagli uomini, ma da Dio »[40], poiché mette in pra- 3. tica gli insegnamenti del Signore. Attratto dalla sua particolare speranza, non gusta quello che di bello offre il mondo, perché disdegna tutte le cose di quaggiù. Ha pietà di coloro che sono castigati dopo la morte, che devono confessare loro malgrado [le colpe], tramite la pena; animato di buona coscienza e sempre pronto di fronte all'ultima partenza[41], come « pellegrino e ospite » di questa terra, ritiene tutte estranee le cose di quaggiù, avendo la 4. mente fissa alla sola eredità che gli spetta. E non solo è assorto nell'ammirazione dei comandamenti del Signore, ma per dir così partecipa della volontà divina attraverso la "gnosi" stessa: vero familiare del Signore e dei comandamenti, eletto in quanto giusto, atto al comando e destinato al regno in quanto "gnostico". Egli sdegna tutto l'oro che c'è sulla superficie della terra e sotto terra e ogni regno da un confine all'altro dell'oceano[42], sì da 5. tenersi avvinto solo al culto del Signore. Perciò quando mangia, beve, si sposa, se la ragione ne lo persuade[43], perfino quando sogna, egli fa e pensa quello che è santo: 6. così è in ogni tempo puro per la preghiera. E ormai prega con gli angeli come se già fosse « uguale agli angeli »[44], né mai è fuori della santa custodia; anche se prega da 7. solo, ha il coro dei santi con sé. Egli conosce il duplice aspetto ‹della fede›[45], cioè la potenza di chi crede e la

[39] Cfr. sopra, 77.4 e ancora a II **2** 5.3.
[40] Rm 2, 29.
[41] Cfr. **13** 83.1 e sopra, 77.3.
[42] Cfr. Plat. *Leg.* V 728a, combinato col ricordo evangelico: Mt 4, 8.
[43] Cfr. 70.6.
[44] Lc 20, 36; cfr. sopra, **10** 57.5.
[45] Per altro aspetto della duplicità della fede cfr. II **11** 48.2; **12** 53.1.

preminenza per dignità della Persona in cui si crede. – Del resto anche la giustizia è duplice: una giustizia per amore e una giustizia per timore.

79. 1. Pertanto è stato detto: « Il timore del Signore è puro e dura fino alla fine dei tempi »[46]; infatti coloro che si convertono dal timore alla fede e alla giustizia vivono nel tempo. Per es. il timore fa sì che ci si astenga dal male[47], ma l'amore esorta a fare il bene costruendo sull'adesione volontaria: così uno si sente dire dal Signore: « Non vi chiamo più servi, ma amici »[48], e si volge alla preghiera 2. fiducioso. Ora questa stessa forma di preghiera è un rendimento di grazie e per il passato e per il presente e per il futuro, come reso già attuale a causa della fede. Ma ciò 3. è preceduto dall'acquisto della " gnosi ". In particolare [lo " gnostico "] chiede di vivere la sua vita circoscritta nella carne, come " gnostico ", come se fosse senza carne[49], 4. e di ottenere il bene sommo, fuggire il peggio. Chiede poi un conforto per noi, per i peccati commessi, e la conversione, perché conquistiamo " gnosi "; e segue con ardore Colui che lo chiama all'[ultima] uscita, non appena Egli lo chiama, procedendo spedito, per così dire, in virtù della sua buona coscienza, affrettandosi a rendere grazie e a ricevere, in unione con Dio, la sua potenza, elargita tramite il Cristo, quando sarà giunto là, con Cristo, pre- 5. sentandosi degno di Lui per la sua purezza. Egli non vuole essere caldo per vicinanza al calore o luminoso per vicinanza al fuoco: vuole essere tutto luce! Egli sa esattamente il significato delle parole: « Se non prenderete in odio il padre e la madre, e inoltre anche la vostra anima, 6. se non porterete la croce... »[50]. Infatti ha in odio l'inclinazione alle passioni carnali, che hanno in sé, potente, il filtro del piacere, e nobilmente disprezza tutto ciò che ha la proprietà di creare la carne e nutrirla; anzi, insorge

46 Sal 18 [19], 1; cfr. *Ecl. Proph.* 60,1.
47 Sul timore di Dio cfr. II **2** 4.4; **8** 39.4.
48 Gv **15**, 15.
49 ἄσαρκος: cfr. **14** 86.7 etc.; lo " gnostico " è luce (sotto, n. 5): III **5** 44.3.
50 σταυρόν nel testo sacro (Lc 14, 26-27), σημεῖον, il segno di Cristo, in Clem. (anche V **6** 35.1; VI **11** 84.3-4). Cfr. *Exc. ex Theod.* 42; *Quis Div. s.* 8, 2.

pure contro l'anima corporea[51], mettendo il morso allo spirito irrazionale che ricalcitra, poiché « la carne ha desi- 7. deri contrari allo spirito »[52]. " Portare la croce " significa portarsi attorno la morte mentre ancora si vive, rinunciando ad ogni cosa[53], poiché non v'è certo uguale amore in chi semina la carne e in chi crea l'anima per la scienza!

80. 1. Creatosi l'abito del fare il bene, il nostro generosamente benefica, prima di quanto si possa dire: prega persino di essere come partecipe ai peccati dei fratelli, perché i suoi simili li confessino e si convertano[54]; e d'altra parte è pronto a far parte dei propri beni alle persone più ami- 2. che: e gli amici dal canto loro fanno così con lui. Facendo così sviluppare i semi depositati presso di lui in quella coltivazione che il Signore comandò[55], egli vive senza peccato nel possesso della temperanza e con coloro che sono come lui soggiorna in spirito fra i cori dei santi[56], anche 3. se è tuttora trattenuto sulla terra. Lo pervade una traboccante gioia di parlare dei precetti del Signore e di metterli in atto, giorno e notte, non solo quando di buon mattino si leva o a mezzogiorno, ma anche quando cam- 4. mina, quando si addormenta, o si veste o si sveste. Ammaestra il figlio[57], se lo ha in casa; non sa separarsi dal comandamento e dalla speranza; sempre ringrazia Dio come gli animali osannanti, secondo l'allegoria di Isaia[58]. 5. Armato di perseveranza in ogni prova, egli dice: « Il Si- 6. gnore ha dato, il Signore ha tolto »[59]. Così appunto Giobbe, che per l'amore verso il Signore rinunciò a tutti i beni esteriori e per di più alla salute del corpo prima che gli venissero tolti: « Era giusto, santo, rifuggiva da ogni mal- 7. vagità », dice [la Scrittura]: dove l'attributo "santo" allude all'atteggiamento di giustizia verso Dio[60] circa tutta

51 ψυχὴ σωματική, detta πνεῦμα σωματικόν in VI **16** 136. 1-2. Sulla προσπάθεια cfr. I **1** 9.2.
52 Gal 5, 17.
53 Cfr. 2 Cor 4, 10 e Lc 14, 33.
54 Rm 9, 3.
55 Ricordo della parabola: Mc 4, 20; cfr. I **1** 11.3.
56 Come angelo: cfr. IV **25** 155.4; VI **9** 73.4.
57 Cfr. Dt 6, 7 e 11, 19.
58 Cfr. Is 6, 2-3.
59 Gb 1, 21 e, sotto, 1, 1 e 2, 3.
60 Cfr. VI **15** 125.5.

la sua condotta; e proprio perché egli questo sapeva, era 8. "gnostico". Come infatti se ci capita prosperità non ci si deve troppo attaccare ad essa, cosa puramente umana, così d'altronde, se ci vengono dei mali, non ci si deve rammaricare, ma essere superiori in tutt'e due i casi: calpestare questi ultimi e distribuire quella ai bisognosi[61]. Ma in ogni atto di condiscendenza [verso gli altri] lo "gnostico" sia cauto, per non essere frainteso, o perché la condiscendenza non diventi un'inclinazione.

Capitolo 13

81. 1. Non serba mai ricordo di coloro che hanno peccato contro di lui, ma perdona. Perciò a buon diritto chiede nella preghiera: « Perdonaci », dicendo: « poiché anche noi per- 2. doniamo »[1]. È anche questa una delle cose che Dio vuole da noi: non desiderare nulla, non odiare nessuno, perché 3. tutti gli uomini sono creazione di una volontà sola. E forse il Salvatore vuole che lo "gnostico" sia « perfetto come il Padre celeste »[2], cioè come se stesso, che dice: « Venite qua, figlioli, ascoltate da me [l'insegnamento del] timore di Dio »[3]: egli vuole che non sia più bisognoso dell'aiuto mediato degli angeli[4], ma da Lui direttamente lo riceva, divenutone degno, e trovi in Lui stesso la pro- 4. tezione, attraverso l'obbedienza. Così lo "gnostico" avanza piuttosto una rivendicazione al Signore, non una richiesta. E a proposito dei fratelli indigenti egli non chiederà per sé sovrabbondanza di ricchezza, ma formulerà la preghiera che essi siano riforniti di ciò di cui hanno bi- 5. sogno. Così lo "gnostico" dona ai bisognosi la sua preghiera e procura senza che lo si sappia e senza ostenta- 6. zione quello che attraverso la preghiera si ottiene. Vero è che spesso povertà, malattia e simili prove ci vengono

[61] La sentenza anche in *Sacra Parall.* 273 Holl. Contro il troppo attaccamento ai beni terreni cfr. ancora I **1** 9.2.

[1] Mt 6, 12 e parall. Col commento che segue cfr. il pensiero di Basilide in IV **12** 86.1.

[2] Mt 5, 58.

[3] Sal 33 [34], 12.

[4] Cfr. Sal 90 [91], 11 (in Mt 4, 6).

date per ammonimento e per correzione dei passati errori, 7. come per precauzione riguardo ai futuri. Lo "gnostico" in quanto ha il privilegio della "gnosi", nel chiedere il sollievo dalle pene per i fratelli, compie di persona il beneficio, non per vanagloria, ma per il fatto stesso che è "gnostico": egli è divenuto strumento della bontà di Dio.

82. 1. Si legge nelle *Tradizioni* che l'apostolo Mattia affermava ad ogni occasione: « Se il vicino dell'eletto pecca, ha peccato l'eletto; perché se questi si fosse comportato come detta il Logos, anche il vicino proverebbe riverenza per il suo tenore di vita, fino al punto di non peccare »[5]. 2. Che diremo allora della persona dello "gnostico"? « O non sapete », esclama l'apostolo, « che voi siete tempio di Dio? »[6]. Divino è dunque lo "gnostico" e già santo: 3. porta Dio in sé ed è da Dio portato. Così la Scrittura, presentando il commettere peccato come cosa estranea, fa « vendere agli stranieri » coloro che vi sono caduti[7], e dice: « Non volgere l'occhio alla donna altrui per desiderarla »[8]: e con ciò afferma che il peccato è estraneo e 4. contrario alla natura del tempio di Dio. Ora, c'è un tempio grande, come la chiesa, e un tempio piccolo, come l'individuo che conserva « il seme di Abramo »[9]. Non desidererà dunque alcuna altra cosa colui il quale ha Dio 5. che in lui riposa. Lasciando così tutto ciò che è di impaccio e guardando con disprezzo tutta la materia che lo distrae, egli fende con la scienza il cielo, attraversa le entità spirituali, ogni principato e potestà[10], e raggiunge 6. il trono supremo: tende solo a ciò di cui solo ha "gnosi". Unisce alla colomba il serpente[11], e vive nella perfezione e insieme con buona coscienza, mescolando fede a spe- 7. ranza per l'aspettativa del futuro. Già s'accorge d'essersi reso degno di ottenere il dono che ha avuto e trasferito

[5] Per l'apocrifo cfr. II **9** 45.4; e I Vangeli Apocrifi, cit. [ivi], fr. 3.

[6] 1 Cor 3, 16.

[7] Gdc 2, 11-14; 4, 2; 10, 7; Bar 4, 6 etc.; cfr. II **23** 144.4.

[8] Cfr. Mt 5, 28, fuso insieme con la sentenza dei Proverbi (6, 24-25 etc.).

[9] Gv 8, 33; 37; Gal 3, 29 etc. Cfr. poi I **3** 23.2.

[10] Cfr. Ef 1, 21; 6, 12.

[11] Cfr. Mt 10, 16.

dalla condizione di servo a quella di adozione a figlio[12], compie opere corrispondenti alla scienza (poiché « conosce Dio, anzi è conosciuto da Lui »[13]): e ne mostra gli effetti in modo degno della grazia [che ha], poiché le opere seguono la "gnosi" come l'ombra il corpo[14].

83. 1. A ragione quindi non si turba per nulla di quanto accade, e nulla guarda con sospetto di quanto, secondo la [divina] economia[15], avviene per suo bene. E non si vergogna di morire: si lascia vedere dalle potestà con buona coscienza, pulito, per così dire, di tutte le brutture dell'anima, ben consapevole come egli è che meglio sarà per lui dopo 2. la dipartita [da questo mondo][16]. Onde non antepone mai il piacere e l'utile alla [divina] economia, esercitandosi attraverso ['ubbidienza] ai comandamenti per riuscire in ogni cosa ben gradito a Dio e lodevole rispetto al mondo, poiché tutto è in potere dell'unico Dio onnipotente. « Il Figlio di Dio », dice [la Scrittura], « venne nella sua casa 3. e i suoi non lo ricevettero »[17]. Per questo anche nell'uso dei beni mondani non solo mostra riconoscenza e ammira la creazione, ma riceve altresì lode perché li usa come conviene, perché attraverso l'attività "gnostica" in conformità dei comandamenti egli tocca la sua meta, la con- 4. templazione. Quindi egli raccoglie ormai mediante la scienza il viatico della contemplazione e abbracciando nell'esaltazione dell'animo il grande premio della "gnosi", s'avan- 5. za verso la santa remunerazione del trapasso. Egli ha ascoltato le parole del salmo: « Attorniate Sion, percorretela tutto intorno, dite delle sue *torri* »[18]: evidente il significato: coloro che hanno accolto con *altezza* di spirito il Logos saranno *alti* come torri e staranno saldi nella fede e nella "gnosi".

[12] Cfr. Rm 8, 15.
[13] Gal 4, 9.
[14] Cfr. a II **2** 5.3. L'ultima proposizione è riportata nei *Sacra Parall.* 274 Holl etc. (cfr. l'apparato dello Stählin).
[15] Cfr. I **11** 52.2.
[16] Cfr. sopra **12** 78.3; anche i nn. seguenti riassumono quanto è detto prima.
[17] Gv 1 11. Lo "gnostico" è grato verso il creato: cfr. **11** 62.1; III **14** 95.3.
[18] Sal 47 [48], 12 [13].

Capitolo 14

84. 1. Sulla figura dello "gnostico" basti quello che s'è detto qui ai Greci: nel modo più breve possibile abbiamo gettato il seme [per ulteriore discorso]. Va per altro tenuto presente che se il fedele si comporta perfettamente in uno o due degli aspetti suddetti, non lo fa però in tutti insieme e nemmeno con la scienza somma, come lo "gnostico".
2. In particolare della assenza di passioni del nostro "gnostico", per la quale la perfezione del fedele giunge di passo in passo[1] attraverso l'amore « allo stato di uomo perfetto, all'età matura », « assimilandosi a Dio »[2], « uguale agli angeli », ci sarebbero da produrre molte altre testimonianze dalla Scrittura; ritengo tuttavia cosa migliore differire l'ambizioso proposito, per la prolissità del discorso, lasciando a chi vuole lavorare anche l'aggiunto compito di elaborare le dottrine allegando una scelta di testi. Ma di uno almeno farò ricordo, sia pure in maniera quanto mai concisa, per non lasciare l'argomento senza l'appropriato richiamo.
3. Dice infatti il divino apostolo nella *1ª Lettera ai Corinti*[3]: «Qualcuno di voi, avendo brighe con un altro, osa farsi giudicare dagli ingiusti e non dai santi? O non sapete che 4. i santi giudicheranno il mondo etc. ». Il passo è molto ampio: noi useremo le parole dell'apostolo che fanno al caso, e come parafrasandone brevissimamente, di passata, il discorso, presenteremo il contenuto del pensiero dell'apostolo, ove tratteggia la perfezione dello "gnostico".
5. Egli non pone l'[essenza dello] "gnostico" soltanto nel piegarsi alle offese anziché compierle[4], ma gl'insegna anche a perdonare, non permettendogli nemmeno di imprecare *contro* colui che l'ha offeso. Sa infatti che il Signore

[1] προβαίνουσα: la προκοπή "gnostica": cfr. a I **5** 29.3; ἀπάθεια: II **8** 40.2.
[2] Ef 4, 13 e Plat. *Theaet.* 176b; cfr. **2** 10.1 e in genere II **18** 80.5 cit.; per ἰσάγγελος (Lc 20, 36) cfr. sopra, **10** 57.5 etc.
[3] Cap. 6°, citato passim e parafrasato (fino a 88.2).
[4] Cfr. Plat. *Gorg.* 508cd; 509c; per la citaz. evangelica, Mt 5, 44 e parall. È forse l'unico punto in cui il « perfetto gnostico » supera veramente il perfetto filosofo (platonico, stoico etc.), col quale tante volte si fonde in Clem.

ha addirittura comandato di « pregare *per* i nemici ».
6. Afferma dunque che il « farsi giudicare dagli ingiusti » da parte dell'offeso non è altro che ostentare la volontà di rendere il contraccambio, di offendere a sua volta l'al-
7. tro: il che è pure commettere ingiustizia. Il voler « farsi giudicare dai santi » spiega che lo si suol riferire a quelli che in preghiera chiedono che il sopruso sia reso a sua volta ai colpevoli: questi sono sì migliori dei primi, ma non sono ancora liberi da passione, finché, dimentichi completamente del torto, non pregheranno anche per i
85. 1. nemici, secondo l'insegnamento del Signore. È cosa buona che essi volgano al bene i loro cuori in virtù della penitenza che conduce alla fede. Anche se la verità sembra avere per nemici quelli che suscitano invidia contro di lei, non è però essa stessa nemica dichiarata di alcuno.
2. Invero, come « Dio fa splendere il suo sole su giusti e ingiusti »[5] e ha mandato il Signore stesso per giusti e ingiusti, così colui che si sforza di assimilarsi a Dio per la grande virtù di dimenticare il male « perdona settanta volte sette »[6] (vale a dire per tutta la vita, per l'intera evoluzione cosmica, significata in periodi eptadistici). Egli è benigno verso chiunque, anche se uno per tutto questo tempo, nella sua vita carnale, offende lo " gnostico ".
3. Infatti egli tiene per criterio di giustizia non solo che l'onesto affidi ad altri il giudizio di coloro che l'hanno offeso, ma vuole anche che il giusto chieda a quei giudici il perdono dei peccati in favore di quelli che hanno peccato contro di lui. Richiesta ragionevole, se è vero che chi intende commettere ingiustizia pecca solo contro l'esterno, contro ciò che riguarda il corpo, anche ammesso che si spinga fino ad uccidere: ma di tutto ciò niente ha
4. a che fare con lo " gnostico ". E come potrebbe ergersi a giudice degli angeli ribelli[7] uno che si faccia egli stesso ribelle alla norma evangelica del perdono? Dice [ancora
5. l'apostolo]: « Perché piuttosto non sopportate qualche torto? Perché piuttosto non tollerate qualche frode? Ma voi fate torto », evidentemente imprecando contro quelli

[5] Mt 5, 45.
[6] Mt 18, 22; sul numero 7 cfr. IV **17** 109.2; VI **16** 144.
[7] Cfr. il Libro di Henoch, cit. a I **16** 80.5; **17** 81.4.

che peccano per ignoranza, « voi defraudate », per quanto sta in voi, della clemenza e bontà di Dio, coloro contro i quali imprecate, e « per di più fratelli »: e non allude
86. 1. soltanto ai fratelli di fede, ma pure ai proseliti[8]. Se colui che oggi è nemico dichiarato domani sarà fedele, noi in verità non lo sappiamo ancora. Da cui si trae chiaramente che pur se tutti non sono fratelli, a noi almeno devono
2. sembrarlo. E del resto che tutti gli uomini siano creazione di un solo Dio, rivestiti di una sola " immagine "[9] sopra una sola sostanza, pur se in alcuni più offuscata che in altri, solo colui che sa lo riconosce; egli adora attraverso le creature l'attività creatrice e attraverso questa la
3. la volontà di Dio. « O non sapete che gl'ingiusti non erediteranno il regno di Dio? »: e ingiusto è colui che ricambia l'ingiustizia, sia a fatti, sia a parole, sia anche con l'intenzione del volere, che il Vangelo ben determina,
4. dopo la disciplina morale della legge[10]. « Proprio così eravate, alcuni di voi », tali cioè quali sono coloro cui
5. ora voi non perdonate; « ma vi mondaste », non semplicemente come gli altri, ma vi detergeste delle passioni dell'anima, con aiuto di " gnosi ", al fine di assimilarvi nella misura del possibile alla bontà[11] della provvidenza divina, con la rassegnazione e insieme con il perdono delle offese: così fate risplendere « su giusti e ingiusti » la be-
6. nignità della parola e delle opere, come il sole. Che poi per grandezza d'animo lo " gnostico " abbia a ottenere questo fine, o per imitazione del migliore [non importa]; v'è comunque una terza causa, il precetto « rimetti e ti sarà rimesso »[12], dove il comandamento quasi costringe
7. alla salvezza per eccesso di bontà. « Ma foste santificati »: infatti a colui che è giunto a questo stato avviene d'essere santo, perché non cade più in nessun modo in alcuna passione, ma è diventato come senza carne ed è al di so-
87. 1. pra di questa terra[13]. Perciò dice: « Foste giustificati nel

[8] Neoconvertiti o simpatizzanti o anche solo stranieri.
[9] Cfr. Gn 1, 26.
[10] Cfr. Mt 5, 22 e 28; Gal **3** 24.
[11] Cfr. il solito Plat. *Theaet.* 176b.
[12] Il precetto evangelico (Mt 6, 14) è reso press'a poco in questa forma anche in Policarpo (*Philipp.* 2, 3).
[13] Cfr. sopra, **12** 79.3; e a II **8** 40.2.

nome del Signore », cioè da Lui foste resi, per così dire, giusti come Lui e « allo Spirito Santo » foste, nella mas-
2. sima misura possibile, congiunti. Non dice forse: « Tutto mi è permesso, ma io non mi farò schiavo [di nulla] », sì da operare o pensare o dire alcunché contro il Vangelo? « Il cibo per il ventre, il ventre per il cibo », ma tutto questo « Dio annienterà »: cioè [annienterà] quelli che pensano e vivono come se fossero nati per mangiare, anziché mangiare per vivere secondo l'ordine naturale [14], dedicandosi, come scopo principale, alla " gnosi ". E non dice forse che questi sono come carne del santo corpo? " Corpo " è detta per allegoria la chiesa del Signore [15], il coro spirituale e santo, di cui quelli che ne portano solo il nome, ma non vivono secondo coerenza, sono le carni.
4. E questo « corpo spirituale » [16], cioè la santa chiesa, « non è per la prostituzione », né deve diventare mai, in nessun modo, sede della ribellione al Vangelo, per passare alla
88. 1. vita dei pagani. Pecca di prostituzione contro la chiesa e « contro il proprio corpo » colui che si comporta da pagano nella chiesa, sia nelle opere, sia nella parola e per-
2. sino nel pensiero. « Colui che s'attacca a questa meretrice », cioè alla vita contraria al Testamento, diventa un altro corpo non santo, « per [formare con quella] una sola
3. carne » [17], una vita pagana, un'altra speranza. « Invece colui che s'attacca al Signore forma un solo Spirito », « un corpo spirituale »: ben altro genere di unione! Questi è in tutto e per tutto figlio, uomo santo, senza passioni, " gnostico ", perfetto, formato all'insegnamento del Signore, proprio per ricevere, fattosi vicino al Signore con l'opera, con la parola, con lo stesso suo spirito, la sede che spetta a chi si è fatto adulto in questo modo.
4. Basta questo saggio a chi ha orecchi [18], poiché non bisogna mettere in pubblico il mistero, ma solo rivelare quanto è sufficiente per un richiamo alla memoria di quelli che sono partecipi della " gnosi ". Essi comprenderanno anche

[14] Celebre motto di moralisti antichi: cfr. Musonio Rufo (p. 102, 8 Hense), Stob. III 6, 41; 17-21 W.-H.; *Paed.* II **1** 1.4; 14.6.
[15] Cfr. Ef 1, 22-23 etc.
[16] 1 Cor 15, 44.
[17] Gn 2, 24.
[18] Cfr. Mt 11, 15; già I **1** 13.1-3; II **5** 24.4 etc.

come è stato detto dal Signore: « Diventate perfetti come il Padre vostro » [19], rimettendo senza riserve i peccati e dimenticando le offese e vivendo nell'abito dell'assenza
5. di passioni. Come infatti parliamo di un perfetto medico o di un perfetto filosofo, così anche, certo, di un perfetto " gnostico ": ma nessuno di questi esempi, per quanto grandi, può essere assunto come paragonabile a Dio: noi non affermiamo, come gli Stoici, con vera empietà, che
6. la medesima virtù è propria dell'uomo e di Dio [20]. Non dobbiamo dunque essere perfetti, come vuole il Padre? In realtà è irrimediabilmente impossibile che uno sia perfetto come Dio. Ma il Padre vuole che noi diventiamo perfetti vivendo nell'ubbidienza al Vangelo in modo irre-
7. prensibile. Se quindi sottintenderemo, per completare il testo, ciò che gli manca nella sua dizione ellittica, lasciato da comprendere a chi può capire [21], conosceremo la volontà di Dio e ci comporteremo in modo pio e insieme nobile, conforme la dignità del comandamento.

[19] Mt 5, 48.
[20] Chrysipp. *fr. mor.* 250 Arn.; cfr. I **11** 51.1; II **22** 135.3; Theod. *Gr. Aff. Cur.* XI 15 .
[21] Ma che in realtà non si capisce: cfr. Méhat, 381.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI DI GIUDEI E GRECI

(c. 15-18)

Capitolo 15

89. 1. Ora, seguendo [il piano dell'opera][1], bisogna rispondere alle obiezioni sollevate contro di noi da Greci e da Giudei; e poiché in alcune di queste critiche ci attaccano, di pari passo con i suddetti, anche le eresie riguardanti il resto dell'insegnamento *, sarà bene prima sgombrare il terreno dagli ostacoli e procedere poi al seguente *Stromate* pronti a risolvere i dubbi.

2. Anzitutto ci obiettano proprio questo: che non si deve credere per il *dissenso* delle sette. Da che parte sarebbe la verità, quando gli uni hanno una dottrina, gli altri 3. un'altra[2]? Ma noi rispondiamo loro: anche presso di voi Giudei e presso i più illustri filosofi greci sono sorte moltissime sette, eppure non dite che bisogna andar cauti o a filosofare o a seguire il giudaismo, per questo 4. reciproco dissenso delle vostre sette. E poi era già stato detto come profezia dal Signore che le eresie sarebbero state disseminate fra la verità come « la zizzania fra il grano »[3]; e non è possibile che la predizione non si avveri. La ragione è che ad ogni cosa buona segue invidia.

90. 1. Ordunque, se qualcuno viola i patti ed elude la confessione fatta a noi[3a], a causa di questo trasgressore della confessione ci terremo anche noi lontani dalla verità? 2. No; come l'onesto non deve essere insincero e non rinnegare alcuna delle sue promesse, anche se qualche altro viola i patti, così conviene che anche noi non trasgrediamo la regola della chiesa in alcun modo. Ed è proprio la confessione circa le cose più importanti che noi osserviamo, e quelli invece violano. Pertanto si deve credere a 3. coloro che si attengono saldamente alla verità. Possiamo ancora estendere questa nostra difesa e dir loro che anche i medici, pur avendo teorie opposte a seconda delle loro specifiche scuole, di fatto prestano ugualmente le cure. 4. Forse che uno, malato fisicamente e bisognoso di cure, non vorrà accettare un medico per la diversità delle scuole di medicina? E allora nemmeno chi è malato nell'anima e « pieno di false immagini »[4] adduca il pretesto delle 5. eresie, se vuol guarire e convertirsi a Dio. Invero « a causa di quelli che sono di provata virtù ci sono le eresie », dice [il Signore][5]: "di provata virtù" dice o coloro che giungono alla fede accostandosi all'insegnamento del Signore per privilegiata elezione, come i banchieri di buona riputazione che sanno *distinguere* la buona moneta del Signore dalla falsificazione[6], oppure quelli che già hanno acquistato riputazione nella fede stessa, per la loro vita e la "gnosi".

91. 1. Proprio per questo motivo abbiamo bisogno di maggiore diligenza e avvedutezza nell'esaminare come si debba con- 2. durre una vita perfetta e quale sia la vera religione. È infatti evidente che le indagini si compiono perché la verità è aspra e difficile a conquistarsi[7]: donde le eresie, orgogliose e ambiziose, di gente che non ha appreso né

[1] Tracciato nel principio dei ll. 4° e 6°; in particolare per ἀκόλουθον cfr. IV **1** 1.1; I **1** 15.2. La descrizione dello "gnostico" termina qui. Quanto resta fino alla fine dell'opera riguarda la verità della fede e la confutazione delle eresie; per i Giudei e i Greci insieme cfr. II **1** 2.1. Clem. rimanda ad un seguente *Stromate* (cfr. le ultime parole del libro) che non è però il cosiddetto l. 8°; cfr. anche Nautin, *art. c.* [a I **1** 15.2], 290.

[2] È uno degli argomenti di Celso: cfr. Orig. *c. Cels.* II 27; III 12; V 61.

[3] Cfr. Mt 13, 25; per il "canone" ecclesiastico cfr. a I **1** 15.2.

[3a] A noi preti cristiani mediante il battesimo? Sarebbe comunque questo l'unico accenno negli *Strom.* all'atto sacramentale; cfr. Lebreton, *Théorie*, etc., cit. [a I in princ.], 471 s.; Völker, 357; per ὁμολογία cfr. III **1** 4.1.

[4] Cfr. Plat. *Phaed.* 66c.

[5] Un detto extracanonico? Cfr. Resch, *Agrapha*, cit., n. 75 p. 100, ma anche 1 Cor 11, 19; in genere a I **10** 46.3; Ruwet, *art. c.* [a I **8** 41.2], 143 s.

[6] Cfr. I **28** 177.2.

[7] La verità va conquistata con sforzo: cfr. a I **5** 31.5; I 10.1 e 3.

ricevuto secondo verità [la "gnosi"], ma ha assunto una
3. parvenza di "gnosi". Bisogna quindi indagare con maggior cura la verità autentica, che sola ha per oggetto il vero Dio. Alla fatica seguirà poi la soddisfazione del trovamento e del ricordo; e alla fatica bisogna accingersi a causa delle eresie; non ci si deve assolutamente ritirare.
4. Quando abbiamo davanti dei frutti, uno vero e maturo, l'altro fatto di cera e somigliante al massimo[8], non bisogna astenersi da tutt'e due perché si somigliano, ma si deve saper *distinguere* con una visione comprensiva e insieme con il ragionamento più perentorio il vero dall'ap-
5. parente. Ancora, se c'è una sola strada maestra e molte altre portano, quali a un dirupo, quali a un fiume impetuoso o al mare profondo, uno non dovrà esitare sulla scelta del cammino per il dissenso [che sorga su queste], ma dovrà avviarsi per quella sicura, maestra, frequentata[9]. Allo stesso modo non ci si deve ritirare solo perché sulla verità c'è chi dice una cosa e chi un'altra, ma anzi con più impegno rintracciare la più esatta conoscenza di essa.
6. Anche fra le verdure coltivate nascono insieme delle erbacce: forse per questo gli agricoltori rinunciano alla col-
7. tura degli ortaggi? Abbiamo da natura molti incentivi a sottoporre ad esame quello che ci vien detto: dobbiamo dunque ritrovare anche il cammino da seguire per la verità.
8. Perciò ci si condanna, e giustamente, se non diamo il nostro assenso a coloro in cui dobbiamo confidare, se non sceveriamo ciò che è contraddittorio, sconveniente, contro natura e falso dal vero, da ciò che è coerente, conveniente e secondo natura. Di questi incentivi bisogna avvalersi per approfondire la conoscenza della verità autentica.

92. 1. Vano è dunque il pretesto dei Greci. Chi vuole potrà anche trovare la verità, mentre quello di chi avanza mo-
2. tivi illogici è un giudizio che non si giustifica. Negano essi o ammettono la possibilità della dimostrazione? Penso che tutti l'ammetteranno[10], tranne quelli che negano

[8] Cfr. l'aneddoto relativo allo stoico Sfero, S. V. F. I *fr.* 624 e 625 Arn.; Festa, I Frammenti degli Stoici, cit., I 180.

[9] Per l'immagine della via verso la "gnosi", via maestra o regale cfr. sopra, **12** 73.5; I **5** 29.3; per l'immagine della "caccia" (θηρατέον) della verità, I **2** 21.1; **6** 35.4.

[10] Cfr. Sext. Emp. *Adv. Math.* VIII 336-340 etc.

3. l'esistenza dei sensi. E se la dimostrazione è possibile, bisogna acconsentire alla ricerca e attraverso le Scritture stesse rendersi edotti, quasi per via di dimostrazione, come le eresie sono cadute in errore e come invece nella verità unica dell'antica chiesa sia riposta la "gnosi" per-
4. fettissima e la scuola in realtà migliore. Di quelli che deviano dalla verità alcuni cercano di ingannare solo se
5. stessi, altri anche il prossimo. Gli uni – chiamiamoli sapienti in apparenza[11], essi che ritengono d'aver trovato la verità senza averne alcuna dimostrazione – questi, dicevo, ingannano se stessi illudendosi d'esser giunti in porto. Ve n'è una folla non piccola: gente che evita la ricerca per [timore delle] confutazioni, e gente che rifug-
6. ge anche dalla dottrina perché li condannerebbe. Gli altri, quelli che ingannano chiunque li avvicina, sono davvero scaltri: pur consci di non sapere nulla, tuttavia, oscurano la verità con argomenti plausibili. Ma altra è, a quanto pare, la natura degli argomenti plausibili, altra dei
7. veri. Che sia necessario dire la denominazione delle eresie per distinguerle dalla verità, lo sappiamo. Da essa i sofisti traggono alcune proposizioni a rovina dell'umanità, poi le nascondono seppellendole sotto le arti umane di loro invenzione: e si vantano di presiedere a qualcosa che è scuola piuttosto che chiesa.

Capitolo 16

93. 1. Coloro che al contrario sono pronti alla fatica per gli scopi migliori non desisteranno dalla ricerca della verità prima
2. d'averne tratto la dimostrazione delle Scritture stesse. Ci sono alcuni criteri di giudizio comuni a tutti, come i sensi, ma ce ne sono altri propri di quelli che hanno conquistato e praticato la verità, e sono i procedimenti tecnici relativi ai ragionamenti veri e falsi, messi in atto dal ra-
3. ziocinio logico[1]. La cosa più importante è prima mettere

[11] δοξόσοφοι, cfr. I **17** 87.7 - **18** 88.3.

[1] Cfr. VI **18** 162.4. Sulla Scrittura come elemento di dimostrazione (anche oltre, 98.3; 102.1; 103.4) cfr. II **4** 14.3; **11** 48.3. I cc. **16** e **17** cercano di dimostrare che la tradizione è fondamento

da parte l'opinione[2], arrestandosi a metà fra scienza esatta e precipitosa presunzione di sapienza, poi rendersi conto che chi spera il riposo eterno sa anche che l'entrata in 4. esso è laboriosa e « stretta »[3]. Ma chi abbia una volta ricevuto la parola evangelica e « visto la salvezza » (dice [la Scrittura[4]]), nel momento in cui l'ha conosciuta non « si volti indietro come la moglie di Lot »[5], verso la vita di prima tutta rivolta alle cose sensibili, e nemmeno ricada nelle eresie: infatti in certo modo esse creano un fa- 5. cile andazzo *, poiché non riconoscono il vero Dio. « Colui che ama il padre o la madre più di me », che sono il vero Padre e maestro della verità, che rigenera e ricrea e nutre l'anima eletta, « non è degno di me », cioè d'essere figlio di Dio e « discepolo »[6] di Dio, e amico e congiunto in- 6. sieme: « Poiché nessuno che si volti a guardare indietro e insieme metta mano all'aratro, è adatto al regno di Dio »[7].

7. A quanto pare, i più ancor oggi credono che Maria fosse puerpera per la nascita del bambino, mentre non era puerpera; alcuni anzi dicono che dopo il parto, visitata da una **94.** 1. levatrice, fu trovata vergine[8]. Così, per noi, le Scritture del Signore: generano la verità, eppure restano vergini, 2. perché nascondono[9] i misteri della verità. « Ha partorito e non ha partorito », dice la Scrittura[10], intendendo che essa ha concepito da sé stessa, non per accoppiamento. 3. Per gli "gnostici" le Scritture « hanno concepito »; le eresie invece, che non le hanno comprese, le ripudiano

della fede; cfr. a I **1** 11.3; Bardenhewer *o. c.* [a II **23** 137.1], II 87.

[2] Cfr. Epict. *Diss.* II 17, 1; la οἴησις è propria delle eresie: cfr. oltre, 100.7.

[3] Mt 7, 14; cfr. già 91.2.

[4] Is 52, 10 (in Lc 2, 30).

[5] Gn 19, 26 (episodio della fuga di Lot da Sodoma: cfr. Lc 17, 31-32).

[6] Mt 10, 57, combinato con Lc 14, 26.

[7] Lc 9, 62.

[8] Si legga il curioso episodio nell'apocrifo Protovangelo di Giacomo, 19,2 - 20, 1.

[9] μετὰ τῆς ἐπικρύψεως: l'allegoria; cfr. a I **2** 20.4.

[10] Lontana eco di Is 7, 14 combinato con Gb 21, 10; ma cfr. Tertull. *De Carne Chr.* 23, 2; Epiphan. *Panar.* 30,30; altri riferimenti in Osborn, *o. c.* [a I **1** 2.1], 115; Méhat, *art. c.* [ib.], 132 s.

4. come sterili. Gli uomini hanno tutti il medesimo criterio di giudizio, ma quelli che seguono la chiamata del Logos si creano gli argomenti di fede; quelli invece che si sono 5. dati ai piaceri torcono[11] la Scrittura ai loro desideri. Ma « l'amatore della verità »[12] ha bisogno, a quanto pare, di vigore spirituale: giacché è fatale che falliscano gravemente quelli che mettono mano ad imprese grandiose, se non posseggono il criterio della verità, desunto dalla ve- 6. rità stessa. Deviati dalla retta via, essi falliscono anche, logicamente, nella maggior parte dei casi particolari, perché non posseggono il criterio del vero e del falso, adeguatamente esercitato alla scelta di ciò che si deve[13]. Se **95.** 1. lo possedessero, ubbidirebbero alle Scritture divine. Chi ricalcitra alla tradizione ecclesiastica e balza deviando ad opinioni di umane eresie perde il suo essere di uomo appartenente a Dio e fedele al Signore, proprio come se uno da uomo diventasse bestia, in modo simile agli ammaliati 2. da Circe[14]. Chi al contrario si ritrae da questa aberrazione ed ascolta le Scritture e affida alla verità la sua vita, 3. diviene in certo modo Dio da uomo[15]. Noi possediamo, in effetti, il principio della dottrina, ed è il Signore che « in molti modi e a più riprese »[16], cioè attraverso i profeti, il Vangelo e i beati apostoli si fa guida alla "gnosi", 4. da principio alla fine. Se poi uno crede che il principio abbia bisogno di altro principio, allora esso non può più salvarsi in quanto principio. Ora chi trae da sé prove di fede è degno di fede in forza della Scrittura del Signore e della sua parola, come operante per mezzo del Signore 5. per il bene dell'umanità. È certo noi la usiamo come criterio per scoprire la realtà[17]. Ogni cosa che è sottoposta a giudizio non è creduta prima di essere giudicata, per cui non può essere principio ciò che ha bisogno di giudizio.

[11] βιάζονται: anche 96.5; cfr. I **5** 29.6.

[12] Plat. *Resp.* VI 501d; anche in [VIII] **1** 2.5.

[13] Cfr. Eb 5, 14.

[14] Nell'Odissea, X 233 ss. Su questo brano cfr. Rahner, *o. c.* [a I **1** 13.1], 228-233; per la tradizione, παράδοσις, ecclesiastica cfr. I **1** 11.3. Le eresie frantumano il vincolo con Cristo: cfr. I **13** 57.4.

[15] Cfr. II **20** 125.4-5.

[16] Eb 1, 1; cfr. I **4** 27.1 etc.

[17] Cfr. II **4** 13.3 cit.; anche [VIII] **2** 4.1.

6. È quindi ragionevole l'affermazione che, una volta compresa per fede l'indimostrabilità del principio, assunte anzi, in soprappiù, le prove circa il principio dal principio stesso, siamo educati dalla voce del Signore alla conoscen- 7. za profonda della verità. Infatti non presteremo fede semplicemente ad ogni enunciazione degli uomini, che pos- 8. sono ugualmente enunciare anche senso contrario. E se non basta esprimere semplicemente le opinioni, ma occorre comprovare ciò che si dice, noi non aspettiamo la testimonianza che proviene da uomini, ma comproviamo l'oggetto della nostra indagine con la parola del Signore, la quale offre una garanzia maggiore d'ogni prova, o me- 9. glio risulta essa sola l'unica prova. Secondo questa scienza quelli che hanno soltanto assaggiato le Scritture sono i fedeli, mentre quelli che sono proceduti oltre diventano conoscitori perfetti della verità, gli "gnostici": anche nei casi della vita godono di una certa superiorità i tecnici rispetto alle persone comuni e, al di là delle idee

96. 1. comuni, creano le opere migliori. Ebbene, allo stesso modo noi, traendo prove perfette relative alle Scritture dalle Scritture stesse, ce ne persuadiamo per fede [come] 2. per forza di dimostrazione. Se anche i seguaci delle eresie osano ricorrere a Scritture profetiche, anzitutto non le adoperano tutte, poi non in modo completo, né come l'insieme e il contesto delle profezie suggerisce. Essi stralciano invece le frasi ambigue [18], le traducono nel quadro delle proprie opinioni e in questa scelta antologica di poche parole qua e là non considerano ciò che esse signi- 3. ficano, ma ne assumono la dizione, pura e semplice. Di fatto in quasi tutti i testi che allegano si può vedere che essi badano solo alle parole, alterandone i significati, perché non sanno in che senso sono espresse né adoperano le scelte dei testi che presentano nel modo come la loro 4. natura richiede. Ma la verità non si rintraccia nel trasporre i significati (in tal modo rovesceranno ogni vera dottrina), ma nell'esaminare che cosa sia perfettamente proprio e conveniente al Signore e Dio onnipotente e nel

[18] Per questi arbitrari procedimenti degli eretici cfr. III **4** 38.1; essi rientrano nelle "violenze" di cui sopra, 94.4. Clem. conosce anche alterazioni dei testi dovute a traduttori; cfr. IV **6** 41.2.

confermare ciascuna delle prove delle Scritture sulla base 5. dei passi paralleli delle Scritture stesse. Loro pertanto non sono disposti a convertirsi alla verità, perché restii a deporre l'arroganza del loro amor proprio, né d'altronde hanno modo di spacciare le loro idee, perché contrarie alle Scritture. Sono tuttavia riusciti a divulgare falsi dogmi, contrapponendosi chiaramente a quasi tutte le Scritture e sempre confutati dalle nostre critiche: resta loro soltanto, come ancor oggi fanno, o di adattarsi a non ammettere parte dei profeti o di calunniare noi come gente d'altra natura [19], incapaci di capire le loro proprie idee. Ma talora anche, confutati a fondo, rinnegano le loro teorie, vergognandosi di professare apertamente quello che si vantano

97. 1. d'insegnare in privato. Possiamo quindi farci un'idea distinta di tutte le eresie perseguendo la perversità dei loro stessi dogmi. Infatti una volta che li avremo debellati dimostrando la loro chiara opposizione alle Scritture, possiamo osservare che i corifei delle sette tengono uno 2. di questi due atteggiamenti: disapprovano o le conseguenze dei loro dogmi o le profezie stesse, o meglio le loro stesse speranze; ma assumono di volta in volta ciò che loro sembra più evidente della parola detta dal Signore tramite i profeti, e che ha ricevuto insieme testimonianza e conferma dal Vangelo e inoltre anche dagli 3. apostoli. Vedendo quindi il pericolo che li minaccia, non riguardante un solo dogma, ma l'esistenza stessa delle eresie, essi si affannano non a trovare la verità (quando leggono i testi che sono accessibili e alla portata di tutti noi, li disprezzano come privi di valore), ma a superare la 4. fede comune; e così aberrano dalla verità [20]. Non hanno appreso i misteri della "gnosi" della chiesa, non recepiscono la maestosa grandezza della verità, perché trascurano per indolenza di scendere fino al mondo della realtà, leggono superficialmente le Scritture e le ripudiano.

98. 1. Inorgogliti pertanto da presunzione di sapienza [21], non

[19] Così i Valentiniani: cfr. II **3** 10.2.

[20] Cfr. II **6** 30.1; VI **16** 146.3.

[21] δοξοσοφία, cfr. c. prec., 92.5. Gli eretici sono qui considerati come i sofisti delle Scritture (cfr. II **11** 48.1); poi si attribuiscono loro i tratti del fariseismo ufficiale (n. 2). Per il termine "filosofo" cfr. al princ. del l. 1°. Cfr. poi Aesch. *Sept.* 577.

fanno che litigare, e così si manifestano solleciti più di
2. apparire che di essere "filosofi". Anzitutto si basano su principî del reale non necessari e si lasciano suggestionare da opinioni umane; poi si prefiggono necessariamente un fine coerente con se stessi: e combattono, poiché ne sono confutati, con coloro che professano la vera filosofia; e sono disposti a tollerare tutto, a spiegare tutte le vele[22], come si suol dire, anche a costo di commettere empietà non prestando fede alle Scritture, piuttosto che cambiar parere. Ciò per amore di setta e di quel decantato primo seggio nelle loro assemblee, per cui amano anche il primo
3. posto nei loro falsi banchetti eucaristici[23]. Invece la profonda conoscenza che noi abbiamo della verità fa passare la fede da quelli che già credono in chi non crede ancora, e la fede, per così dire, si pone come essenza della dimo-
4. strazione. Sta di fatto, a quanto pare, che ogni eresia a priori non ha orecchio per intendere ciò che giova, ma aperto solo a ciò che ha per fine di provocare piacere: poiché qualcuno di loro sarebbe anche stato risanato, sol
5. che avesse voluto prestare ascolto alla verità. Triplice è per altro la cura di quel male che è l'opinione[24], come di ogni affezione: cognizione della causa, del come essa possa eliminarsi e, terzo, l'esercizio dell'anima per acquisire l'abitudine a poter attuare nella pratica il giudizio retto.

99. 1. Infatti, come l'occhio turbato, così pure l'anima intorbidata dalle passioni contro natura non è capace di discernere perfettamente la luce della verità, ma addirittura travede anche ciò che le è presso. Nell'acqua torbida si pescano bene anche le anguille, si dice, perché sono cie-
2. che[25]. E come i ragazzi riottosi chiudono fuori casa il maestro, così costoro escludono le profezie dalle loro chiese, guardandole con sospetto perché ne sono confutati e
3. redarguiti. E imbastiscono insieme infinite menzogne e invenzioni per avere una parvenza di logicità nel non

[22] Proverbio: ricorrere ad ogni mezzo; cfr. Zenob. V 62 etc.
[23] Cfr. Mt 23, 6 e parall. Cfr. III **2** 10.1; *Paed.* II 1 4.3-4.
[24] Eraclito chiamava l'opinione, οἴησις, addirittura una epilessia: *fr.* 46 D.-K. Per la « triplice cura » cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 489-490 Arn.
[25] Cfr. Arst. *Hist. Anim.* VIII 2 592 a 6-12. Il paragone che precede è ricopiato in *Sacra Parall.* 275 Holl.

4. accettare le Scritture: certo non sono pii nel loro disdegno dei divini comandamenti, vale a dire dello Spirito
5. Santo. Come diciamo vuote non le mandorle entro il cui guscio non c'è nulla, ma quelle il cui contenuto non è buono, così definiamo gli eretici vuoti della volontà di Dio e della tradizione del Cristo, perché iniziatori di dottrine davvero disgustose – proprio come le mandorle selvatiche –, tranne quelle che non possono rinnegare o nascondere per l'evidenza del vero.

100. 1. In guerra il soldato non deve abbandonare il posto assegnatogli dal comandante: allo stesso modo noi non dobbiamo abbandonare il posto assegnatoci dal Logos, che abbiamo assunto come guida della "gnosi" e della vita.
2. Purtroppo i più non hanno nemmeno preso in esame se si debba prendere per guida qualcuno, e chi, e in che modo!
3. In realtà, quale è il Logos, tale deve essere la vita per il fedele, sì da poter « seguire Dio »[26] che da principio tutte
4. le cose « conduce direttamente [al loro fine »][27]. Si dia il caso che uno contravvenga al Logos e perciò a Dio. Ora, se ha ceduto alla debolezza perché gli si è parata contro, improvvisa, qualche immagine, egli deve ricorrere prontamente alle rappresentazioni della ragione[28]. Se invece, vinto dalle abitudini prima invalse in lui, è divenuto, come dice la Scrittura, « uno dei tanti »[29], bisogna che smetta tale abitudine per far luogo a ciò che è assoluto e perfetto
5. ed eserciti l'anima a combatterla. Se poi gli pare che qualcuno tragga in campo opinioni contraddittorie, deve via via sbarazzarsene e andare presso « i portatori di pace »[30] nelle opinioni, i quali incantano con le divine Scritture gli inesperti pavidi[31] e dispiegano la verità in accordo con
6. i Testamenti. Se non che, a quanto pare, siamo inclini più che alla verità, alle comuni opinioni, anche se vi sono

[26] Motto pitagorico: cfr. II **15** 70.1; **8** 39.5. Sulla coerenza fra parola e vita, III **5** 44.1.
[27] Cfr. Plat. *Leg.* IV 716a; già II **22** 132.2.
[28] Cfr. Epict. *Diss.* II 18, 23-25; III 10, 1 etc.; cfr. I **25** 166.5.
[29] Es 1, 7.
[30] Mt 5, 9; cfr. I **1** 7.2; IV **6** 40.2; 41.2 etc.
[31] Cfr. a I **1** 18.2-3. La sentenza che segue anche in *Sacra Parall.* 276 Holl.

7. contrarie: la verità è austera e grave. Ora, tre sono gli stati dell'anima: ignoranza, credenza, scienza [32]. Quelli che sono nell'ignoranza sono i pagani, nella scienza la vera **101.** 1. chiesa, nella credenza i seguaci delle eresie. Per altro possiamo constatare che coloro che sanno non portano circa quanto sanno affermazioni affatto più chiare degli altri, circa quanto credono [33]; parlo, s'intende, solo di afferma- 2. zioni, a prescindere dalla dimostrazione. Perciò si disprezzano e si deridono a vicenda; e ne avviene che la stessa interpretazione dagli uni è tenuta in sommo pregio, dagli altri è condannata come follia.

3. Eppure abbiamo appreso che altro è il piacere, da lasciarsi ai pagani, altro la contesa, da attribuirsi alle eresie, altro la gioia, da ascriversi alla chiesa, altro ancora la letizia per- 4. fetta, che assegneremo al vero "gnostico". Se uno rivolge tutta la sua attenzione ad Iscomaco, diventerà un agricoltore, se a Lampide, un navigatore, se a Caridemo, uno stratega, se a Simone, un cavallerizzo, se a Perdicca, un negoziante, se a Crobilo, un cuoco, se ad Archelao, un ballerino, se ad Omero, un poeta, se a Pirrone, un amante delle controversie, se a Demostene, un oratore, se a Crisippo, un dialettico, se ad Aristotele, uno scienziato, se a Platone, un filosofo [34]. Analogamente colui che ubbidisce al Signore e segue fedelmente la profezia da Lui data, alla fine riesce a diventare, ad immagine del maestro, un 5. dio che s'aggira in un corpo. Naturalmente non giungono a tale altezza quelli che non seguono Dio dovunque li

[32] Secondo Platone: *Resp.* V 477a - 478d.

[33] Cfr. Arst. *Eth. Nic.* VII 5 1146 b 29 (che ha servito anche a sanare il testo tradito di Clem.).

[34] Simile lunga serie di esempi in Ael. *V.H.* IV 16, dove si ricorda pure il cuoco Crebilo. Iscomaco è il celebre interlocutore dell'*Economico* di Senofonte (c. 7 etc.), il quale nomina altrove (*De Re eq.* 1, 1) il cavaliere Simone. Per Archelao cfr. Athen. I 19a; sull'armatore Lampis, Demosth. *c. Aristocr.* 211; Plut. *An seni sit ger. Resp.* 6 787a etc.: ma sono per noi puri nomi. Noto invece Caridemo. Pirata e capitano mercenario eubeese spesso al servizio di Atene, ricevé la cittadinanza ateniese in un momento di particolare favore. Ma dopo Cheronea fu bandito e finì malamente la sua vita in Persia. Fu persona violenta e losca; cfr. Demosth. *De Cor* 114 etc.; Arr. *Anab. Alex.* X 4; Diod. XVII 30.

guidi: Egli li guida secondo le « Scritture divinamente 6. ispirate » [35]. Fra gl'innumerevoli atteggiamenti umani forse due soli sono principio di ogni peccato, ignoranza e debolezza [36]. Dipendono entrambi da noi, quando non vogliamo né imparare, né dominare il desiderio. Per causa del primo si giudica non rettamente, per l'altro non si ha 7. la forza di accompagnare nella pratica il giudizio retto: chiunque sia ingannato nel giudizio non potrà mai agire bene, per quanto sia perfettamente in grado di mettere in pratica i suoi propositi, né potrà mostrarsi irreprensibile, per quanto capace di giudicare qual è il suo dovere, **102.** 1. se cade nella pratica. Rispettivamente ci sono fornite anche due discipline di diverso genere, valide contro l'uno e l'altro peccato: per l'uno la "gnosi" è l'evidente dimostrazione della testimonianza che si fonda sulle Scritture, per l'altro l'esercizio secondo ragione, inculcatoci su base di fede e timore [di Dio]. E l'uno e l'altro si sviluppano 2. fino al perfetto amore [37]. Poiché sì, certo, dello "gnostico" duplice è il fine, almeno su questa terra, da un lato la contemplazione che fa scienza, dall'altro l'azione.

Ed io mi auguro che i nostri eretici, imparando da queste note, possano rinsavire e convertirsi a Dio onnipotente. 3. Se invece, come « i serpenti sordi non ascolteranno il canto » [38] recitato nuovamente, ma che è antichissimo, possano almeno essere corretti da Dio, piegandosi alle ammonizioni paterne che precedono il giudizio, fino a vergognarsi e a pentirsi. Ma non si espongano temerariamente al giudizio generale persistendo nella loro sconcia disub- 4. bidienza. Ci sono, sì, anche correzioni particolari, che si chiamano punizioni, nelle quali incappano i più di noi

[35] 2 Tm 3, 16. Lo "gnostico" segue Dio e diviene come Dio: cfr. II **8** 39.5; **20** 125.4-5 (per l'immagine del dio che si aggira in un corpo cfr. anche Emped. 31 B 112, 4 D.-K.).

[36] Cfr. sopra, 98.5; **3** 16.2; già I **17** 84.2; anche I **25** 166.4-5 cit. Sulla responsabilità anche nell'ignoranza e nella debolezza cfr. a I **1** 4.1.

[37] Cfr. II **12** 55.4; per le Scritture come ἀπόδειξις (anche 103.4) cfr. II **4** 13.4; per il binomio contemplazione-azione, II **2** 5.3.

[38] Sal 57 [58], 5; cfr. *Protr.* **1** 6.3.

quando, caduti in fallo, aberrano dal popolo del Signore[39].
5. Ma come i bambini sono puniti dal maestro o dal padre, così noi dalla Provvidenza. Dio però non si vendica (la vendetta è un render male per male): punisce soltanto per il bene comune e per quello particolare dei puniti[40].
6. Ho esposto queste considerazioni nell'intento di stornare gli studiosi dal facile rischio di cadere nelle eresie. Sono questi che desidero far desistere dalla superficiale ignoranza o stoltezza o mala abitudine o comunque la si debba chiamare, e cerco di dissuaderli e di avvicinarli alla verità. Per essi ho fatto questi ragionamenti – s'intende, per

103. 1. quelli che non siano del tutto inguaribili. Infatti ci sono persone che nemmeno sopportano, per principio, di prestare ascolto a chi li esorta alla verità. E anzi si mettono a dire sciocchezze, riversando parole blasfeme contro la verità, arrogandosi di sapere essi le cose più importanti: in realtà non hanno imparato, non hanno cercato, non si sono dati pena, non hanno trovato il nesso fra il prima e il poi[41]. E bisognerebbe, più che detestarli, averne pietà
2. per tale loro perversione. Ma c'è invece chi è sanabile, capace di sopportare, come fuoco o ferro, la franchezza della verità quando ne taglia e abbrucia le false opinioni:
3. ebbene, questi porga l'orecchio dell'anima. E ciò sarà possibile se non respingerà lontano da sé la verità spinto dall'indolenza, o non forzerà [i testi][42] fino a rifarli nuovi
4. per velleità ambiziose. Indolenti sono quelli che, pur potendo procurarsi le dimostrazioni convenienti alle divine Scritture dalle Scritture stesse, preferiscono gli immediati
5. incentivi dei loro piaceri; e ambiziosi sono quanti per deliberato proposito falsificano con scaltre ed estranee interpolazioni le tradizioni dei beati apostoli e maestri[43],

[39] Pare che alluda alle « penitenze ecclesiastiche » comminate dai sacerdoti ai peccatori: cfr. sopra, **2** 12.5; Tertull. *Apol.* 39, 4; per la polemica antieretica, III **4** 27.4-28.1.

[40] Vago ricordo del *Protagora* platonico (c. 13, 323-324), già in *Paed.* **I 8** 70.3. Dio punisce per salvare: cfr. II **2** 4.4 etc.

[41] Le eresie infrangono l'unione: cfr. I **13** 57.4.

[42] Cfr. I **5** 29.6.

[43] Cfr. sopra, 96-97. Sulla denominazione (« beati maestri ») dei primi predicatori cristiani o " padri " (I **1** 1.3) cfr. Harnack, *o. c.* [a I **1** 11.1-2], 238-275.

intimamente congruenti con le parole ispirate da Dio; essi insomma si oppongono alla tradizione divina con dot-
6. trine umane, pur di consolidare la loro eresia. In verità fra tanto grandi interpreti, intendo secondo la " gnosi " della chiesa, che cosa è rimasto di Marcione, ad es., o di Prodico[44] e degli altri che come loro non s'erano messi
7. per la retta via? Essi non furono affatto superiori per sapienza ai loro predecessori, tanto da scoprire qualche nuova interpretazione oltre quelle da loro veracemente esposte; ma avrebbero potuto accontentarsi se fossero stati capaci di apprendere la tradizione anteriore.

104. 1. Per concludere, solo il nostro " gnostico ", che invecchia letteralmente sulle Scritture, salva l'ortodossa esposizione dei dogmi[45] che è degli apostoli e della chiesa, e vive nella più retta osservanza del Vangelo; le ulteriori dimostrazioni che eventualmente egli ricerchi, le trova perché ne è aiutato dal Signore e procede dalla legge e dai pro-
2. feti. Si può dire che la vita dello " gnostico " non è altro se non opere e parole che proseguono la tradizione del
3. Signore. Ma « non da tutti è la " gnosi " ». « O fratelli », dice l'apostolo, « non voglio che ignoriate che tutti [i vostri padri] erano sotto la nuvola ... ed ebbero parte di cibo e bevanda spirituale ». E voleva mostrare che non tutti gli uditori del Logos possono capire la grandezza della " gnosi " a fatti e a parole: infatti soggiunse: « Ma
4. non di tutti si compiacque »[46], chi? Colui che disse: « Perché mi dite: " Signore! " e non mettere in pratica la volontà del Padre mio? »[47], cioè l'insegnamento del Salvatore, che è per noi cibo spirituale e bevanda che non co-
5. nosce la sete, « acqua di vita »[48] " gnostica ". Già, ci obiet-

[44] Per Marcione cfr. II **8** 39.1; III **3** 12.1; per Prodico, I **15** 70.1; III **4** 30.1.

[45] Rievoca 2 Tm 2, 15, ma sostituisce τὰ δόγματα a ὁ λόγος τῆς ἀληθείας di Paolo: nell'età delle raccolte dossografiche si doveva facilmente essere indotti a " dogmatizzare " le Scritture: Méhat, *art. c.* [a I **1** 2.1], 235 s.

[46] 1 Cor 8, 7 (cfr. a I **1** 2.2) e 10, 1; 3; 5 (allude alle vicende degli Ebrei quando uscirono dall'Egitto: cfr. Es 13, 20 e i cc. 16-17). Per la παράδοσις (τὰ προ-παραδεδομένα, 103.7) cfr. a I **1** 11.3.

[47] Cfr. Mt 7, 21 e parall.

[48] Cfr. Gv 4, 14 e Ap 21, 6; 22, 17.

tano, però è stato detto che « la " gnosi " gonfia »[49]. Noi rispondiamo loro: forse la " gnosi " apparente è detto che gonfia, se pur s'intende che il verbo significhi « essere 6. inorgoglito ». Ma se, com'è più probabile[50], l'espressione dell'apostolo indica « nutrire nobili e veraci pensieri », la difficoltà è dissolta; e seguendo le Scritture confermiamo **105**. 1. dunque ciò che vi è detto. « La sapienza esaltò i suoi figli », dice Salomone[51]: il Signore non fece nascere certo orgoglio nei bambini durante il suo insegnamento; anzi Egli procura (questo il significato del verbo " esaltò "[52]) l'essere fiduciosi nella verità e di elevati pensieri nella " gnosi " tramandata attraverso le Scritture e spregiatori di tutto ciò che trascina al peccato: la sapienza innesta la sua magnificenza nei figli spirituali, mediante le cose 2. che insegna. Ed ecco che l'apostolo dice: « Conoscerò non i discorsi dei " gonfiati ", ma ciò che sanno fare »[53], se comprendete le Scritture in senso nobile, cioè in senso vero: e niente è più grande della verità. Qui sta infatti la 3. virtù dei figli " gonfiati " della sapienza. È come se dicesse: saprò se giustamente nutrite nobili pensieri sulla " gnosi ". Poiché « conosciuto è Dio nella Giudea », come dice David[54], cioè quelli che sono Israeliti secondo " gnosi " perfetta: " Giudea " infatti s'interpreta " confes- 4. sione "[55]. Giustamente quindi è stato detto dall'apostolo: « I comandamenti " non commettere adulterio ", " non rubare ", " non desiderare ", e ogni altro comandamento si ricapitolano in questa norma: " amerai il tuo prossimo 5. come te stesso " »[56]. Non bisogna dunque mai, come fanno i seguaci delle eresie, adulterare la verità, né rubare il " canone " della chiesa[57], indulgendo ai propri desideri e ambizioni per ingannare il prossimo; bisogna invece amare il prossimo più di ogni cosa e insegnargli ad abbracciare 6. la verità stessa. Tanto vero che è stato detto apertamente: « Annunciate fra le genti le sue opere »[58], affinché quelli che in precedenza hanno udito non siano giudicati, ma si convertano. Quanti invece « ordiscono inganni con la lingua »[59], hanno già scritta la loro condanna.

Capitolo 17

106. 1. Orbene, « coloro che aderiscono alle empie teorie e se ne fanno iniziatori presso altri, senza nemmeno saper usare a dovere dei discorsi » divini, « ma commettendo errori »[1], questi né entreranno loro nel regno dei cieli[2], né permettono che le vittime dei loro inganni raggiungano la 2. verità. Nemmeno possiedono, essi, la chiave dell'entrata, ma se mai una falsa o, come si suol dire, una seconda chiave, con la quale non aprono la porta principale, come noi che entriamo attraverso la tradizione del Signore. Essi invece scardinano la porta secondaria, sfondano di nascosto il muro della chiesa, trasgrediscono la verità e si fan- 3. no iniziatori ai misteri presso l'anima degli empi. Che in effetti abbiano tenuto i loro conciliaboli umani posteriormente al sorgere della chiesa cattolica[3], non occorrono

49 1 Cor 1, 8.

50 Anzi, improbabile addirittura. Ma Clem. vuole riabilitare la " gnosi " filosofica dalla condanna paolina; così sotto, 105.2 (il suo commento è riprodotto in una *Catena* al passo di Paolo). Cfr. a VI **16** 147.1.

51 Sir 4, 11.

52 ἐνεφυσίωσε: ἐμφυσιόω, propr. " insufflare ", frequente nei LXX.

53 1 Cor 4, 19.

54 Sal 75 [76], 2.

55 Cfr. Gn 29, 35 e Philon. *De Plant.* 33, 134; *Leg. All.* I 26, 80 etc.; altra spiegazione: I **5** 31.6. ἐξομολόγησις: cfr. III **1** 4.1.

56 Rm 13, 9.

57 Cfr. I **1** 15.2.

58 Sal 9, 11.

59 Sal 5, 10 (in Rm 3, 13); segue la parafrasi di Mt 6, 5 e 16.

1 Plat. *Leg.* X 891d.

2 Cfr. Mt 23, 13 etc.; per la « chiave dell'entrata » cfr. Mt 16, 19 e Gv 10, 1.

3 Sull'origine e la diffusione dell'espressione καθολικὴ ἐκκλησία cfr., ad es., Harnack, *o. c.*, 300-304. L'argomento qui esposto (posteriorità delle eresie rispetto all'età apostolica e alla continuità apostoli-chiesa " cattolica " quale garanzia di veridicità della tradizione) è già in Iren. *Adv. Haer.* III 4, 2-3; Tertull. *Adv. Marc.* I 1, 6-7; *Adv. Prax.* 2; *De Praesc. Haer.* 20, 1 etc. Anche Eus. *H. E.* III 32, 7 parla di chiesa ancora καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος, « incontaminata », prima che gli eretici, φωλεύοντες, « nascosti nelle tane », uscissero fuori a guastarla.

4. molte parole [a mostrarlo]. L'insegnamento del Signore, nel tempo della sua venuta, comincia infatti sotto l'impero di Augusto e di Tiberio e si compie circa a metà del periodo di Tiberio *; la predicazione degli apostoli, almeno fino al ministero di Paolo, si compie al tempo di Nerone. Ma gli iniziatori delle eresie sono sorti in tempi più recenti, circa attorno al regno di Adriano e giunsero fino all'età di Antonino il vecchio [4]. Così Basilide, anche se si attribuisce quale maestro Glaucia, l'interprete di Pietro, come si vantano quelli della sua setta; così Valentino, che si vuole abbia potuto ascoltare Teoda; e questi era

107. 1. stato familiare di Paolo [5]. Marcione, che visse nella stessa età di questi, fu tra essi come un anziano tra più giovani **... Simone aveva ascoltato per poco la predicazione 2. di Pietro [6]. Stando così le cose, è evidente che rispetto alla più antica e vera chiesa tutte queste eresie venute dopo e quelle più recenti ancora nel tempo sono state una 3. innovazione e una falsificazione. Da quanto s'è detto deve dunque risultare che una è stata la vera chiesa, quella in realtà originaria, e in essa sono iscritti i giusti secondo 4. il [divino] proposito [7]. Poiché uno è Dio e uno il Signore, per questo anche ciò che è sommamente venerabile acquista pregio in ragione della sua unità, essendo imitazione dell'unico principio. La chiesa, unica, è dunque legata alle sorti dell'Unico per natura, mentre c'è chi s'adopera 5. a smembrarla in una molteplicità di eresie. Per essenza e per contenuto del pensiero, per origine e per preminenza insieme, noi diciamo una l'antica e universale chiesa, costituita « nell'unità della fede » [8] unica: quella fede che è secondo i suoi propri Testamenti, o meglio secondo il Testamento unico suddiviso nei due tempi diversi [9], e che

[4] Antonino Pio, che regnò dal 138 al 161.
[5] Per Basilide e Valentino cfr. l. 3° in princ. Teoda e Glaucia sono sconosciuti (o presunti) discepoli degli apostoli. Naturalmente i Valentiniani accettavano per vero il dato che il loro maestro fosse stato in diretto rapporto con Teoda: Tolomeo a Flora, 7, 9. Cfr. I **1** 11.3 e Hilgenfeld, *o. c.* [a I **15** 69.6], 42 etc.
[6] Simone il Mago, di cui Ap 8, 9-24; cfr. già II **11** 52.2.
[7] κατὰ πρόθεσιν: disegno divino? Volontà umana? Cfr. Méhat, 484. Per l'idea della chiesa in Clem. cfr. IV **8** 66.1.
[8] Ef 4, 13.
[9] Cfr. I **27** 174.3.

per volontà dell'unico Dio, tramite l'unico Signore, raduna coloro che già sono iscritti: Dio li aveva preordinati, perché aveva conosciuto che sarebbero stati giusti 6. « prima della fondazione del mondo » [10]. Inoltre, anche la preminenza della chiesa, come il principio della sua costituzione, è secondo l'ordine dell'unità: essa supera tutte le altre comunità e non ha nulla di simile o di uguale a se stessa.

108. 1. Ma di questo a poi. Delle eresie invece alcune sono denominate dal nome [del fondatore], come quella di Valentino, di Marcione, di Basilide, anche se si vantano di fare propria la dottrina di Mattia ([ma è un errore,] perché, come è stato uno l'insegnamento di tutti gli apostoli, 2. così pure è una la tradizione [11]). Altre invece prendono nome dal luogo [dove sorsero], come i Perati, altre dal popolo, come l'eresia dei Frigi, altre ancora da comportamenti pratici, come quella degli Encratiti; altre da particolari dottrine, come quelle dei Doceti e degli Ematiti; altre da " ipotesi " e da personaggi particolarmente onorati, come i Cainiti e i cosiddetti Ofiani; altre infine da usanze e atti sfacciatamente perpetrati contro la legge, come i cosiddetti Entichiti, una setta dei Simoniani [12].

Capitolo 18

109. 1. Ora noi apriremo un piccolo spiraglio « a quelli che amano contemplare la verità » [1], traendo occasione dalla legge sacrificale sugli animali mondi e immondi, sia riguardo ai

[10] Ef 1, 4 etc.; cfr. a I **7** 37.2.
[11] παράδοσις: cfr. a I **1** 11.3.
[12] Elenco di varie sette eretiche, certo non esauriente come quello di Epifanio (*Panar.* I 4, 3-8; cfr. Leisegang, *o. c.* [a II **8** 39.1], 45 s.). I Perati non appaiono però in Epifanio; forse di origine giudaica, parrebbero un ramo degli Ofiti. I Frigi sono i seguaci di Montano frigio. Degli Encratiti si è visto nel l. 3° (cfr. I **15** 71.5); così per i Doceti (precisam. III **13** 91.1). Più noti i Cainiti (cfr. gli Antitatti di III **4** 34.3?) e gli Ofiti o Ofiani: cfr. Leisegang, 81-130. Ematiti, Entichiti o Eutichiti in Theod. *Haer. fab.* I 1; V 9; Hilgenfeld, *o. c.*, 40-43. Circa le " ipotesi " dei Valentiniani cfr. IV **12** 83.2.

Giudei in genere, sia riguardo alle eresie, sette separate, come impure, dalla divina chiesa[2]. Poi chiudiamo pure il 2. discorso. La Scrittura insegna che gli animali con l'unghia fessa e che ruminano sono vittime pure e accette a Dio[3], perché (e ciò significa stabilità degli animali con l'unghia fessa) i giusti vanno al Padre e al Figlio attraverso la fede: essi « meditano notte e giorno » « le parole di Dio »[4] e vi riflettono nel ricettacolo del sapere che è l'anima. Riflessione che è precisamente l'esercizio "gnostico" e a cui allude allegoricamente la legge parlando dell'animale 3. puro ruminante. Invece tutti gli animali che non hanno entrambe queste caratteristiche o una delle due, li esclude in quanto impuri. In particolare in tutti quelli che ruminano, ma non hanno l'unghia fessa, designa per allusione la maggior parte dei Giudei, che hanno sempre in bocca « le parole di Dio », ma non hanno la base della fede, solidamente fondata sulla verità, che conduce al Padre 4. attraverso il Figlio. Siffatte creature sono perciò facili a scivolare, in quanto prive di biforcazione nei piedi e cioè del doppio appoggio della fede: poiché, dice [il Vangelo], « nessuno conosce il Padre tranne il Figlio e colui al quale 5. il Figlio l'abbia rivelato »[5]. D'altra parte sono parimenti impuri tutti gli animali che hanno sì unghia fessa, ma 6. non ruminano. Questi indicano gli eretici, che procedono nel nome del Padre e del Figlio, ma non hanno la forza di rielaborare con minuziosa cura l'esatta illustrazione dei testi e di appianarne le oscurità, e inoltre perseguono le opere della giustizia in modo piuttosto generico che pre-

110. 1. ciso, se pure le perseguono. È a questo tipo di persone che il Signore dice: « Perché mi dite "Signore, Signore", e non fate quello che dico? »[6]. Del tutto impuri poi sono 2. quelli che non hanno l'unghia fessa né ruminano. « Voi, o Megaresi », dice Teognide, « non siete né terzi, né quarti, né dodicesimi, né in alcun numero né in alcun conto »[7]. 3. Voi « non siete altro che pula, che il vento disperde dalla faccia della terra » e « come goccia che cade dal secchio »[8]. 4. Abbiamo così finito questa introduzione e tratteggiato come per sommi capi il "discorso etico"[9], abbiamo disseminato, come promettemmo[10], le scintille vive delle dottrine della vera "gnosi": qua e là, confusamente, sicché non è facile, al primo profano che capita, ritrovare le sacre tradizioni. Proseguiamo dunque nell'impegno assun-

111. 1. to. – Gli *Stromati* somigliano, in certo qual modo, non a quei giardini ben coltivati, dove le piante sono ad intervalli regolari per dilettare l'occhio, ma piuttosto a un monte boscoso e folto d'ombre, dove sono piantati cipressi e platani, alloro ed edera, ma anche ulivi e siepi e fichi: a bella posta sono frammischiati nella piantagione alberi da frutto e improduttivi, a causa degli audaci che azzardano rubare i frutti maturi. – La Scrittura vuole re- 2. stare nascosta[11]. Sarà poi il giardiniere che da tutte queste piante toglierà polloni e li trapianterà, e ne creerà un bel 3. giardino e un parco ameno. Gli *Stromati* non mirano pertanto all'ordine né all'eleganza, giacché di proposito non vogliono essere "greci" nella forma espressiva[12]: hanno disseminato le idee in modo da non farlo vedere e non

[1] Plat. *Resp.* V 475de; cfr. anche I **19** 93.1.
[2] Cfr. III **11** 73.4.
[3] Cfr. Lv 11, 3-7; Dt 14, 6-8. Per tutto il brano, fino a 110.1, cfr. V **8** 51.4; VI **6** 50.2-3; *Paed.* III **11** 76.1-2; Barn. *Epist.* 10, 11; Philon. *De Agr.* 32, 142-145; e soprattutto Iren. *Adv. Haer.* V 8, 2-3 (cfr. il commento di A. Rousseau, nell'ediz. delle Sources Chrét., p. 245-249). Altre allegorie del mondo animalesco: II **15** 67.1-2; **18** 94.2. Per Metodio (*De cibis* 8, 2) che riprende la stessa metafora, l'unghia divisa indica vita attiva e vita contemplativa; cfr. Daniélou, *Message*, cit. 354.
[4] Sal 1, 2 e Rm 3, 2 (cfr. Nm 24, 16).
[5] Mt 11, 27 e parall.

[6] Lc 6, 46.
[7] I due versi non sono in Teognide; sono espressione proverbiale, cfr. Zenob. I 48; Anth. Pal. XIV 73; Callim. *Epigr.* 25, 6. L'errore è forse dovuto al fatto che al luogo cit., V **8** 52.3, analogo a questo, segue una citaz. di Teognide, questa volta autentica. Clem. ricordava il nome del poeta e confondendo gli ha attribuito versi non suoi.
[8] Sal 1, 4 e Is 40, 15, citaz. congiunte come in IV **24** 154.4.
[9] ἠθικὸς: cfr. l'introduzione al l. 4°.
[10] Cfr. I **1** 18.1 etc.; per le "scintille", ζώπυρα, della "gnosi", ib. 14.3.
[11] Cfr. I **1** 13.2; 18.1 cit., il paragone del gheriglio della noce; anche VI **1** 2.1. I malandrini e i ladri rappresentano i sofisti, di cui a I **3** etc.
[12] Cfr. VI **17** 151.2.

secondo la loro più chiara evidenza, per rendere i lettori, se ce ne saranno, solerti e capaci di scoprirla da soli. Poiché molte sono le esche e svariate, secondo la varietà dei pesci.

4. E ora dopo questo nostro 7° *Stromate* faremo l'esposizione di ciò che resta [13], prendendo le mosse da un altro esordio.

[13] La φυσιολογία o esegesi della Genesi sull'origine del mondo? (cfr. le promesse in I 14 60.4; III 14 95.2 etc.; Méhat, 170). O allude, non ad argomenti, ma semplicemente a progettati libri di *Stromati*? (Cfr. Nautin, *art. c.* [a I 1 15.2], 282-284 etc.). La chiusa è redatta in forma diversa da quella degli altri libri, e soprattutto non è collegata (μέν ... δέ, o sim.) con l'inizio del così detto l. 8°. Così pure che cosa significhi l'« altro esordio », non è dato sapere.

NOTE CRITICHE

I 1 5.1 *: ἀνάγκη ... ἄμφω τούτω δοκιμάζειν σφᾶς: così Sylburg, Stählin. Ripristino τοῦτο di L [1], seguendo C. Del Grande, *Brevi note al testo del 1° Stromate*, « Riv. Indo Greco Ital. » 18 1934 152-158.

I 2 20.1 *: Il testo di L οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν, πρὸς τὸ μήτε αὖ τὴν φιλοσοφίαν λυμαίνεσθαι βίον ... ᾗ τινες διαβεβλήκασιν, ... μήτε ἡμᾶς ἀποσπᾶσθαι τῆς πίστεως è guasto; αὖ è incomprensibile. L'idea di soggettività, necessaria nel contesto, indusse il Wilamowitz a supplire αὐ ‹ τοὺς δοκεῖν ›, accolto da Stählin: « in rapporto al fatto che né essi (i φιλομαθεῖς) credono » che la filosofia etc. (altre congetture sono analoghe). Ma ciò non è necessario. L'idea di soggettività è implicita nell'incidentale ᾗ τινες διαβεβλήκασιν, « come alcuni l'hanno accusata ». Propongo la correzione paleograficamente più semplice: αὐ‹ τὴν › τὴν φιλοσοφίαν, « la filosofia in se stessa », contrapposta ai sofismi mistificanti dei suoi detrattori (22.2). Cfr. VI **11** 91.1 συνεργά ... φιλοσοφίας τὰ μαθήματα καὶ αὐτὴ ἡ φιλοσοφία εἰς τὸ περὶ ἀληθείας διαλαβεῖν (cfr. **17** 154.1 μὴ μέρος φιλοσοφίας, ἀλλὰ τὴν αὐτοτελῶς φιλοσοφίαν πολυπραγμονῶσι; espressione quasi analoga a V **9** 56.3 ἐθέλουσιν ὑπάρχειν τὴν ὄντως οὖσαν φιλοσ. e qui appresso, 21.2: c'è rischio che τὸν ... τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον si diffonda fra i sofisti). Un appoggio alla mia proposta si ha in V **1** 2.6. L dice ἡ ἐξαιρέτως (leg. ἐξαίρετος, scil. πίστις) ἐποικοδομουμένη συντελειοῦται τῷ πιστῷ καὶ συναπαρτίζεται αὖ τῇ ἐκ μαθήσεως γιγνομένῃ: errato, perché la fede " superiore " non può completarsi (συναπαρτίζεται) con quella ἐκ μαθήσεως,

[1] L designa il manoscritto Laurenziano V, 3, l'unico che ci conserva il testo degli *Stromati* (descrizione in Stählin. I, Intr. XXXIX-XLII; II, VIII s.).

che sarebbe la stessa. Qui la correzione è data, non da editori moderni, ma da un manoscritto, il cod. Lawra B 119 (dell'Athos), in modo analogo al nostro caso: συναπαρτίζεται αὐτῇ (cioè alla fede del semplice πιστός) ἡ ἐκ μαθήσεως etc.

I 3 22.5*: Conservo la lez. di L ποταμός ... ῥημάτων, οὐδὲ σταλαγμός, che fu corretta in νοῦ δὲ στ. (o ‹νοῦ δὲ› οὐδὲ στ.) per il parallelo con un framm. di Teocrito di Chio (Stob. III **36**, 20 W.-H.) ... ἄρχεται ... λέξεων μὲν ποταμός, νοῦ δὲ σταλαγμός, « comincia un fiume di parole – ma una gocciola di senno ». Ma il concetto espresso dalla lez. di L ha dalla sua un altro parallelo: la contrapposizione fra il "fiume" e la pura "stilla" (ποταμός ... λιβάς) che istituiva Callimaco in materia di poesia (*Hymn. in Apoll.* 108-112). La riprova era sfuggita al Del Grande, che pure difendeva la lez. manoscritta (*art. c.*, 153).

I 7 38.1*: Il senso è questo di certo (cfr. il seguito e VI **12** 103.2), ma il testo è grammaticalmente oscuro e forse guasto: ... σκοπῶμεν ὡς εἴ ποτε οἱ μὴ ἐπιστάμενοι διαβιοῦσι καλῶς εὖ ποιεῖν. Non persuadono emendamenti, trasposizioni (Hervet) o aggiunte (Schwartz), ma nemmeno convince chi difende il tradito (Nautin, in « Rev. d'Hist. Eccl. », 1952, 622 s., cit.). Traduco secondo L, ma forzando il valore di ὡς (anacolutico?), introducente l'oggettiva o interrogativa (?) εὖ ποιεῖν (Stählin mette la croce), retta dal verbo principale.

I 8 42.4*: Il testo platonico (*Resp.* III 413a-c) è in parte riprodotto, in parte parafrasato, e inframmezzato da commenti interlineari di Clem. (come si è cercato di rilevare usando le lineette). Ciò consiglia di mantenere più che si può il testo tradito del tormentato passo. Cfr. Del Grande, *art. c.*, 154 s.; Lazzati, *Introd.*, cit., 76 s.; Nautin, *art. c.*, 623-625 etc. Ecco il testo su cui si basa la traduzione: τῶν ἀγαθῶν ... στέρονται ἄνθρωποι ... ἢ κλαπέντες ἢ ... καὶ μὴ πιστεύσαντες. Ὁ μὲν δὴ πιστεύσας ἑκὼν ἤδη παραναλίσκεται etc. Πᾶσαι δὲ ἑκούσιοι τροπαί, καὶ τούτων οὐδὲν ἄν ποτε ἐπιστήμη ἐκλάβοι.

I 9 43.4*: Anche un buon guerriero può essere trascurato, giacché da solo non conterebbe nulla in guerra: così autorizza a intendere il confronto con Plat. *Resp.* III 404a, ove analogamente si paragonano i custodi dello stato a degli ἀθληταὶ πολεμικοί. Gli esempi che seguono indurrebbero invece a interpretare che il campione deve essersi a lungo preparato prima (Hervet: « qui se non prius instruxit ad certamen »); ma l'espressione εἰς τὴν σύνταξιν συμβαλλόμενος si piega malamente a tale significato. E il contesto (n. 2 etc.) è che ognuno può, o deve, trovare in altri un aiuto a procedere verso il bene. Il passo è difficile, le correzioni non persuadono. Anche ὡς προείρηται, a meno che non alluda vagamente a Platone, *l. c.*, non si giustifica, stando alle pagine precedenti (anche qui Stählin prudentemente segna croce). Cfr. Nautin, *art. c.*, 626.

I 9 45.2*: ἐκ πίστεως καὶ ὡς οὐχ οἷόν τε ῥαδίως ὡς τὸ πνεῦμα εἴρηκεν, ἀλλ' οὐχ οὕτως ἐκδέξασθαι μὴ μεμαθηκότας L. Il guasto mi pare facilmente sanabile, senza ricorrere a congetture laboriose: ὡς non si difende dopo ῥαδίως, ma va posto dopo οὕτως (Schwartz) e a ῥαδίως è facile sottintendere ἐκδέξασθαι, ricavabile dalla proposizione seguente; inutile dunque ῥαδίως ‹γνῶναι› del Früchtel.

I 11 51.5*: S'intende, dagli autori dei discorsi ingannevoli. Conservo perciò ὑπ' αὐτῶν di L, contro la correzione ὑπ' αὐτοῦ del Lowth, che normalizza la concordanza (con τις), ma senza necessità.

I 12 56.3*: Il testo di L ἔστι ... ἡ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις ὅσα διασποράδην ... ἐγκατεσπαρμένην ἔχουσι τὴν ἀλήθειαν è certo guasto (Stählin e Mondésert mettono croce; Méhat, 137: « locus desperatus »). Correggerei ὅσα in οἷα; il senso riesce: la ὑποτύπωσις delle nostre note è (τοιαύτη) οἵα (tale) quale quella che s'appartiene a (si trova in) saggi, ὑπομνήμασι, che contengono, ἔχουσι etc. Cfr. VII **18** 110.4.

I 13 57,4*: εἰς ἓν συνέπεται L, che mi pare accettabile, contro συνάπτεται di Stählin e altri.

I 14 60.2*: πάλαι τὸ διὰ σπουδῆς γεγονέναι τόνδε τὸν τρόπον non dà senso (oggettiva, da Πλάτων λέγει) a causa del τό, che Stählin elimina. Sospetto piuttosto una corruzione per παλαί‹τα›το‹ν› (il superlativo anche in **21** 102.1; VII **7** 43.7).

I 14 62.4*: L dice μόνος οὗτος (Talete) δοκεῖ τοῖς τῶν Αἰγυ-

πτίων προφήταις συμβεβληκέναι: in contrasto con **15** 66.2, ove si legge che anche Pitagora ebbe rapporti con gli Egiziani. Varî gli emendamenti proposti. Correggerei μόνος in μόνον, in senso restrittivo-avversativo, come a dire: anche se ionico, Talete si formò però in terra egiziana.

I **15** 67.2 *: καὶ ‹ἄλλοι› ἄλλοθι πολλαχοῦ καὶ ἐν Ἕλλησι καὶ βαρβάροις: intendi τίμιοί εἰσιν, « sono onorati », come si ricava da quanto precede immediatamente nel cit. testo platonico (*Symp.* 209de) τίμιος ... παρ'ὑμῖν καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν, « onorato per la procreazione delle leggi », intese come la prole più bella; e l'immagine è conservata da Clem. Ciò fa pensare che nelle linee introduttive della citaz., corrette in L, ἐπαινῶν Πλάτων τοὺς βαρβάρους ὡς διαφερόντως ἀσκήσαντας μόνους ἀληθῶς φησι καὶ ‹ἄλλοι› etc. (Stählin mette croce a μόνους), debba essere introdotta la parola νόμους, e precisamente accanto a μόνους, che per la somiglianza può aver provocato l'omissione: ἀσκήσαντας μόνους ‹νόμους›: correzione proposta dal Del Grande (*art. c.*, 157), su ispirazione del Potter, la più plausibile fra le varie tentate.

I **15** 69.4 *: Tutto il periodo apparve oscuro e fu variamente emendato (in forma accorciata esso riappare, come la seguente citaz. di Democrito, in Eus. *P. E.* X 4, 23). La lez. di L non è però d'impossibile interpretazione: Δημοκρ. γὰρ τοὺς βαβυλωνίους λόγους ἠθικούς (se mai ‹ἰδίους› [Smend]) πεποίηται· λέγεται γὰρ τὴν Ἀκίκ. στήλην ... ἐν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασιν κἄστιν ἐπισημήνασθαι παρ'αὐτοῦ.

I **15** 69.5 *: L ha ὀγδώκοντα, ma il grossolano errore (Democrito sarebbe vissuto ἐπὶ ξένης ἔτε' ὀγδώκοντα!) sorse dalla confusione fra π' (= 80) e π., abbreviazione di πέντε, 5.

I **17** 84.3 *: ὡς δέ L, espunto da Stählin-Fruchtel o corretto variamente. Propongo ὡς δή (o ὡς δῆθεν) con valore concessivo-soggettivo: ἐπεί ... διημαρτημένη ὑπόληψίς ἐσθ' ὅτε κρατεῖ ... εἰκότως ἂν κολάσειε [scil. θεός],... ὡς δὴ καὶ κακίας ἀκουσίου οὔσης: contrapposto a 83.5 ἀλλ' ἀκουσίου τῆς κακίας οὔσης. Cfr. *Protr.* **2** 15.3 ὡς ἑαυτὸν δῆθεν ἐκτεμών; ib., 20.3 etc.

I **19** 91.5 *: Mantengo κατὰ περίφασιν di L e traduco secondo l'indicazione di Méhat, 356. La correzione περίφρασιν fu facilitata dal fatto che poco oltre (92.2) ritorna τῆς περίφρασεως ancora in rapporto con ἐπίγνωσις; ma qui è davvero una "perifrasi" nel senso dei retori (Quint. VIII 6 59 e 61 etc.), poiché spiega con un giro di parole (οἱ ἀνοιγόμενοι τυφλῶν ὀφθαλμοί, cfr. Act. Ap. 26, 27) il concetto di ἐπίγνωσις. In 91.5 invece κατὰ περίφασιν è allusivo allo ἄγνωστος θεός dell'iscrizione famosa. Περίφασις nell'unico luogo in cui è attestato (Polyb. X 42, 8; cfr. Liddell-Scott), deriva da -φαίνω ed ha altro senso. Qui parrebbe rapportarsi a -φημι (cfr. ἀπό-φασις/ἀπό-φημι) e indicare espressione imprecisa o trascurata (cfr. περιοράω). Così anche in V **14** 134.1; VI **5** 39.1; nel 1º dei due paralleli Eus. *P. E.* XIII 13, 65, che riporta il passo, ha effettivamente περίφρασιν, il che ha indotto gli editori a correggere. Ma περίφρασιν, a guardar bene, non dà senso. Cfr. VI **15** 123.3 κατὰ περίληψιν.

I 19 93.1 *: πίστεως ἐκ τῶν ἑβραικῶν γραφῶν L: insostenibile per gli editori; πίστεως è stato corretto o eliminato. La correzione più economica è a mio avviso anteporre ἐκ: ἐκ πίστεως τῶν ... γραφῶν (a meno che non si tratti addirittura di anastrofe; cfr. Iliad. XVII 207 μάχης ἐκ; e ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν VII **10** 57.4). Il tema è: i Greci hanno oscuramente intravisto il vero per influenza della cultura ebraica; non stupisce quindi che Platone, un Mosè ἀττικίζων (**22** 150.4), abbia addirittura manifestato "fede" nelle Scritture.

I **19** 93.4 **: ἑτέρων μὲν ὄντων τἀγαθοῦ ὁδῶν ὥσπερ δὲ ἐπὶ τἀγαθόν L. Senza accedere alle correzioni dei moderni, più o meno lontane dal tradito, pare opportuno spostare ὁδῶν dopo ὥσπερ δέ, come se fosse ὡς δὲ ὁδῶν, limitazione causale soggettiva (= ὡσπερεὶ δ'ὁδοὶ εἶεν, « sed tamquam viae ad bonum »).

I **21** 102.2 *: Ragionevole la congettura dello Hervet τέτταρσι per τεσσαράκοντα di L, accolto con croce dallo Stählin.

I **21** 131.1 *: Orfeo e Museo sono sempre stati considerati in reciproco rapporto di maestro e discepolo; più spesso Orfeo maestro di Museo (cfr. 2 A 1; 7; 8 D.-K.; talora Museo è anche figlio di Orfeo, ib., 9 etc.). Questa è la ra-

gione per cui si è voluto correggere μαθητής in διδάσκαλος (Lobeck) o in modo più vicino al tradito καθηγητής (Jackson), e sim. Ma Alessandro Poliistore, o meglio Artapano sua fonte, identificando Mosè con Museo diceva γενέσθαι τὸν Μώϋσον ... 'Ορφέως διδάσκαλον (cfr. Eus. *P. E.* IX 27 = O. F., Test. 44, p. 14 Kern; e Hengel, *Anonymität* etc., cit. [a **15** 72.4], 240). È molto facile che qui Clem. lasciasse da parte Taziano che, c. 41, dava la notizia vulgata, e copiasse invece Alessandro o, nell'idea fissa dell'anteriorità di Mosè, prendesse anch'egli Museo per Mosè stesso. Manterrei perciò la lez. di L. Cfr. anche P. Koetschau, in « Theol. Literaturz. » 26 1901 419 (rec. a Christ, *Philol. Stud. zu Clem.*, cit. [a **14** 59.5]).

I **25** 166.1*: in L a ἑπομένως τῇ Πολιτείᾳ συνάπτει segue un ἔπειτα che non può stare. O abbiamo lacuna (Stählin), o ἔπειτα è corruzione per diplografia da συνάπτει (o correzione dell'errore stesso). Il seguito sembra ben connesso con quanto detto prima; più probabile la seconda ipotesi.

I **27** 173.6*: L ha ἐκδέχεσθαι τοῦτον ἐγκαταταγέντα τῇ ... υἱοθεσίᾳ, variamente corretto, perché τοῦτον fa difficoltà. Ma può riferirsi al precedente τις, e allora basta inserire per rispetto della grammatica un articolo, caduto per aplografia: τοῦτον ‹ τὸν › ἐγκαταταγέντα. Lo scheletro del periodo risulta: ἔξεστι ... εἶναι θεοῦ δοῦλον μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα δὲ ... θεράποντα ..., εἰ δέ τις ἐπαναβαίη, τοῖς υἱοῖς ἐγκαταλέγεσθαι, ἐπὰν δὲ « ἀγάπη καλύψῃ πλῆθος ἁμαρτιῶν » ... ἐλπίδος τελείωσιν ... ἐκδέχεσθαι τοῦτον ‹ τὸν › ἐγκαταταγέντα etc.

I **28** 179.3*: Questo "modo" ‹ ὡς τύπον τινὰ δηλοῦσαν › è aggiunto agli altri tre del testo di L da un commento ai Salmi (cfr. Pitra, *Analecta Sacra*, III 109); cfr. sopra, 176.1. Va dunque mantenuto τετραχῶς (corretto in τριχῶς) al principio del periodo. Così Mondésert-Caster.

II **1** 3.5*: Il tradito εἴ τις ... τὸ ἀληθὲς διαλεληθέναι ποθεῖ non ha senso: o si corregge ποθεῖ (bene πέποιθε del Wilamowitz: « ha fiducia che la verità è nascosta »), o si corregge διαλεληθέναι (διαλεληθ‹ὸς εἰδ›έναι Stählin-Früchtel, Mondésert: « desidera conoscere la verità nascosta »). Propongo διεληλυθέναι: « percorrere [col pensiero] », onde la traduzione. Cfr. il platonico διεξέρχεσθαι

(ad es. *Theaet.* 189e; analogo *ib.* 168e; *Soph.* 241b etc. l'uso di διερευνάω, che fa pensare all'investigazione e alla conquista di un cacciatore, come dice subito dopo Clem., πολυπραγμονήσας θηράσεται). Cfr.[VIII] **2** 3.1 τὸ προταθὲν ὄνομα λόγῳ διελθεῖν. Il perfetto può indicare l'auspicabile buon risultato raggiunto nella ricerca.

II **2** 9.1*: Conservo senza esitazione ἑνωτικήν di L, contro ἐννοητικήν di Schwartz e Stählin. Così Prümm, *Glaube und Erkenntniss*, cit. [a 8.1], 21, e Mondésert-Caster. Il verbo ἑνόω ricorre di frequente nel linguaggio "gnostico" di Clem.: cfr. III **9** 69.3; **17** 103.2; IV **25** 156.2 etc. Ribatte il Früchtel (Nachträge all'ediz., II 524) che ἐννοητικήν si raccomanda per la contrapposizione a φανερὰν συγκατάθεσιν che segue (la dimostrazione sarebbe una φανερὰ συγκατάθεσις a cose prima ignorate). Ma, se mai, contrapposizione è fra φανεράν e l'oscurità dell'oggetto (ἀφανοῦς, ἀγνοουμένου). Tanto la fede quanto la dimostrazione chiara e razionale in qualche modo ci uniscono ad esso.

II **2** 9.2**: πίστις εὑρίσκεται ἀρχὴ γὰρ πράξεως L. Accetto la correzione del Mondésert καί per il γάρ senza senso e soppresso dagli altri. Cfr. Nautin, *Notes sur le Strom. 2^me^*, « Rev. d'Hist. Eccles. » 49 1954 835.

II **4** 15.3*: Traduco secondo la lez. di L: καινῷ ὀφθαλμῷ, καινῇ ἀκοῇ ... ὅσα ὁρατὰ καὶ ἀκουστὰ καταληπτὰ διὰ τῆς πίστεως. Gli editori accolgono l'aggiunta di un καί dopo ἀκουστά (Mayor) per simmetria. Ne viene un senso un po' diverso, che non s'impone (καί può tutt'al più essere caduto prima di καινῷ).

II **4** 18.3*: Testo confuso in L: οὕτως οἱ Χριστῷ βασιλεῖ βασιλεῖς καὶ Χριστοῦ χριστιανοί. Le correzioni proposte, più o meno profonde (cfr. anche Nautin, *art. c.*, 837), tendono a ricavare un parallelismo perfetto con la frase platonica cit. (*Min.* 314 c); esso è però sufficientemente rispettato solo che si sposti l'articolo: οὕτως Χριστῷ βασιλεῖ βασιλεῖς καὶ οἱ Χριστοῦ χριστιανοί (οἱ Χριστοῦ χριστιανοί equivarrà a ὁ τῷ ὄντι χριστιανός di VII **1** 1.1). Così press'a poco anche il Früchtel (Nachtr., 525). « Cristo è tuo re », è detto nella *Dottrina di Silvano*, cit. [a I **10** 48.5], f. 96, r. 29-39, p. 54.

II **6** 28.1*: Mi attengo a L contro gli editori: ἡ μὲν πίστις ...

πρόληψις εὐγνώμονος προκαταλήψεως (genit. epesegetico), προσδοκία δὲ δόξα μέλλοντος. δόξα (ripetuto subito dopo) è stato espunto come glossa, dal Mondésert tuttavia con qualche dubbio; ma si può intendere προσδοκία predicativo. Il μέν ha la correlazione non in questo δέ, ma nel seguente: ἡ δὲ τῶν ἄλλων προσδοκία δόξα ἀδήλου.

II **7** 33.2*: τὴν σοφίαν λέγει ποίησιν L: non necessaria la correzione σοφίας dello Stählin.

II **8** 37.4*: luogo tormentato. Stählin mette la croce, seguendo l'Arnim (Chrysipp., *fr. mor.* 411). La lez. mss. dice: ἔστι μὲν οὖν ἡ μὲν ἔκπληξις φόβος ἐκ φαντασίας ἀσυνήθους ἢ ἐπ'ἀπροσδοκήτου φαντασίᾳ, ἅτε καὶ ἀγγελίας, φόβος δὲ ὡς γεγονότι ἢ ὄντι ἡ θαυμασιότης ὑπερβάλλουσα. Al testo incomprensibile furono apportati emendamenti varî; accedo al Nautin, che propone (*art. c.*, 839): ἀγγελίᾳ (appositivo di φαντασίᾳ) invece di ἀγγελίας, e intende γεγονότι ἢ ὄντι predicativi (nel neutro) di φαντασίᾳ ἀπροσδοκήτῳ sottinteso. Onde la traduzione.

II **8** 38.5*: In mancanza di cognizioni precise sul sistema valentiniano è prudente mantenere il più possibile il tradito: μαθόντες (o più regolarmente μαθόντας) τὸ διαφέρον τὸ ἐν Πληρώματι 'Ανθρώπῳ ἐπιβουλεύειν καὶ τὸ « κατ' εἰκόνα », ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀρχέτυπον καὶ ὅ (esplicativo di ἀρχέτυπον) σὺν τῇ γνώσει τῇ λοιπῇ ἄφθαρτον προειλήφεσαν. Cfr. Quispel, in « Eranos », cit., 15 1947 268.

II **9** 41.1*: Ripristino il testo di L: ἐλπὶς δὲ προσδοκία ἀγαθῶν ἢ ἀπόντος ἀγαθοῦ εὐελπις. La disgiuntiva era stata corretta in ἡ dal vecchio Sylburg; ne viene un senso più contorto. Cfr. **6** 27.2. Nella lacuna che segue si supplisce εἰς μετάνοιαν, « al pentimento » o sim.

II **9** 42.1*: Ripristino ἀγαπᾶσθαι di L, seguendo il Mondésert; Stählin mette invece l'attivo ἀγαπᾶν, credo a torto.

II **11** 51.1*: Ripristino θεῶν di L (in luogo di ἐννέα, suggerito ai correttori da Philon. *De Congr. Erud. gr.* 103 ἐννέα ὁ κόσμος ἔλαχε μοίρας). θεοί sono detti gli angeli, cfr. anche IV **4** 16.2; VI **14** 114.6; VII **3** 13.1 etc.

II **14** 60.4*: Indifendibile la lez. di L ἢ ὅπερ πράττεται ἀγνοήσας τις, che sarebbe ripetizione del n. prec. ἢ ...

τις ἠγνόησεν τὸ πρᾶγμα ὃ πράσσει (si sta trattando dei casi in cui un'azione è ἀκούσιος). Tra le congetture avanzate preferisco quella del Nautin (*art. c.*, 840) ἢ τὸ περ ‹ὶ τί› πράττεται ἀγνοήσας τις. Il neutro è genericissimo e può ben riferirsi anche all'esempio addotto di seguito, che riguarda una persona e non una cosa. Ma ciò che più persuade ad accettare la correzione, e che sfuggì allo stesso proponente, è il confronto con Arst. *Eth. Nic.* III, 2, 15 1111 a 3-15, che Clem. ha tenuto presente per tutto questo brano (vi si riporta fra l'altro lo stesso esempio di Eschilo): τίς ... καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει ... Per ἀγνοήσας (L) da mantenersi contro ἀγνοῆσαι di Stählin-Früchtel, cfr. anche Lazzati, 79.

II **15** 68.3*: Traduco secondo L: τριῶν ἀποδοχὴν ἁμαρτίας τρόπων, che mi pare difficilior rispetto alla correzione ἀποχὴν (Stählin). Certo il senso del discorso profetico è, in ultima analisi, un'esortazione ad "astenersi" dal male; ma "accogliere" un peccato nell'intenzione o di fatto, già implica la riprovazione. Cfr. *Paed.* II **1** 17.2 τῆς ἀποδοχῆς τῶν ἡδέων ἀποστῆναι. Errore evidente è invece ἀποδοχῆς in IV **3** 8.6, dove δοκεῖ τὸ σάββατον δι' ἀποχῆς κακῶν ἐγκράτειαν αἰνίσσεσθαι.

II **16** 73.3*: τάς τε ἐντολὰς διδοὺς διὰ νόμου ++ διὰ προφητῶν L. La evidente lacuna dopo νόμου è facilmente supplibile con ‹καί› (così già Hervet nella versione latina). Che Dio abbia dato i comandamenti attraverso i profeti, oltre che attraverso la legge, va inteso in senso lato (cfr. Mt. 22, 40 cit. sopra, **15** 71.1). Non è quindi necessario supplire ‹νουθετῶν τε› come voleva lo Schwartz, per dare una correlazione al τε: questo τε può benissimo correlarsi al seguente καὶ προσεχέστερον: τάς τε ἐντολὰς διδοὺς διὰ νόμου ‹καὶ› διὰ προφητῶν καὶ προσεχέστερον διὰ τῆς τοῦ υἱοῦ παρουσίας σώζων. Poco diversamente Brontesi, *o. c.*, 165 s.: elimina anch'egli l'aggiunta di Schwartz e inserisce ‹τε› dopo προφητῶν a σώζων: meno bene, mi pare, nonostante il confronto con *Ecl. Proph.* 4, 23.

II **18** 78.3*: προσκλήσεως di L non sembra dare un senso plausibile. Il Potter tentò προσκληρώσεως, "assegnazione", in base a Philon. *De Virt.* 7, 34 τῷ πατρὶ τῶν ὅλων προσκεκληρωμένοι, che qui Clem. parafrasa; e da al-

lora fu accolto nelle edizioni questo termine, che però è invenzione del correttore e non risulta attestato. Preferisco προσκλίσεως del Sylburg: cfr. già I **18** 88.7; [VIII] **4** 16.2. Confesso tuttavia che anche προσκλήσεως (la "chiamata": la legge insegna la saggezza distogliendo dall'idolatria e "chiamando" a Dio) non è improbabile. Questa πρόσκλησις potrebbe essere un ricordo della πρόσκλησις al tempio col suono della campana di cui II Macc. 4, 14. Del resto lo stesso dubbio προσκλήσεις/προσκλίσεις anche, ad es., in Jambl. *De Myst.* I 12, 42.

II **18** 80.5 *: σωφροσύνη δὲ αὐτὴ οὐκ ἄνευ ἀνδρείας, ἐπειδὴ etc.: αὐτή, cioè considerata senza la concomitante εὐλάβεια, "circospezione", di cui sopra, 79.5. Non mi pare perciò opportuna la correzione αὕτη. Passabilmente interpretabile anche la proposizione seguente ἐπειδὴ ἐξ ἐντολῶν γίγνεται ἑπομένη τῷ διατεταγμένῳ θεῷ, φρόνησίς τε καὶ ἡ μιμητικὴ τῆς θείας διαθέσεως δικαιοσύνη. Si può intendere ἑπομένη ... θεῷ riferito ancora a σωφροσύνη e φρόνησις predicativamente a ἡ ... δικαιοσύνη (φρόνησις con δικαιοσύνη anche in VII **3** 17.4). Metto virgola perciò dopo θεῷ. Clem. vuol mostrare l'interrelazione delle virtù, anche se la dimostrazione riesce poi poco lineare. Non è indispensabile supporre guasto grave dopo διατεταγμένῳ: al massimo ‹ τὰ ὅλα › o ‹ τὸν κόσμον ›.

II **18** 84.4 *: πολλῶν ὄντων ἀπόχρη μόνον τοῦτο εἰπεῖν: il testo di L è chiaro anche senza l'aggiunta di ‹ λόγων ›; cfr. Nautin, *art. c.*, 841.

II **18** 86,6 *: τούς τε πενίᾳ μακρᾷ ὑποσχόντας δίκην μὴ διὰ βίου κολαζομένους + ελων L. Accolgo la correzione θέλων di Hervet (« nolens perpetuo puniri »), Mayor, Mondésert, Früchtel (Nachtrag). La correzione ἐλεῶν di Potter e Stählin è suggerita da Philon. *De Virt.* 19, 100 [= *De Carit.* 49, 11] πενίᾳ διδόντας δίκας, ἣν κολάζεσθαι μὲν οὐ θέμις, ἐλεεῖσθαι δ'ἀναγκαῖον. Ma va osservato che ἐλεῶν costringe a mutare in καί il μή; in secondo luogo qui Clem. può aver abbreviato in poche parole (μή ... θέλων) i due concetti correlativi onde Filone commentava il testo biblico: κολάζεσθαι μέν ... ἐλεεῖσθαι δέ. Né ἐλεῶν era necessario a rilevare il carattere misericor-

dioso della legge: bastavano a ciò i testi subito sotto citati.

II **19** 102.1 *: τὰς φιλίας L, corretto in τᾶν φιλιᾶν, gen. plur. dorico. Mi pare meglio τᾶς φιλίας, designante l'amicizia in genere.

II **20** 106.1 * Traduco secondo L: οἶμαι καὶ τὰς τελετὰς οὐ μόνον τινῶν ζώων ἀπαγορεύειν ἅπτεσθαι, ἀλλ'ἔστιν ἃ καὶ τῶν καταθυομένων ὑπεξείλετο τῆς χρήσεως μέρη. La durezza della costruzione (τελετάς soggetto di ἀπαγορεύειν) e soprattutto la difficoltà di dare un soggetto a ὑπεξείλετο indussero lo Schwartz ad inserire ‹ τὸν εὑρόντα ›, « colui che scoprì » dopo οἶμαι καί: ma senza necessità, poiché la mente di Clem. è ancora rivolta al νόμος ebraico (105.1 e 3), delle cui prescrizioni egli trasferisce idealmente la benefica influenza e che per anacronismo egli pensa anche agire sugli usi invalsi presso i Greci (cioè: τελετάς quasi = νόμος τῶν τελετῶν). Processo non certo strano in Clem. Concorda il Früchtel (Nachträge, II 526), per altri motivi: cfr. Plotin. I 6, 6 etc.

II **20** 110.3 *: Traduco secondo L: ὅσοι ἀθλητικώτερον τὸν ἀγῶνα μεταχειρίζονται, πάμμαχον ἀγωνισάμεναι καὶ μέχρι τοῦ στεφάνου χωρήσασαι αἱ ... δυνάμεις ... τότε δὴ ἀπαυδῶσι etc. I due participi furon corretti in ἀγωνίσαντες e χωρήσαντες (o meglio nei rispettivi infiniti) e riferiti a ὅσοι μεταχειρίζονται, ai santi. Ma il τότε δή (« allora appunto », nel momento culminante della lotta) li richiama e li riassume e, poiché appartiene alla principale, che ha per oggetto le δυνάμεις malvage, a queste li riferisce. In ὅσοι è implicito un τούτοις (o sim.) collegato ad ἀπαυδῶσι (cfr. Eur. *Andr.* 87); μέχρι τοῦ στεφάνου non implica che la vittoria sia raggiunta dalle potenze, ma che dopo lotte alterne, al momento decisivo o al limite, il trionfo sia loro sfuggito. Cfr. 120.3.

II **20** 113.4 *: πρόφασιν ἔξουσιν οἱ μοχθηροὶ λέγειν «ἐβιάσθην, ἀπηνέχθην etc. », τῆς τῶν κακῶν ἐπιθυμίας αὐτὸς ἡγησάμενος καὶ οὐ μαχεσάμενος ταῖς ... βίαις L; corretto αὐτοὶ ἡγησάμενοι καὶ μαχεσάμενοι (Schwartz) per regolarità, in rapporto a μοχθηροί. Ma la costruzione, dura (si pensa a un sing. μοχθηρός, cui è riportato il discorso diretto), si difende (Lazzati, 81).

II **20** 115.1 *: Leggo καί πως ὥσπερ ἐκ μετανοίας ἡ πρόνοια πρόσεισιν αὐτῇ; col Mondésert. Con L Stählin vuole καὶ πῶς etc. Mi pare che Clem. non debba logicamente chiedersi " in che modo " la Provvidenza agisce sull'anima, ma avanzi il dubbio se, secondo Valentino, l'atto della Provvidenza possa " mai " aver luogo, come in seguito a pentimento.

II **20** 119.3 *: La lez. di L ἡ δέ(ἡδονή) ... τοῦ οἴκου κατακρατήσασα πρώτην ἐπιθυμίαν γεννᾷ è errata, non sapendosi cosa sia la ἐπιθυμία πρώτη (che lo Stählin sospetta nascondere la ἐρωτική). Congetturo πρώτ‹ η τ ›ὴν ἐπιθυμίαν: cfr. **21** 128.1 τὸ πρῶτον οἰκεῖον ἡδονήν; Epicur. *Ad Menoec.* 128-129 ταύτην (scil. τὴν ἡδονήν) ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν. Il piacere « s'installa per primo nella casa dell'anima », è il primo impulso della vita psichica. Questo brano antiepicureo è d'impronta stoica, cfr. Chrysipp., *fr. mor.* 405 Arn.

II **21** 130.4 *: Luogo disperato. O vi è lacuna molto vasta o Clem. ha citato il principio e la fine del testo di Democrito; in tal caso il copista avrà omesso καὶ τὰ ἑξῆς o ἕως o sim., come di consueto in Clem. (cfr. III **4** 28.6; 29.2 etc.). Il Diels suppliva sulla base di Stob. *Flor.* II 1, 46 (= 68 B 188) ... « sono limite ‹ di ciò che è utile e di ciò che è nocivo, e ciò vale come fine della vita umana, sia dei giovani sia › di quelli che etc. ».

III **1** 2.3 *: στῆς L, che conservo come difficilior, contro tutte le congetture. Così Simonetti, Testi Gnostici, cit., 97.

III **4** 29.1 * Accetto ἐνόσησαν di L corr., contro il facile ἐνόησαν di L.[1] Per νοσέω in senso intellettuale cfr. Joh. Chris. *Hom. in Mt.* 8, 5 [P. G. VII 89] περὶ τῶν τὰ 'Αρείου νοσούντων; Eus. *Vita Const.* 54 [P. G. XX 1117] οἱ τὴν πλάνην νενοσηκότες etc.

III **4** 35.2 *: συναναιρεῖται τῷ κακῷ καὶ τὸ δένδρον: così L, senza necessità di aggiunte. Il Mayor vorrebbe ‹ τῷ καρπῷ › τῷ κακῷ: ed è chiaro che si parla di frutti. Ma la brachilogia, di sapore proverbiale, non ha bisogno d'essere resa esplicita.

III **5** 40.2 *: τὸ ὑπέρτονον ἄγουσαι L; propriam. « conducendo l'eccesso della tensione », « tenendo il tono eccessivo ». Non necessario l'emendamento ᾄδουσαι dello Schwartz, pur confortato dall'esempio di II **20** 123.2 (cui si può aggiungere III **12** 88.4 ὁ ἀπόστολος ὑπέρτονον φθέγγεται). Ma cfr. *Paed.* I **12** 99.2 οὐχ ὑπέρτονος τοιάδε ἀγωγὴ τοῦ λόγου, ἀλλ'εὔτονος. Ὑπέρτονον ἄγειν quasi = ὑπερτείνειν. Cfr. Soph. *Ant.* 202 τοὺς δὲ δουλωσας ἄγειν, quasi = δουλοῦν.

III **5** 43.2 *: La lez. di L. οὐδὲ συνᾴδειν ποτὲ δύναται τὸ ἀγαθὸν εἶναι τῇ ἡδονῇ ἢ μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθῷ ἢ καὶ μόνον καλὸν τὸν κύριον ... non dà un senso plausibile. Contro i rimaneggiamenti piuttosto profondi accolti dallo Stählin, apporterei solo qualche correzione: οὐδὲ συνᾴδειν ποτὲ δύναται τῇ ἡδονῇ τὸ ἀγαθὸν εἶναι (scil. ἡδονήν) ἢ ‹ τὸ › μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἢ καί etc.

III **7** 60.2 *: ἃ δὲ σέβουσι Ἡρακλέα καὶ Πᾶνα di L non ha senso. La correzione paleograficamente più semplice, proposta già dal Sylburg, οἱ δὲ σέβουσι, non fu accolta dagli editori moderni. Ma traduco secondo questa. Clem. vuol dire che i Gimnosofisti in genere non hanno una religione paragonabile alle altre regioni pagane, tranne qualche setta, le cui divinità possono identificarsi con le greche Eracle e Pan.

III **11** 78.5 *: Guasta la lez. di L: ... ἵνα γιγνώσκωμεν ... τὸν τῷ ὄντι πατέρα, τὸν τῶν ὄντων πατέρα, τὸν εἰς σωτηρίαν παιδεύοντα ὡς πατέρα καὶ τὸν φόβον ἀπειλεῖ. Delle correzioni proposte molte appaiono arbitrarie, troppo lontane dal tradito. Plausibili o quella del Wilamowitz (ἀπειλημμένον, « che ha arrestato » il timore) o quella, qui adottata, del Lazzati (82 s.), che sopprime l'ultimo πατέρα (ripetizione dei precedenti) e muta ὡς in ὃς (molto meglio che conservare ὡς e dargli un valore causale, come vorrebbe Brontesi, *o. c.*, 499). Clem. commentando il vs. paolino cit. sopra, Rm 8, 15, dice che gli Ebrei erano sotto l'impero esclusivo del timore, i Cristiani sotto una paterna educazione che non esclude il timore, ma non si esaurisce in esso.

III **12** 87.3 *: ὁ πατὴρ ἡμῶν L, ὑμῶν nel testo evangelico, Mt. 23, 9, sostituito da Stählin, ma non necessario. Clem. cita per reminiscenza e confondendo con l'invocazione della preghiera (Mt. 6, 9). Cfr. Lazzati, 83.

III **15** 96.2*: Accolgo, con qualche esitazione, ἐπινεύσας di L, difficilior rispetto alla ovvia correzione ἐπιπνεύσας: cfr. *fr.* 44 (III 223, 15 St.) ἐπινεύσει (scil. θεός) αἰτοῦντι τῷ φίλῳ τὴν χάριν.

III **15** 97.1*: ... μὴ ἀποστερῶσιν ἀλλήλους τῆς διὰ τῆς θείας εἰς γένεσιν δοθείσης βοηθείας L. Manca il nome cui riferire il 2° τῆς e potrebbe essere οἰκονομίας (Sylburg); ma può essere errore di diplografia τῆς διά/τῆς θεί ας: in tal caso eliminerei [τῆς διά]. Cfr. *fr.* 44 cit. ἡ παρὰ θεοῦ βοήθεια (I **2** 20.1 θεία δωρεὰ δεδομένη).

III **17** 102.4*: Se fosse lecito correggere συμβουλίας di L, certo errato, in ἐπιβουλίας, mi pare che il senso di tutto il brano correrebbe meglio che con συνουσίας dello Stählin. È vero che, secondo gli eretici, il serpente insegna il connubio agli uomini, ma pare strano, anche dal loro punto di vista, che esso avrebbe derivato quella ἐπιτήδευσις ἀπὸ τῶν ἀλόγων ζώων: dagli ἄλογα avrà piuttosto derivato il carattere dello spirito insidioso e ingannatore di cui si servì per fuorviare gli uomini, infatti ἀπάτῃ παραχθέντες (103.1). In *Protr.* **3** 42.8 i demoni sono detti ἐπίβουλοι, insidiatori della salvezza.

IV **3** 11.1*: Ritorno alla lez. di L οὔκουν πάθος τοῦ φόβου γεννητικὸς ὁ νόμος (invece Stählin: οὐκ. π. ὁ φόβος ‹οὗ› γεν. ὁ ν., per cui « il timore non è una passione »: ma qui non pare a proposito). Clem. risponde ai nemici della legge: la legge, nonostante la dialettica ambiguità che vi è implicita, si risolve in un bene, dacché il Cristianesimo la ha riassunta nell'amore. Per un significato analogo di πάθος cfr. I **8** 40.4.

IV **4** 13.1*: Conservo λιπών di L, contro le congetture varie (ἐλθών Stählin, κιών Früchtel [Nachtrag, 529] etc.), che pure facilitano tutte il senso. λιπών può essere usato intransitivamente, o può provenire da Empedocle qui cit., tanto più che anche quel che segue, μετὰ θνητῶν ἀναστρέφεται, "scheint" allo stesso Früchtel "Paraphrase von Emped. zu sein" (cfr. 31 B 112, 4-5 D.-K.).

IV **4** 15.5*: Lacuna nel testo. Supplisco ‹ὥστε τινά› o sim.

IV **8** 58.2*: La morte di Cristo è ζωοποιός, sostiene Bywater: teologicamente ineccepibile. Ma L ha ζώπυρον, Lieblingwort clementino: cfr. I **1** 10.1; **6** 33.2; 35.1 (ἀναζωπυρεῖται); VI **1** 2.2; VII **18** 110.4; *Protr.* **2** 24.2 (φρονήσεως ζώπυρον ... σπέρμα); **11** 117. 2 (τὸ ὄντως καλὸν ὑπὸ τοῦ Λόγου ἀναζωπυρούμενον) etc.

IV **9** 72.2*: Traduco secondo L ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὔποτε δύναται, ripristinando anche l'ultima proposizione della citaz. (διόπερ ἀρνήσασθαι αὐτὸν οὔποτε δύνανται etc., n. 4), che lo Stählin espungeva come ripetizione. Accetto le ragioni del Simonetti, *o. c.*, 168 n.

IV **9** 73.5*: διά τε τῆς μαρτυρίας διά τε τῆς ὁμολογίας L: di per sé insospettabile, la lez. è confermata da un *fr.* di Cirillo (118: cfr. Früchtel, Nachtr., 530). διά τε τῆς ἀπολογίας del Wilamowitz e dello Stählin va dunque eliminato.

IV **9** 75,1*: μόνος ὁ κύριος ... ἔπιεν τὸ ποτήριον L. Stählin mutò μόνος in πρῶτος; ma il confronto con *Paed.* **I 6** 46.1 Gesù chiamò ποτήριον, "calice" la sua passione ὅτι ἐκπιεῖν ... μόνον ἐχρῆν αὐτό (cfr. Tengblad, [cit. nel Nachtrag, l.c.], 93), conferma la bontà della lez. di L. Solo Cristo ha patito per salvare nemici e infedeli; gli apostoli patirono per comunità già costituite di fedeli.

IV **9** 75.4**: διὰ τὸν θεόν L, corretto variamente. Ma è una brachilogia: il nome "Dio" può far riferimento ai comandamenti, per obbedire ai quali (al 1°) il fedele è diventato "martire" della fede. Sano il testo anche per Früchtel.

IV **12** 81.2* Tolgo la croce († πεφυκότες) e mantengo il tradito, seguendo Lazzati, 86.

IV **12** 82.2**: τὸν ἀναμάρτητον ... ἐὰν ἴδω πάσχοντα, κἂν μηδὲν ᾖ κακὸν πεπραχώς, κακὸν ἐρῶ τὸ θέλειν ἁμαρτάνειν L; ingiustificata la sostituzione τῷ θέλειν: κακόν non è predicativo di ἀναμάρτητον, ma di τὸ θέλειν. Cfr. ancora Lazzati, *l. c.*

IV **15** 97.5*: Mi pare consigliabile tornare alla lez. mss. ... ὑπόδειγμα τοῖς θέλουσιν ἐγκρατεύεσθαι γιγνόμενοι, μὴ οἰκοδομούμενοι εἰς τὸ ἀηδῶς τὰ παρατιθέμενα ἐσθίειν καὶ ὡς ἔτυχεν ὁμιλεῖν τῇ γυναικί (Anche Lazzati si attiene quasi in tutto a L). Lo Stählin

1) espunge col Lowth il μή;
2) cambia οἰκοδομούμενοι in -μένοις (con θέλουσι);
3) sostituisce col Wilamowitz ἀηδῶς con ἀδεῶς. Il testo così modificato aderisce meglio al concetto paolino (1 Cor

8, 10 e 10, 27) che in effetti Clem. tien presente qui. Ma rispetto a Paolo, che tratta dei famosi pasti con le carni sacrificate agli idoli e dei problemi sortine fra i Cristiani di Corinto, egli generalizza. L'apostolo certo non deve urtare col suo comportamento la coscienza ancor delicata dei neofiti (e qui siamo sulla linea di Paolo); ma il cristiano va pure addestrato non solo a superare via via turbamenti di coscienza, ma a non smarrirsi di fronte a disagi di qualsiasi specie, anche ὡς ἔτυχε ὁμιλεῖν τῇ γυναικί (escluderei qui per ὁμιλεῖν un senso coniugale): l'apostolo lo aiuta col suo esempio.

IV **18** 113.4 *: οὗ « ἡ ἀγάπη τὸ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται » L. Ma poiché subito dopo la ἀγάπη è determinata con l'attributo ἀγαθοποιοῦσα ... κατ' εἰκόνα θεοῦ, il pronome οὗ, riferito a θεός che precede, è sospetto. Manca anche in Rm 13, 10, qui citato; lo elimino con Stählin (nella traduzione, II p. 77).

IV **23** 152.1 *: Lacuna in L: καθόλου τὸ παθητικόν ++ παντὶ γένει ἐπιθυμίας, εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ... μοναδικὸς γίγνεται. Adotto una semplice integrazione: τὸ παθητικὸν ‹ἔνεστι μὲν ἐν› παντὶ γένει ἐπιθ., εἰς δὲ ἀπάθειαν etc.

IV **25** 162.5 *: μόνος ὁ μόνος ὑψίστου ἁγνοῦ πατρός L, errato; μόνος ὁ λόγος υἱὸς τοῦ νοῦ πατρός Schwartz e Stählin. Proporrei di conservare anche ὑψίστου: μόνος ὁ λόγος ὑψίστου ‹υἱὸς› τοῦ νοῦ πατρός. Cfr. l'inno del Pedagogo, v. 13 λόγε ... πατρὸς ὑψίστου.

V **1** 3.2 *: Stählin: [τὴν] νόησιν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ καλῶν κτίσιν, †οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν, ἑρμενεύων. Leggo, seguendo più da presso L: τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καλῶν, καὶ κτίσιν οὐσίας ἀξίαν τοῦ π. πλ. ὑπ. αὐτὴν ἑρμενεύων. Così press'a poco ora anche Le Boulluec.

V **3** 19.3-4 *: L ha: διὰ τοῦτο τῆς ἐπικρύψεως τὸν τρόπον, θεῖον ὄντα etc. ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς ἀληθείας ἀποκείμενον, ἱερὸν ... λόγον, Αἰγύπτιοι μὲν διὰ τῶν ἀδύτων ..., Ἑβραῖοι δὲ διὰ τοῦ παραπετάσματος ᾐνίξαντο, μόνοις ἐξῆν ἐπιβαίνειν ... τοῖς ἱερωμένοις. Le aggiunte dello Stählin (‹διὰ τόν› prima di ἐν τῷ ἀδύτῳ, ‹δι'οὗ› prima di μόνοις) complicano il testo. Porrei solo una ὅτι dichiarativa di διὰ τοῦ παραπ. ᾐνίξαντο: ... ᾐνίξαντο ‹ὅτι› μόνοις etc. Egiziani ed Ebrei fecero allusione al metodo allegorico, riservato agli "gnostici", nell'ordine stesso di riservare ai sacerdoti l'entrata nei luoghi sacri.

V **6** 32.3 *: Conservo ὡς ἡ τῶν στοιχείων φύσις ἐπέχει di L, contro περιέχει di Schwartz e Stählin. Difende L ora anche Le Boulluec, Comment., p. 135 s., che trova un parallelo in Theoph. *Ad Autol.* II 15 ταῦτα ... τύπον ἐπέχει μεγάλου μυστηρίου e traduce: « comme le comporte etc. ».

V **6** 34.7 *: Elimino le aggiunte dei moderni e torno alla lez. di L, interpungendo e interpretando come Früchtel e Le Boulluec: εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μόνος ὁ κύριος γενόμενος εἴσεισι τῶν παθῶν, εἰς τὴν τοῦ ἀρρήτου γνῶσιν παρεισδυόμενος etc. (Stählin: ‹ἀρχιερεύς› dopo κύριος, ‹διὰ› τῶν παθῶν, interpungendo dopo εἴσεισι e intendendo malamente i πάθη per la Passione).

V **9** 56.4 *: Sufficientemente chiaro L οὕτω ... σπουδασθήσεσθαι μᾶλλον – καὶ ἀνεξαπατήτους ἔσεσθαι παρὰ τῶν εὖ εἰδότων παραλαμβάνοντας – καὶ ὠφελήσειν τοὺς ἀξίους αὐτῶν διελάμβανον. Intendo incidentale la frase centrale, per la variazione del soggetto (σπουδασθήσεσθαι e ὠφελήσειν hanno infatti per soggetto « le Scritture »). Stählin sposta καί ... διελάμβανον dopo μᾶλλον ed è costretto a inserire ‹τούτους› dopo ἀνεξαπατήτους. Ora anche Le Boulluec torna alla lez. di L e intende ἡμᾶς soggetto di ἔσεσθαι.

V **9** 58.3 *: αὐτῶν L, αὐτοῦ Stählin. αὐτῶν è difficilior, indica che gli scritti aristotelici sono in possesso dei discepoli, della scuola. Cfr. anche Le Boulluec, Comm., p. 215.

V **11** 76.3 *: μηδεὶς ἕτερος L, ἑτέρως Mayor. Comunque non è il testo platonico cit. (*Leg.* XII 955e: δευτέρως). Tanto vale restare alla lez. manoscritta.

V **12** 79.1 *: δυνάμει ἁγίᾳ L, corretto in ἀνθρωπείᾳ (da un supposto ἀνιᾷ). Ne verrebbe: « inesprimibile ad umana capacità »: cfr. VI **18** 166.2 etc. Plausibile, ma non necessaria la correzione: cfr. *Protr.* **11** 117.1 ὦ τῆς ἁγίας καὶ μακαρίας δυνάμεως; ib., 112.1. Poco oltre conservo

pure la lez. di L τοῖς ἐκεῖ μυσταγωγεῖν τὰς ψυχάς, anziché μυσταγωγοῦσιν. Così ora Le Boulluec.

V 14 93.5 *: Dio συνίστησιν οὐρανὸν ἀόρατον καὶ γῆν ἁγίαν L ed Eusebio, cit. Intendo che la terra-archetipo ("santa", cioè creata nella monade o idea: cfr. 94.1) era immune da ogni funzione generativa, lontana dall'esade, numero pitagorico della generazione (n. 4), « rudis indigestaque ». Cfr. Philon. *De Opif. M.* 129 πρὶν χλοῆσαι τὴν γῆν, "prima che la terra si coprisse di verde". Così mi pare che Clem. interpreti lo ἀόρατος dei LXX in Gn 1, 2 (cfr. 90.1). Conservo perciò ἁγίαν (contro ἀειδῆ che lo Stählin sostituiva in aderenza ad ἀόρατος; ma non intendo il testo reminiscenza di Es 3, 5 (« dove cammini è γῆ ἁγία »), come propone dubbiosamente Le Boulluec, Comm., p. 301. Per converso ὁρατή, "visibile" (94.1) significherà, oltre alla materializzazione della terra, anche che « in essa si distingue » già qualcosa di creato o di prodotto.

V 14 94.4 *: τὴν διὰ τῶν αἰσθητηρίων ἐπεισόδιον τῆς ψυχῆς ἐπὶ τοῦ πρωτοπλάστου εἴσοδον ἑρμηνεύοντες L ed Eus., lez. sufficientemente chiara e che ripristino, seguendo Le Boulluec. Lo Stählin semplificava: τὴν διὰ τῶν αἰσθ. ἐπείσοδον τῆς ψυχῆς τοῦ πρωτ. ἑρμηνεύοντες.

V 14 102.1 *: Il confronto con Minucio (*Oct.* 18, 11 cum ad caelum manus tendunt nihil aliud quam « Deum » dicunt et « Deus magnus est » et ... « si Deus dederit »), indicato dal Cataudella, *Democr.*, *B30*, « Atene e Roma » S. III, 9 1941 73-81, induce a pensare che qui Clem. elenchi varie massime intorno a Zeus (« Zeus è tutto », « Zeus sa tutto » etc.: concetto panteistico frequente, qualunque ne sia l'origine: cfr. Aesch., *fr.* 70 N.²; Diog. Apoll. 64 A 8 D.-K.; Epicharm, *fr.* 240 Kaibel = 220 Olivieri, etc.). Della lez. di L ὀλίγους ... τῶν ἀνθρώπων οἳ ... « πάντα Ζεύς » μυθέεται καὶ « πανθ'οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται » etc. fa difficoltà il solo μυθέεται, che può correggersi in μυθέονται: questo dové essere ridotto a μυθεῖσθαι in *Protr.* **6** 68.5, che recava il frammento in forma infinitiva, e di qui per incomprensione a μυθέεται.

V 14 130.1 *: Traduco secondo il testo di Esiodo qui cit., φθειρόμενοι; Eusebio ha στεινόμενοι; L γιγνόμενοι, quasi incomprensibile. O forse così leggeva Clem., sotto la suggestione della Genesi e di una più stretta concordanza di Esiodo con la Scrittura (Gn 3, 18 ἐν λύπαις ... πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου)?

VI 2 8.9-10 *: Il testo è in L confuso: ὅθεν καὶ ὁ Θουκ. ἐν ταῖς ἱστορίαις· « εἰώθασι δὲ οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων οἷς [banalizzazione per εἴωθε τῶν πόλεων αἷς di Tucidide] ἂν μάλιστα καὶ δι'ἐλαχίστου ἀπροσδόκητος εὐπραγία ἔλθῃ, εἰς ὕβριν τρέπεσθαι ». καὶ Φίλιστος ... τὰ αὐτὰ μιμεῖται λέγων· « τὰ δὲ πολλὰ κατὰ λόγον τοῖς ἀνθρώποις εὐτυχοῦντα ἀσφαλέστερα ἢ παρὰ δόξαν· καὶ κακοπραγίαν· εἰώθασι γὰρ μάλιστα οἱ παρὰ δόξαν ἀπροσδοκήτως εὖ πράσσοντες εἰς ὕβριν τρέπεσθαι ». La frase data come di Filisto τὰ δὲ πολλά ... fino a κακοπραγίαν è ancora di Tucidide, III 39, 4. Traspongo perciò dopo κακοπραγίαν le parole introduttive καὶ Φίλιστος ... λέγων e limito a εἰώθασι ... τρέπεσθαι la citaz. di Filisto. Tucidide prosegue: καὶ κακοπραγίαν ... ῥᾶον ἀπωθοῦνται ἢ εὐδαιμονίαν διασῴζονται. Ma ciò a Clem. non interessava, perché doveva mancare nell'imitatore Filisto; e troncava. Leggerei: καὶ κακοπραγίαν <κτλ>. Lo Elter, *o. c.*, 21, preferisce naturalmente addurre la trascuratezza di Clem., che "somnolenter" diede a Filisto le parole di Tucidide.

VI 2 22.2 *: Il 1° verso di Euripide è così dato in L: ὅσοι δ'ἰατρεύειν καλῶς ...; mancherebbe la principale. Wilamowitz-Stählin dividono ὅσ οἶδ'ἰατρεύειν e la ricavano (come il vecchio Hervet: « quicumque sciunt mederi »); ma è più prudente pensare che sia caduta dalla penna del citatore. Così preferisco <ζητοῦσιν>, seguendo Früchtel (che, Nachtr., cit., 537, si richiama a Pohlenz, *Hippokrates*, Berlin 1938, 62 e n. 111), o meglio <ἐπισπεύδουσ(ι)>.

VI 5 39.3 *: « ... ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ », τῆς γνωστικῆς γραφῆς, τουτέστι τοῦ υἱοῦ. Questo il tradito, che a mio avviso può essere conservato. Lo Stählin esclude (e altri correggono) τῆς γνωστικῆς γραφῆς. L'espressione, appositiva di δυνάμεως, indica che l'opera della potenza di Dio è stata « [oggetto] delle Scritture, [affidate all'intelligenza perfetta] dello "gnostico" » e si compendia nel Logos o Figlio, ed *è* il Figlio (cfr VI **15** 131.3 ove si parla di διάπτυξις ἡ

γνωστικὴ τῶν γραφῶν). Altrimenti l'espulsione è accettabile con l'ipotesi del Nautin, *Les citat. de la « Predic. de Pierre »* etc., cit., 103 s., per cui [τῆς γνωστ. γραφῆς] sono glossa di un lettore che avvertiva che la frase precedente non era di Clem., ma della " Predicazione " stessa; e τοῦ υἱοῦ (che sarebbe divenuto genitivo per effetto dell'interpolazione) va corretto in τῷ υἱῷ.

VI **5** 40.1 *: Traduco secondo L: τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως ἀναστήσαντες, supplendo ‹ ἐκ › davanti a τῆς ὕλης. Cfr. *Protr.* **4** 51.6 κωφὴν ... γαῖαν ἀεικίζουσιν ... τῆς οἰκείας ἐξιστάντες φύσεως, « la muta terra oltraggiano, *trasmutandola* dalla natura che le è propria ». Lo Stählin intendeva invece che gli uomini « si dimenticassero », ‹ ἐπιλαθόμενοι › della materia e dell'uso etc.

VI **5** 42.2 *: διαφόροις παιδευομένων διαθήκαις τοῦ ἑνὸς κυρίου † ὄντας ἑνὸς κυρίου ῥήματι L, insostenibile. O c'è lacuna (caduta di un rigo, per uguaglianza della fine, ἑνὸς κυρίου?), o va mutato ὄντας. Il Sylburg correggeva in ὄντως, e mi pare ancora il partito migliore. Sopra, **3** 34.3 la δύναμις del Logos è detta anch'essa ῥῆμα κυρίου; III **10** 71.3 τῆς τοῦ κυρίου ... κατὰ τὴν νέαν διαθήκην φωνῆς.

VI **6** 49.2 *: ἐκ μεταβολῆς κόσμου L, corretto fin dal Potter in καταβολῆς κ. Ma qui non si parla di unità del Cristo ab aeterno e in assoluto, ma in rapporto con l'unità dei salvati diveniente nel tempo: « l'unità (unicità) extra-temporale di Dio garantisce l'unità (unicità) di economia all'interno del tempo » (Brontesi, *o. c.*, 169 n. 116). Inoltre καταβολῆς è correzione ovviamente indotta da molti altri luoghi ove effettivamente ritorna quell'espressione neotestamentaria: cfr. Gv. 17, 24; Ef. 1, 4 etc. in I **7** 37.2; e **9** 78.5; **13** 106.3 in questo libro etc. Per questi motivi mi attengo alla lez. di L (del resto tutta la frase in parentesi è poco chiara).

VI **7** 54.1 *: ++ ὡς πάλαι παρεσημειωσάμεθα, οὐ τὴν κατὰ ἑκάστην αἵρησιν ἀγωγὴν φαμεν: così, monco in L, l'inizio del c. 7°. Supplisco: ‹ κοινὴν μὲν οὖν φιλοσοφίαν ›, ὡς πάλαι etc., che mi pare si ricavi logicamente dal contesto. Il contrapposto è τὴν δὲ σοφίαν etc. Segue: ἀλλ', ὅπερ ὄντως ἐστὶ φιλοσοφία, † ὀρθῶς σοφίαν τεχνικήν: traspongo ὀρθῶς dopo σοφίαν.

VI **7** 55.1 *: La lez. di L ταύτης τῆς σοφίας ἐπιθυμεῖ ἡ φιλοσοφία τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ὀρθότητος τοῦ λόγου non si difende. Lo Stählin segna lacuna dopo φιλοσοφία e integra come può. Risolverei piuttosto con il καὶ dopo τῆς ὀρθότητος, per cui la ὀρθότης (apposizione di σοφίας) vien riferita a τῆς ψυχῆς e a τοῦ λόγου insieme. Già il Lowth: « animae et verbi rectitudinis ». Cfr. *Paed.* I **13** 101.2 la filosofia è definita ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος.

VI **7** 61.2 *: εἰ ἔστι τέλος τοῦ σοφοῦ ἡ θεωρία, ὀρέγεται μὲν ἡ μὲν ἔτι φιλοσόφων τῆς θείας ἐπιστήμης, οὐδέπω δὲ τυγχάνει, ἣν μὴ ... παραλάβῃ σαφηνισθεῖσαν αὐτῷ τὴν προφητικὴν φωνήν. Così L. Lo αὐτῷ, altrimenti insostenibile, indusse lo Stählin a sostituire ἡ μὲν ἔτι φιλοσόφων con ὁ ἔτι φιλοσοφῶν, cui αὐτῷ andrebbe così riferito. O è meglio mantenere ἡ μὲν ἔτι φιλοσόφων, cioè θεωρία, correggendo solo αὐτῷ in αὐτῇ? L'uso di questi astratti per il concreto è frequente in Clem. Anche il μέν va mantenuto: è correlato col δέ del n. 3: ἡ δὲ γνῶσις αὕτη ... εἰς ὀλίγους ... κατελήλυθεν.

VI **8** 68.2 *: τολμῶμεν φάναι ... πάντων ἐπιστήμονα εἶναι ..., βεβαίᾳ καταλήψει κεχρημένον καὶ ἐπὶ τῶν ἡμῖν ἀπόρων καὶ τῷ ὄντι γνωστικῶν ὁποῖος ἦν Ἰάκωβος etc. L si può conservare. Mayor e Stählin vogliono τὸν τῷ ὄντι γνωστικόν per dare a εἶναι ἐπιστήμονα un soggetto esplicito, che invece è compreso in ὁποῖος (cioè τοιοῦτον). Cfr. Lazzati, 91 s. Per questi ἄπορα καὶ γνωστικά cfr. oltre, **17** 150.4 μεταλαμβάνειν τῶν γνωστικῶν θεωρημάτων etc.

VI **11** 94.5 *: συνάλογοι L; Stählin mette croce (ma propone εἰσὶν ἄλογοι e traduce « die Lehre des Herrn nicht übermitteln können », che mi pare non una precisazione, ma una contraddizione col n. 2). Hervet e Potter avevano già pensato a συνανάλογοι, per altro non attestato e che accetto con cautela.

VI **15** 118.1 *: Torno alla lez. di L λαμβάνει τροφὴν πλείονα ἡ ἐγκεντρισθεῖσα ἐλαία διὰ τὸ ἀγρίᾳ ἐμφύεσθαι. La correzione ἀγρίαν dello Stählin semplifica solo il testo in armonia col precedente ragionamento. Il dativo è associativo.

VI **15** 118.1 **: εὐπαρακολούθητος L. Il termine ha però valore passivo; qui il contesto esige un significato attivo, come ζητητικός e ὀρεκτικός. Propongo analogamente εὐπαρακολουθητ‹ικ›ός. Non è attestato, ma cfr. sopra **11** 90.4 παρακολουθητικὴν τὴν ψυχήν; Epict. *Diss.* I 6, 14 παρακολουθητικὴ δύναμις; M. Aur. V 9 etc. Così in **17** 151.4 ἀντιληπτοῖς fu corretto dallo Stählin in ἀντιληπτ‹ικ›οῖς; [VIII] **3** 13.1 καταληπτή L; καταληπτική Potter. Cfr. P. Chantraine, *Étud. sur le vocab. grecque*, Paris 1957, 97-110.

VI **15** 125.5 *: L ha: εἴπερ ἀρετή τέ ἐστιν θεία καὶ γνῶσις, ἡ σωφροσύνη δὲ οἷον ἀτελὴς φρόνησις. Lo Stählin segna croce prima di εἴπερ. Tenendo l'occhio al periodo precedente (n. 4 τὴν μὲν φρόνησιν ὑπάρχειν γνῶσιν θείαν ... τὴν δὲ σωφροσύνην θνητήν etc.), mi pare si possa riassestare il testo con l'integrazione εἴπερ ‹ἐκείνη›, cioè la φρόνησις, di cui sopra. Per la correlazione εἴπερ ... δὲ cfr. ad es. V **3** 16.1 εἰ ... δέ.

VI **15** 129.2 *: δείκνυται L: forse δείκνυνται, con soggetto « le cosiddette ἐξαλλαγαὶ τρόπων », di cui al periodo precedente? Ma può anche intendersi: « tutto si manifesta ».

VI **16** 135.1 *: ἐπεισκρίνεται ἡ ψυχὴ καὶ προεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικόν: così L. Il Potter, trovando strano quel προ- che farebbe pensare ad un'introduzione dell'elemento razionale " precedente " (a che cosa? Cfr. Lowth: « et etiam *prius* introducitur »), corresse προσεισκρίνεται, « entra in aggiunta »: e s'impone il confronto con 134.2 τό ... προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος ... ἰδίωμα. Il Potter fu seguito da tutti. Eppure credo che la lez. mss. si sostenga, perché esprime un altro concetto. Clem. mentre dice che l'anima subentra, accentua nel contempo in essa la funzione preminente della parte razionale, ᾧ διαλογιζόμεθα, distinta solo per pura teoresi dall'anima, e non sua parte elementare, tanto vero che aggiunge che si completa la decade καὶ ἄνευ τούτου. Che la presenza di questa facoltà non significhi fusione organica di parti lo attesta il v. -κρίνω (cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* III 82; πρό- con valore cronologico in Clem. stesso, *Ecl. Proph.* 50, 2 προεισκρίνουσι τῆς συλλήψεως τὰς ψυχάς [gli angeli nelle donne]). εἰσκρίνεσθαι è verbo tecnico per " incarnarsi " nei medio- e neo-platonici: cfr. Porph. *De Abst.* I 19,1, Festugière, *Révélation*, cit., III 267.

VI **16** 147.2 *: τὸν ἀληθῆ λόγον ... ὁ βουλόμενος ἐξαίρειν ... λέγων ἤτοι etc. ἢ τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν βεβαίων +++ ἐξωλέστατος (scil. ἐστιν). Supplisco, ad es., ‹ τι παραιτούμενος ›. Cfr. II **7** 33.3 οἱ παραιτούμενοι τὸν νόμον; III **4** 25.1 ... Μαρκίωνος ... τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτουμένου etc.

VI **18** 167.2 *: +++ μόνοις καὶ οὐδὲ τούτοις ἅπασιν ἤρεσαν: lacuna in L. Nessuno tentò di sanarla oltre il vecchio Hervet: « philosophi Graecis ». Parole ovvie, ma forse non le sole cadute (Stählin).

VII **1** 4.3 *: ἄνθρωπον τόν τε λογικῶς βιοῦντα L. Lo Stählin sostituisce τε con μή, lo Schwartz elimina τε. Mi attengo a quest'ultimo, dando a βιοῦντα valore concessivo.

VII **3** 13.1 *: ταὐτότητι τῆς ὑπεροχῆς ἁπάσης τεσιμημένας (scil. ψυχάς) L. Lo Hort corresse ἁπάσης in ἁπάσας: sagace, ma non indispensabile correzione. Certo le anime sono onorate tutte insieme; ma ἁπάσης riferito a ὑπεροχῆς esprime invece la perfezione completa del loro stato, identico per sempre; cfr. **10** 57.5 τελευταία ὑπεροχή.

VII **3** 20.1 *: οἱ νόμοι ... μοχθηρὰς ἴσως πράξεις ἐπισχεῖν οἷοί τε, ἀλλ'οὐδὲ οἱ λόγοι οἱ πειστικοί ... ἐπιστημονικήν ... διαμονὴν παράσχοιεν ἂν L. Non solo i νόμοι non producono " gnosi " (al più potranno reprimere male azioni), ma neppure i λόγοι πειστικοί, che pure dovrebbero avere maggiore efficacia. Se questo è il nesso, si rende inutile l'aggiunta dello Schwartz. ἀλλ'οὐδὲ ‹ αὐτοί (scil. οἱ νόμοι) οὐδὲ › οἱ λόγοι π.: « né le leggi né » etc.

VII **3** 21.5 *: ὅλην τοσοῦδε οὐδὲ ἔστιν ἀμοιβήν ... ἀποδιδόναι L. ὅλην è corretto da Stählin in ἄλλην, poco significativo e comunque non necessario: « non è possibile render *pieno* contraccambio di tanto valore etc. » (Brontesi, *o. c.*, 419); « to make a return in full » (Mayor).

VII **5** 29.2 *: εἰ ἀνθρωποειδὲς τὸ θεῖον ... δεήσεται ... τροφῆς καὶ τῶν ἀκολούθων παθῶν L. Il Mayor mutò παθῶν in πάντων. Ripristino la lez. di L, confermata da quanto subito segue: οἱ ..... ὁμοιο-παθεῖς τῆς ἴσης δεήσονται διαίτης. In effetti quei πάθη non saranno " passioni ", perché non si vede come uno δεήσεται; saranno bensì

tutte le varie modificazioni ed esperienze della vita nel suo divenire, che possono provocare anche "passioni" o "affezioni" nei soggetti. Cfr. VI **9** 71.1.

VII **6** 31.7 *: Conservo la lez. di L: δι'οὗ παραλαμβάνομεν τὴν γνῶσιν, διὰ τούτου δοξάζοντες ἃ μεμαθήκαμεν. Propriam.: « glorificando attraverso Colui, attraverso il quale abbiamo ricevuto la "gnosi", le cose che abbiamo imparato ». Il relativo si riferisce alla "gnosi" stessa: noi la glorifichiamo tramite il Logos, cioè il Cristo stesso, che ce la comunica, vale a dire credendo in Lui. Hort mutò ἃ in ὃν (il Cristo), perché δοξάζω ha spesso in Clem. per oggetto Dio o il Signore (cfr. **3** 13.1; VI **11** 90.1 etc.). Si legge tuttavia oltre, **12** 76.4: τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ κυρίου ἀνάστασιν δοξάζων.

VII **6** 32.9 *: ... ἡ διὰ τῶν σαρκῶν τροφή, εἰργασμένη ἤδη καὶ ἐξομοιουμένη ταῖς τῶν ἀλόγων ψυχαῖς. Così L, che mi pare possa difendersi, dando un valore mediale-intensivo a ἐξομοιουμένη. Mayor conserva il tradito, ma intende, a mio vedere meno bene, il partic. come passivo: « been thus assimilated to the soul of irrational creatures ». In ogni caso va osservato, prima di correggere (‹ἢ› εἰργασμένη ... ἐξομοιοῖ Stählin), che Clem. cita da altro contesto, da Polemone o Senocrate, che noi non possiamo verificare.

VII **7** 35.1 *: τιμᾶν τὸν αὐτὸν καὶ λόγον, σωτῆρά τε αὐτὸν καὶ ἡγεμόνα εἶναι πεισθέντες L, malamente sostenibile. Sostituisco col Mayor υἱόν al 1° αὐτόν, piuttosto che eliminare [αὐτὸν καί] come ripetizione del seguente αὐτὸν καί (Heyse e Stählin).

VII **7** 36.3 *: Ripristino ἡδονῆς ἀγωγοῦ χάριν di L (propriam. « piacere trascinatore »: cfr. sopra **2** 9.3) in luogo di ἀσώτου del Wilamowitz. Cfr. Plut. *Crass.* 7 χάρις ἀγωγός. Mayor: « with a wiew to allurements of pleasure ».

VII **7** 46.8 *: ὅσοις βρίθουσα ... ὑπολείπεται γωνία [per questo termine il Postgate, « Class. Quart. » 8 1914 245 s.; cfr. ib. 12 1918 139 s., confrontava lo « angulus qui premat » di Ov. *Fast.* VI 271; e può essere ogni "punta" che deforma la "perfezione" del cerchio] κάτω ῥέπουσα καὶ κατασπᾶται τὸ διὰ τῆς πίστεως ἀναγόμενον. Mantengo col Mayor il καί espunto da Stählin-Wilamowitz.

VII **8** 50.5 *: ὀμνύναι ἐστὶ τὸ ὅρκον ἢ +++ ὡς ἂν ὅρκον ... προσφέρεσθαι. Supplisco la probabile lacuna con un ‹τι› (= λόγον τινά; o ‹ῥῆμά τι› cfr. subito sopra: τὸ "ναί" ... τὸ "οὐ" ἐπίρρημα), piuttosto che con ‹εὐχήν› o ‹ἀράν› di Stählin-Früchtel.

VII **10** 57.3 *: ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης [καὶ] καταληπτὸν παραπέμπουσα. L'espunzione è già del Sylburg. Io trasporrei il καί dopo πίστει: ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει ‹καί› ... παραπέμπουσα: ne riescono correlati i due participi.

VII **15** 89.1 *: L ha τὴν ἄλλην διδασκαλίαν, cioè « la partie de l'enseignement qui ne relève pas simplement de la controverse avec les Grecs et les Juifs » (Méhat, 169, n. 91), di cui sopra: dunque son da respingere le correzioni di ἄλλην (ἀληθῆ Stählin; ὅλην Früchtel). Quasi identico il valore che il pron. ha nel contesto in *Protr.* **10** 95.1 ἀκηκόατε καὶ τὴν ἄλλην τῆς κολάσεως ἀπειλήν.

VII **16** 93.4 *: ἐθίζουσι γάρ (L) o ἐρίζουσι γάρ (Wilamowitz)? Confesso che l'emendamento dà un senso talmente ovvio, da sembrare banale: che le eresie « siano in discordia », fra loro e con la chiesa, non c'è bisogno di dirlo (cfr. Iren. *Adv. Her.* I 28, 1 etc.), e qui non c'entra. C'entra più oltre (98.1 ἐρίζοντες διατελοῦσι), dove il perenne contendere è presentato come conseguenza della provvisorietà e superficialità della mentalità ereticale. Dalla superficialità deriva lo spirito litigioso anche in 101. 1-3. Ma qui Clem. sembra appunto rilevare questo carattere di superficialità, che è il principale pericolo per chi giunge alla "gnosi": è facile un ritorno a posizioni pagane superate, tanto più che (γάρ) ci si può "assuefare" facilmente all'idea che è legittimo discutere indefinitamente sulla realtà divina che non si conosce, e così legarsi a un'eresia. Ma l'uso assoluto di ἐθίζω non è attestato, ch'io sappia. Traduco secondo L, con qualche esitazione.

VII **17** 106.4 *: « Di Augusto », Αὐγούστου, dice L; lo Stählin appone giustamente la croce. L'errore è forse dovuto a ripetizione del copista. Accetto la correzione Τιβερίου.

VII **17** 107.1 **: μεθ'ὅν, « dopo il quale », L: sarebbe un vistoso errore cronologico. Giustamente Stählin segna croce. Ometto l'espressione.

NOTE AGGIUNTE

a p. 72 I **1** 11.2, nota 53.
Si sente qui la stessa trepida venerazione per i maestri della fede che anima una lettera di Ireneo (Eus. *H.E.* V 20, 5-7).

a p. 73 I **1** 11.3, nota 55.
Sulla conoscenza che Clem. aveva dei testi di Platone ha trattato da ultimo D. Wyrwa, *Die christl. Platonaneignung in d. Strom. des Clem.*, Berlin 1983, visto da me quando questo volume era già in stampa. In particolare si vedano le pag. 176-184 per il concetto di assimilazione a Dio del *Teeteto* (176a.: cfr. a II **18** 80.5-81.1); le pag. 207-222 per la critica alla radicalizzazione, operata da Marcione, della concezione dualistica platonica (cfr. a III **3** 12-13 etc.); le pag. 246-249 e 310 sul famoso " giusto crocifisso " della *Repubblica* (cfr. a IV **7** 52.1; V **14** 108.2-3); le pag. 290 ss. sulla presunta anticipazione platonica dell'interpretazione " gnostica " del sacrificio di Cristo (cfr. a V **10** 65-66).

a p. 159 **I 19** 96.4, nota 20.
La celebrazione a pane e acqua già negli apocrifi *Atti di Pietro* (*Actus Vercellenses*), c. 2. Bibliografia su queste primitive usanze eucaristiche, determinate da concezioni encratite e gnostico-docetistiche, in J. Quasten *Patrology*, trad. ital., Torino 1980, I 196.

a p. 252 II **6** 27.2, nota 9.
Sulla speranza (cfr. anche V **2-3**) ora L. Padovese *La speranza del vero " gnostico " secondo Clem.*, « Laurentianum » 25 1984 131-151.

a p. 411 **III 12** 88.1, nota 51.
Chiara allusione al battesimo. Bibliografia clementina sull'argomento in Quasten *Patrol.*, cit., I 307.

a p. 689 V **6** 45.4, nota 10.
Sulla discesa di Cristo *ad Inferos* altri riferimenti e bibliografia in Quasten *Patrol.*, cit., I 109, 119, 139, 149, 214.

a p. 896 V **14** 93.5, nota critica.
Per il concetto qui supposto in ἁγία cfr. anche Iren. *adv. Haer.* III 21,10: Adamo trasse la sua sostanza "de rudi terra et adhuc virgine".

INDICE GENERALE